3 1761 04569097 1

Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Dreiundzwanzigster Band

Ergänzungen und Nachträge A—K

H27382
1.9.HH

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1913

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung für jeden einzelnen Artikel vorbehalten.

Druck von August Pries in Leipzig.

Schlußwort.

Seitdem ich im Herbste 1880 in dem stillen Krankenzimmer G. Plitts meinem Lehrer und Freunde das Versprechen gab, an seiner Stelle in die Redaktion der theologischen Realencyklopädie einzutreten, ist ein Menschenalter dahingegangen. Während dieser Jahrzehnte hat die Arbeit, die ich damit übernahm, einen nicht geringen Teil meiner Zeit, meiner Gedanken und Sorgen in Anspruch genommen. Wenn ich jetzt meine Tätigkeit an diesem Werke schließe, so kann ich es nicht tun, ohne ein Wort des Dankes an die vielen Männer zu richten, die mir dabei ihre Unterstützung gewährten. Die Bereitwilligkeit zu gemeinsamer Arbeit, die ich auf allen Seiten fand, bildet eine der erfreulichsten Erfahrungen meines Lebens: trotz aller Gegensätze, die die Theologen trennen, und aller Parteien, die die Kirche zerklüften, gibt es eine große Gemeinsamkeit wissenschaftlicher Arbeit; sie reicht so weit, wie der protestantische Name reicht, und — auch die beiden Ergänzungsbände bieten Belege dafür — sie greift bereits über dieses Gebiet hinaus.

Mein Dank gebührt sodann der Verlagshandlung. Im Jahre 1880 stand der Mann an der Spitze ihrer Geschäfte, der ihr ihre Bedeutung errungen hat: Hermann Rost. Er hatte das regste Interesse für das Werk, und er tat alles, um die Herausgabe zu fördern. Den Beginn der dritten Auflage hat er eben noch erlebt; er starb am 24. Mai 1896, nachdem im Monat vorher das erste Heft der neuen Auflage ausgegeben war. Aber der Eintritt seiner Söhne hat in der Haltung des Verlags keine Veränderung hervorgebracht. Auch für sie war die Realencyklopädie stets mehr als ein aussichtsreiches Geschäftsunternehmen.

Über die beiden Ergänzungsbände mögen ein paar Bemerkungen gestattet sein.

Die zahlreichen neuen Artikel, die sie bringen, werden sich selbst rechtfertigen. Sie dienen zum Teil, um Ungleichmäßigkeiten, die mir bei der Benutzung des Werkes entgegentraten, auszugleichen, mehr noch, um den neuen Erscheinungen gerecht zu werden, die die theologische und kirchliche Entwickelung der jüngsten Vergangenheit hervorgebracht hat. Tod und Krankheit einzelner Mitarbeiter sind die Ursache, daß ich auf einige Artikel, die geplant, zum Teil schon begonnen waren, schließlich verzichten mußte. Die Artikel über verstorbene Theologen und Kirchenmänner reichen bis zum Beginn des Drucks, d. h. bis Ende 1911.

Was die Nachträge anlangt, so mußte die Beantwortung der Frage, ob ein Anlaß zu Ergänzungen vorliege, den Verfassern der einzelnen Artikel überlassen bleiben. Die Folge ist eine nicht völlige Gleichmäßigkeit. Ich glaubte sie ertragen zu können, wie ich überhaupt von Anfang an darauf verzichtete, den Aufsätzen der Realencyklopädie das uniforme Aussehen von Artikeln eines Konversationslexikons zu geben. Jedem Mitarbeiter sollte es unverwehrt sein, sich zu geben, wie er ist. Das ist auch in den Nachtragsbänden gewahrt. Daß ich in einem Falle von diesem Verfahren abwich und einen Aufsatz von dritter Hand ergänzen ließ, wird als sachlich notwendig einer Rechtfertigung nicht bedürfen. Habe ich in mehreren Fällen Literaturnachträge zu fremden Artikeln gegeben, so geschah das mit Vorwissen der Verfasser.

Schwierigkeiten boten die Nachträge zu den Artikeln Verstorbener. Ich habe bei solchen Arbeiten, in denen man in erster Linie die Anschauung des Verfassers sucht, auf Nachträge verzichtet; dagegen hielt ich für notwendig, die wichtigeren historischen und statistischen Artikel ergänzen und bis auf die Gegenwart fortführen zu lassen. Gerade die bereitwillige Übernahme dieser entsagungsvollen Arbeit hat mich vielfach zu Dank verpflichtet.

Bei den Nachträgen wurde von der Verwendung des Petitdrucks für die Literaturangaben abgesehen, da es in vielen Fällen zweckmäßig war, die sachlichen Zusätze an die Erwähnung der neuen Literatur anzuschließen. Die am Schlusse der einzelnen Bände von den Verfassern gegebenen Zusätze und Berichtigungen habe ich, um ihnen Beachtung zu sichern, bei den betr. Stichworten von neuem abdrucken lassen. Schon früher berichtigte Druckfehler sind in kleiner Schrift wiederholt.

Hauck.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Nachträge zu Bd. 22, S. V—XXXV und Mitarbeiter der Ergänzungsbände.

Verzeichnet sind nur neue Artikel, sowie Nachträge zu fremden.

Achelis, Ernst Christ.; † 10. 4. 1912.

Ahner, Max; geb. Kamenz (Sa.) 22. 10. 1852; studierte '73—76 in Leipzig; provisor. Oberlehrer an der Realschule in Pirna, Diakonus in Kötzschenbroda, Pfarrer in Miltitz b. Meißen, Diakonus an St. Markus in Leipzig-Reudnitz; seit 1902 Diakonus an St. Johannis in Leipzig, Dr. phil.

Gotteskasten (Funke, Wilh.).

Albrecht, Otto; Dr. theol. h. c.

Ammer, Gotthilf; geb. Irmenach (Hunsrück) 17. 11. 1866; studierte '87—90 in Erlangen, Berlin, Bonn; Hilfsprediger in Siegburg und Barmen; seit 1897 Pfarrer in Eupen, (Rheinland), Superintendent der Synode Aachen. Einzelkelch.

Ammundsen, Ove Valdemar; geb. Noerre Felding 19. 8. 1875; studierte '93—99 in Kopenhagen; seit 1901 ord. Prof. für Kirchengeschichte in Kopenhagen. Nielsen.

Bachmann, Philipp; geb. Geislingen (Mittelfranken) 13. 10. 1864; studierte '82—87 in Erlangen; '90 Pfarrer in Urfersheim, 1892 Gymnasialprofessor in Nürnberg; seit 1. 10. 1902 Professor der Theologie in Erlangen, Dr. theol. u. phil. Ewald.

Bähr, Karl Johannes; geb. Offenburg (Baden) 28. 10. 1861; studierte '81—85 in Tübingen, Berlin, Halle, Heidelberg; '85 Vikar und Pastorationsgeistlicher in Diedelsheim, '86 Rohrbach, '86 Villingen, '88 Salem '89 Stadtvikar in Baden-Baden; seit 14. 6. 1891 „Deutscher Pfarrer der Niederdeutsch-reform. Gemeinde" in Amsterdam.

Holland (Wijk).

Becker, J. W. Ferdinand Erich; geb. Düsseldorf 5. 12. 1883; studierte '02—06 in Tübingen, Erlangen, Berlin; '07—08 und '10—11 auf Studienreisen in den Mittelmeerländern; seit '11 Studien-Inspektor am Evang. Predigerseminar zu Naumburg am Queis, Dr. phil.

Koimeterien (N. Müller).

Beer, Georg.

Ausgrabungen und Funde in Palästina — Graf — Kneucker — Merx — Stade.

Benrath, Karl. Leo XIII.

Bertheau, Carl; † 19. 12. 1910.

Bliß, E. M.; geb. Erzerum 1848; Washington, V. St. von A.; Schriftsteller.

Nordamerika, kirchl.-stat.

Böhl, Franz Marius Theodor; geb. 16. 8. 1882 in Wien; studierte '01—06 Theologie in Erlangen, Wien, Bonn, Berlin; '06 Cand. rev. min.; studierte '06—08 Orientalia in Berlin u. Leipzig; '08 Dr. phil. (Leipzig); '09 Paris, dann Leiden; '11 Lic. theol. (Bonn), seit Ende 1912 ord. Prof. der hebr. Sprache u. Literatur u. der israelitischen Antiquitäten an der Univ. Groningen (Holland).

Böhl, Eduard.

Böhmer, Heinrich; 1912 o. Prof. an d. Univ. Marburg.

Bonwetsch, G. Nathanael.

Doctrina Jacobi — Makarij — Pobedonoszew — Russische Theologie — Tschackert.

Bornemann, Wilhelm. Josenhans.

Bossert, Gustav. Mantel.

Broecker, Theodor Paul Oscar Artur von. Bertheau, Carl.

Budde, Karl F. R.; geb. Bensberg b. Köln 13. 4. 1850; studierte '67—73 in Bonn, Berlin, Utrecht; '70 Freiwilliger im 74. Inf.-Rgt. im französ. Kriege, legte beide Kandidatenprüfungen ab; '73 in Bonn Lic. und Priv.-Doz. für Altes Testament '78—85 Inspektor d. ev. theol. Stifts, '79 ao. Professor, '83 Dr. theol. h. c. von Gießen, '89 ao. und o. Prof. in Straßburg, '00 o. Prof. in Marburg, Geh. Konsistorialrat, 1911 Dr. theol. h. c. d. Universität St. Andrews. Kamphausen.

Buhl, Frants. Elephantine.

Büttner, Wilhelm Ludw. Karl; geb. Horneburg (Hannover) 16. 10. 1867; studierte '86—89 in Erlangen u. Göttingen; '90—93 Cand. theol. (Hauslehrer) in Kurland, '94 Hilfsprediger in Remels (Ostfriesland), '95—97 Pastor in Prezelle (Hannover), '97—01 Seemannspastor in Bremerhaven u. Geestemünde, '01—05 Inspektor der inneren Mission in Bremen; seit 1905 Pastor zu „U. l. Frauen" in Bremen.

Funcke — Krummacher, Fr. Ad. (H. Mallet).

Calvino, Paolo Comba.

Camenisch, K. Komander (Riggenbach).

Chavan, Aimé; geb. Pully bei Lausanne (Schweiz) 2. 10. 1873; studierte '93—97 in Lausanne, '97—98 in Berlin; Pfarrhelfer in Herstal (Belgien), Reims, Le Vigan (Frankr.), '00 Pfarrer in Cherbres, '00—12 in Grandson; Professor in Lausanne, Dr.
Frankreich III. Protestant. Theol. d. 19. Jhrh.

Choisy, Eugène. Bouvier.

Cohrs, Ferdinand.
Lossius — Neander, M. — Trotzendorf.

Cramer, Samuel; †

Deutsch, Samuel Martin; † 3. 7. 1909.

Diehl, Wilhelm; geb. Groß-Gerau, 10. 1. 1871; studierte '90 in Tübingen, '90—93 in Gießen; '95—98 Pfarrassistent in Darmstadt, '98—99 Reallehrer in Darmstadt, '99—1907 Pfarrer in Hirschhorn; seit 1907 Stadtpfarrer in Darmstadt, Dr. phil., Dr. theol. h. c.
Gustav-Adolf-Verein (Zimmermann).

Dobschütz, Ernst von.
Berendts — Holtzmann. — Nachträge z. Artikeln von Zöckler.

Drews, Paul; † 2. 8. 1912.

Dwight, Henry Otis; geb. Konstantinopel 3. 6. 1843; studierte Ohio Wesley an University of Delaware, Ohio, V. St. v. A.; '61—65 officer of Volunteers in United States Army, '67—1901 Missionary of American Bourd (A. B. C. F. M.) at Constantinopla and from '72—99 Secretary of the Mission Committee of Publication; seit '07 Recording Secretary of America Bibl. Society in New York. V. St. v. A. L. L. D. Armenien (Gelzer).

Eberhard, Otto; geb. Ludwigslust (Meckl.) 28. 11. 1875; studierte '03—06 in Erlangen, Greifswald, Rostock; '01—08 Rektor in Zarrentin (Meckl.), '08—09 Pastor in Kotelow (Meckl.-Str.) i. Jahre '05 abgeordnet an d. Deutsche Evangelische Institut f. Altertumswissenschaft d. heilig. Landes in Jerusalem; seit '09 Seminardirektor zu Greiz u. Mitglied des fürstl. Reuß-Plauischen Konsistoriums in Schulsachen. Türkei.

Egli, Emil; † 31. 12. 1908.
Chorgerichte (Blösch).

Engelhardt, Wilhelm; geb. Feuchtwangen (Bayern) 28. 6. 1863; studierte '81—85 in Erlangen u. Leipzig; '86—90 Repetent d. theol. Fakultät in Erlangen; seit '90 Religionsprofessor am Wilhelmsgymnasium in München, Dr. theol. Buchrucker, Karl v.

Engert, Thaddäus; geb. Ochsenfurt (Bayern) 10. 8. 1875; studierte '96—99 in Würzburg, '01—02 in München, '06 in Berlin, '09—10 in Jena; Beneficiat Ochsenfurt, Redakteur des „XX", dann „Neuen Jahrhundert" München-Weimar, Subdiakonus Gotha; seit 1. 6. '11 Pfarrer in Gossel, Dr. theol.
Modernismus.

Esselborn, Karl; geb. Stuttgart 1. 2. 1879; studierte '97—01; '01—04 Gerichtsakzessist, '04—05 Bibliotheksakzessist, '05 Hilfsbibliothekar; seit 3. 4. 1912. Bibliothekar a. d. Großherzogl. Hofbibliothek. Darmstadt, Dr. jur.
Baur, Wilhelm.

Evjen, John O.; Minneapolis Minn. V. St. v. A. Professor Ph. D. Sverdrup, Gg.

Ewald, Herm. Aug. Paul; † 26. 5. 1911.

Fey, Karl Friedr. Aler.
Bund, Evangelischer (Willib. Beyschlag).

Ficker, Paul Gerhard.
Alexios Studites.

Fliedner, Theodor; geb. Madrid; studierte in Halle, Greifswald, Basel u. Bonn; jetzt in Madrid, Leiter des Evangelisationswerkes; Pastor. Fliedner, Fritz.

Freybe, Albert; † 12. 7. 1911.

Friedberg, Emil Albert; † 7. 9. 1910.

Glaue, Paul; geb. Berlin 5. 10. 1872; studierte '90—94 in Lausanne, Berlin u. Straßburg; nach größeren wissenschaftlichen Reisen '99—01 Religionslehrer in Friedenau bei Berlin, '01—03 Subdiakonus in Gotha, '03—06 Pfarrer in Elgersburg i. Th., '06—11 Privatdozent f. prakt. Theologie in Gießen, ao. Prof. daselbst; seit Herbst 1911 ao. Prof. f. prakt. Theologie in Jena, Lic. theol.
Messe, liturgisch—Taufe—Woche (Drews).

Göbel, Walter; geb. Eisenach 26. 9. 1880; studierte '01—06 in Heidelberg u. Rostock; Vikar in Stein, Brühl (Baden); seit '09 Pfarrverwalter in Breisach, '10 Lic. theol.
Bassermann, Heinr.

Götz, Wilhelm; † 26. 3. 1912.

Goltz, Eduard Frhr. v. d.; 1912 o. Prof. d. Theologie in Greifswald.
Bodelschwingh, Friedr. Christ. Karl v. — Goltz, Herm. Aler. Gg. Max Frhr. v. d. — Preußen, kirchl.-stat. (H. v. d. Goltz).

Gottschick, Wilhelm; geb. 4. 7. 1881; studierte '99—04 in Tübingen u. Halle; '06—07 Domkandidat, dann 3. Adjunkt und Leiter des Studentenkonvikts am Kgl. Domstift Berlin, '07 Provinzialvikar in Lindenhain (Prov. Sachsen), '08—10 Hilfsprediger an der Markuskirche zu Halle a. S.; seit 1910 Pfarrer der Übertrittsgemeinde Obersedlitz-Krammel b. Aussig i. Böhmen. Gottschick, Joh.

Gregory, Caspar René.
Bibeltext des Neuen Test. (O. v. Gebhardt). — Drummond — Gebhardt, O. v. — Scrivener — Wordsworth.

Grünberg, Paul.
Gemeindearbeit u. Gemeindeorganisation.

Grützmacher, Georg. Deutsch, S. M.

Grützmacher, Rich. H. Großgebauer.

Guthe, Hermann.
Kautzsch — Ryssel.

Haering, Theodor; geb Stuttgart 22. 4. 1848; studierte '66—71 in Tübingen und Berlin; Diakonus in Calw u. Stuttgart, '86 Professor d. Theol. in Zürich, '89 in Göttingen; seit '95 in Tübingen, Dr. theol. h. c.
Reischle.

Hartung, Ernst, Bruno; geb. Bernstadt (Sachsen) 26. 9. 1846; studierte '64—68 in Leipzig; '71 Diakonus in Borna, '76 Archidiakonus an der Peterskirche in Leipzig; seit '87 Pfarrer an der Peterskirche in Leipzig, '02 zugleich Superintendent der Ephorie Leipzig II, Dr. theol. u. Dr. phil. Geh. Kirchenrat.
Fricke.

Haußleiter, Johannes. Cremer.
Heinze, Max; † 17. 9. 1909.
Hennecke, Ludw. Th. Edgar. Agrapha.
Hermelink, Heinrich. Dietrich v. Freiberg.
Hesse, Johannes in Kronthal.
Gundert — Martyn.
Hesselbacher, Karl; geb. 29. 5. 1871; studierte '90—94 in Halle u. Heidelberg; Vikar in Heidelsheim und Schwetzingen, Stadtvikar in Karlsruhe, Pfarrer in Neckarzimmern; seit '05 Stadtpfarrer an der Johanneskirche in Karlsruhe. Hausrath.
Hölscher, Gustav; geb. Norden (Ostfriesl.) 17. 6. 1877; studierte '96—00 in Erlangen, Leipzig, Berlin u. München; seit 1905 Privatdozent in Halle, Professor, Lic. theol. Dr. phil. Apokryphen des AT.s (E. Schürer). Nachträge zu den Artikeln v. Kautzsch.
Hölscher, Wilhelm; † 11. 3. 1911.
Hoennicke, Gustav; o. Professor d. Theologie in Breslau.
Holder-Egger, Oswald; † 1. 11. 1911.
Holmquist, Hjalmar.
Kapitel, Schwedische.
Holtzmann, Heinr. Julius; † 4. 8. 1910.
Holz, Georg; 1912 o. Prof. der deutschen Sprache in Gießen.
Hübner, Heinrich; geb. Berlin 12. 11. 1864; studierte '84—87 in Breslau u. Leipzig; '87—89 Hauslehrer in Schwarzwaldau (Schles.), '89—90 Hilfsprediger in Groß-Hammer (Kr. Trebnitz) und Corbach (Waldeck); seit 1890 Pastor in Corbach (Waldeck) an den dortigen evang.-luth. Gemeinden, die zur evang.-altluth. Kirche in Preußen u. a. St. gehören. Rocholl.
Hunningher, Christiaan; geb. Haag 3. 4. 1864; studierte '86—91 in Amsterdam; frühere Stellungen in Haarlo (Geld.), Vlissingen (Flissingen); seit 1904 Pfarrer in Amsterdam. Gunning.
Hunzinger, Aug.; 1912 Hauptpastor in Hamburg.
Jarck, Hermann; geb. Burweg (Kreis Stade) 13. 9. 1877; studierte '98—02 in Tübingen, Berlin und Göttingen; frühere Stellungen: Hauslehrer beim Landrat und Kgl. Kammerherrn Baron von Schwertzell, Rommershausen (Bez. Cassel), dann wissenschaftl. Hilfslehrer an der Oberrealschule in Oldenburg i. Gr.; seit 1907 Pastor zu Brünnighausen (Kr. Hameln).
Gemeinschaftsbewegung — Preßverbände.
Ihmels, Ludwig Heinrich. Kirn.
Kähler, Martin; † 7. 9. 1912.
Kamphausen, Ad. H. Heinr.; † 13. 8. 1909.
Kappler, Theodor; geb. Bautzen 27. 1. 1887; studierte '06—11 in Leipzig, Berlin. Marburg; frühere Stellungen: evangel. Vikar in Leoben (Steiermark); seit 1912 Mitglied des Predigerkollegs zu St. Pauli in Leipzig, Cand. theol. Deutschland (Kirchl. Statist.).
Kattenbusch, Ferd. Friedr. Wilh.
Lambethkonferenzen.
Kautzsch, Emil Friedrich; † 7. 5. 1910.
Kawerau, Gustav. Köstlin, Julius.
Kiefl, Franz Xaver; geb. Höhmrain 17. 10. 1869; studierte '90—96 in München; früh. Stellungen: Lyzealprofessor in Passau, Universitätsprofessor in Würzburg; seit 1911 Domkapitular in Regensburg; Dr. theol. und phil. Schell.
Kippenberg, Otto; geb. Deiderode bei Göttingen 12. 2. 1864; studierte '83—88 in Rostock u. Leipzig; Assistent u. Kustos an d. Univ.-Bibliothek zu Leipzig; seit 1900 Bibliothekar daselbst. Zeitschriften, Theologische.
Kirn, Otto; † 18. 8. 1911.
Kögel, Julius; geb. Berlin 3. 2. 1871; studierte '90—94 in Lausanne, Halle, Greifswald u. Berlin; Privatdozent in Greifswald; seit 1907 ao. Professor in Greifswald, Dr. theol. und phil. v. Nathusius.
Köhler, Walther; 1909 o. Prof. d. Theol. in Zürich. Hegler.
Kolde, Th. Herm. Fr. Creighton.
Krieg, Reinhold; geb. Zuchau (Kreis Calbe a. d. S.) 24. 4. 57; studierte Rechtswissenschaft '79—83 in Freiburg, Leipzig u. Halle; '93—03 Amtsrichter in Schlieben; seit 1903 in Sangerhausen, Amtsgerichtsrat. Kirchenbücher.
Krüger, Gustav. Gregor von Elvira.
Kunze, Johannes Wilh. Luthardt.
Kurze, Richard Günther; geb. Kahla (S.-A.) 8. 8. 1850; studierte '70—73 in Jena u. Leipzig; Erzieher Sr. Durchlaucht des Prinzen Hermann von Schönburg-Waldenburg, Pfarrer in Mörsdorf (S.-A.), in Schlöben (S.-A.); seit 1889 Pfarrer in Bornshain, Kirchenrat, Dr. theol.
Mission, Katholische (Grundemann).
Lang, August; geb. Huppichteroth, Kreis Gummersbach (Rheinpr.) 26. 2. 1867; studierte '86—90 in Bonn u. Berlin; '90 Lic. th. Bonn, '90—91 Domkandidat in Berlin, '93 Prediger a. d. evang.-ref. Domgemeinde in Halle a. S., '00 Privatdozent d. Theol. daselbst, '07 Domprediger; '09 Tit.-Professor, Dr. theol. Sieffert.
Langen, Johann Jakob; geb. Köln a. Rh. 29. 3. 1852; studierte '70—74 in Bonn, Wien u. Leipzig; Pastor in Hatzum, Kreis Weener (Ostfriesland), Nordhorn, Kreis Bentheim; seit 1889 in Osnabrück, daselbst am 1. Okt. '10 wegen schwerer Erkrankung emeritiert, Pastor em. Wichelhaus.
Laubmann, Georg Ritter v.; † 1909.
Lehmann, Edvard; geb. Kopenhagen 19. 8. 1862; studierte '80 in Kopenhagen, '86—97 in Berlin, Leipzig, Marburg, Leiden, London u. Paris; '97 Dr. phil.; '97 Privatdozent in Kopenhagen, '00 Honorardozent; seit 1910 ord. Professor in Berlin, Dr. theol.
Religionsgeschichte.
Le Seur, Paul; geb. 18. 7. 1877; studierte 95—99 in Berlin; Sekretär d. Schülerbibelkränzchen, Leiter d. Gemeinschaft u. d. Trinkerheilanstalt in Kowalz bei Tessin (Mecklenb.), Hilfsprediger in Posen- Lazarus- u. Kreuzkirche; seit '05 Inspektor d. Berliner Stadtmission u. Pastor d. Stadtmissionskirche am Johannistisch. Rothkirch.
Lhotzky, Heinrich; geb. Claußnitz 21. 4. 1859; studierte '78—85 in Leipzig u. Berlin;

Prediger in den deutschen Kolonien in Beßarabien und der Krim; seit 1901 im Ruhestand, Ludwigshafen (Rhein), Dr. phil. Hilty.

Lienhard, Albert. Kreuz, Blaues.

Lippert, Adolf Friedrich; geb. Speyer 12. 1. 1846; studierte '64—68 in Erlangen u. Leipzig; '73—87 Pfarrer an der Gefangenenanstalt i. Sulzbach i. O., Hospitalprediger daselbst, '87 Pfarrer a. d. Gefangenenanstalt Amberg i. O.; seit 1900 Dekan und I. Pfarrer in Kirchenlamitz.

Heilbrunner — Maximilian I.

Loeschcke, Gerhard; † 17. 7. 1912.

Loesche, Georg.

Frank, Gustav — Los-von-Rom-Bewegung.

Lotz, Wilhelm. Nachträge zu den Artikeln v. A. Köhler und W. Volck.

Maetzold, Georg Paul. Ellicott.

Margrander, Ernest C.; geb. Rochester 9.2.1874; studierte '92—02 in Rochester; '02—04 Lecturer Church History Old Catholic Seminary in Chicago, seit '04 Chancellor of Archbishop Vilatte Old Catholic Archbishop of America, seit '08 Lecturer Dogmatic Theology; seit 1910 Vicar General, Rochester, N.S. V. St. v. A., Dr. Christianissimus.

Jakobiten.

Meßner, Johannes; geb. Berlin 26. 2. 1874; studierte '92—96 in Berlin, Halle, Heidelberg u. Berlin; Religionslehrer in Solingen, Studieninspektor am kgl. Predigerseminar zu Wittenberg; seit 1903 Pfarrer in Reinstedt (Harz), Lic. theol.

Meßner, K. F. H.

Meyer, Friedrich; † März 1910.

Meyer v. Knonau, Gerold. Egli.

Michelsen, Konrad Christ. Ernst.

Weidensee — Wenth.

Mirbt, Carl; 1912 o. Prof. der Theol. in Göttingen. Warneck.

Mosapp, Hermann. Burk — Weitbrecht.

Müller, Georg.

Buddensieg — Rörer.

Müller, Nikolaus; † 3. 9. 1912.

Müsebeck, Ernst; geb. Conerow (Kreis Greifswald) 4. 4. 1870; studierte '90—95 in Greifswald, Halle u. Marburg; '97 Stadtarchivar in Zerbst, '98 Archivassistent zu Marburg, Breslau, Schleswig, Metz, '06 Archivar zu Marburg; seit 1908 Archivar am Geheimen Staatsarchiv zu Berlin, Dr. phil.

Arndt, E. M.

Mumm, Friedr. Wilh. Reinhard.

Christl.-soziale Bewegung — Stöcker.

Newman, Albert Henry; Fort Worth (Texas).

Baptisten (Rud. Hofmann) — Engl. Theologie.

Orelli, Conrad v.; † 6. 11. 1912.

Pahncke, Karl; † 19. 1. 1912.

Beyschlag, Willibald.

Pickel, Georg; geb. Erlangen, 22. 1. 1875; studierte '94—98 in Erlangen; '98—00 Privatvikar in Gräfensteinberg b. Gunzenhausen, '00—07 Pfarrverweser in Burghaslach, Osternohe u. Kirchensittenbach; seit 1907 Pfarrer in Karlshuld (Bayr. Schwab.); Dr. phil. Lutz, J. E. Gg.

Platzhoff-Lejeune, Ed. Ch. Naville

Procksch, Otto; geb. Eisenberg, S.-A. 9. 8. 1874; studierte '93—98 in Tübingen, Leipzig, Erlangen, Göttingen u. Leipzig; '01—06 Privatdozent in Königsberg, '06—09 Extraordinarius in Greifswald; seit 1909 Ordinarius in Greifswald, Dr. theol. und phil.

Giesebrecht — Oettli.

Rendtorff, Franz Martin; geb. Gütergotts bei Potsdam 1. 8. 1860; studierte '79—84 in Kiel, Leipzig, Erlangen u. Berlin; '84 Pastor in Westerland (Sylt), '88 Stiftsprediger in Eisenach, '91 Klosterprediger in Preetz (Holstein), '96 Studiendirektor des kgl. Predigerseminars daselbst, '02 zugleich Professor a. d. Univers. Kiel, '06 Konsistorialrat u. hauptamtliches Mitglied des Konsistoriums u. o. Honorarprofessor; seit '10 Prof. an der Universität in Leipzig, '12 Geh. Kirchenrat, 2 Univers.-Prediger u. Direktor d. Predigerkollegiums zu St. Pauli, Leipzig. Dr. theol.

Argentinien — Haupt, Erich — Nachträge zu kirchl. statist. Art. v. W. Götz und liturg. v. Rietschel.

Richter, Julius; geb. Groß-Ballenstedt bei Osterburg. 19. 2. 1862; studierte '81—84 in Leipzig und Berlin; Pastor in Pröttlin, Rheinsberg (Mark) und Schwanebeck-Belzig; seit 1912 Redakteur der Allg. Missions-Zeitschrift, Berlin. Dr. theol., DD.

Mission, Protestantische (Warneck) — Zahn, Michael.

Rietschel, Siegfried; † 21. 9. 1912.

Ritschl, Otto K. Albr. Bender, Wilh.

Roennecke, Karl; Superintendent a. D. in Magdeburg.

Runze, Georg.

Animismus — Atheismus — Monismus

Schaarschmidt, Karl; † 1910.

Schian, Martin.

Erdmann — Kirchenkunde.

Schmid, Reinhold; Rektor in Markgröningen.

Scholz, Hermann; geb. Ober-Peilau (i. Schl.) 8. 8. 1853; studierte '71—74 Theolog. Seminar der Brüdergemeinde in Gnadenfeld; Stadtdiakonus in Merseburg, Anstaltsgeistlicher und Religionslehrer am Joachimsthalschen Gymnasium in Berlin; seit '86 Archidiakonus a. St. Marien, Professor, Dr. theol.

Brückner, B. B.

Scholz, Richard Joh. Raimund; geb. Dresden 9. 1. 1872; studierte '91—97 in Leipzig, seit '96 Dr. phil.; '08 ao. Universitätsprofessor in Leipzig.

Jordan von Osnabrück — Konrad von Megenberg.

Schottenloher, Karl.

Buchdrucker u. Buchführer — Meyer, Sebast.

Schulte, Joh. Friedr. Eybel.

Schultheß-Rechberg, Gust. v. Christ, P.

Schultze, Maxim. Victor.

Goldgläser — Licht, Ewiges.

Schulz, Hans; † Okt. 1910.

Schürer, Emil; † 30. 4 1910.

Schwerdtmann, Johannes; geb. Stadthagen in Schaumburg-Lippe 19. 6. 1861; ſtudierte '79—82 in Königsberg i. Pr., Leipzig, Erlangen u. Marburg; Paſtor in Stadthagen, Paſtor in Dorfmark (Reg.-Bez. Lüneburg), 2. Paſtor am Henriettenſtift; ſeit 1905 1. Paſtor und Vorſteher des ev.-luth. Diakoniſſenmutterhauſes Henriettenſtift in Hannover. Konventual des Kloſters Loccum, Dr. theol. Büttner, J. S.

Seeberg, Reinhold. Pfleiderer.

Sehling, Emil. Dove — Friedberg.

Sieffert, Ant. E. Friedr.; † 31. 10. 1911.

Staerk, Willy Otto Alexander; geb. Berlin 1866; ſtudierte '86—92 in Berlin und Marburg; frühere Stellungen: im Schuldienſt; ſeit 1908 ao. Profeſſor in Jena, Dr. theol. und phil. Baentſch.

Steinmetz, Rudolf; geb. Celle 29. 11. 1863; ſtudierte '82—85 in Leipzig, Erlangen u. Göttingen; '87 Rektor in Dorum, '89 Paſtor in Neuenkirchen (Hadeln), '06 Superintendent in Dransfeld; ſeit 1911 Superintendent in Hann. Münden, Lic. theol.

Düſterdieck — Niemann.

Stuckert, Carl; geb. Baſel 24. 4. 1867; ſtudierte '85—89 in Baſel, Göttingen u. Marburg; Pfarrer in Neunkirch (Kant. Schaffhauſen); ſeit '08 Pfarrer am Münſter in Schaffhauſen, Lic. theol. Schweiz.

Stübe, Rudolf. Tolſtoi.

Stutz, Ulrich. Eigenkirche, Eigenkloſter.

Teutſch, Friedrich. Siebenbürgen.

Titius, Artur Benedikt.

Naturwiſſenſchaft und Theologie — Schürer.

Troeltſch, Ernſt Peter Wilh.

Neunzehntes Jahrhundert.

Tſchackert, Paul; † 7. 7. 1911.

Eliſabeth von Braunſchweig-Lüneburg — Weidenſee.

Urban, R.: Verlagsbuchhändler in Striegau i. Schl. Zigeunermiſſion.

Varrentrapp, Konrad; † 28. 4. 1911.

Baucher, Eduard; geb. Mülhauſen (Elſaß) 17. 7. 1847; ſtudierte '66—72 in Göttingen, Straßburg u. Halle; '79 ao., '93 o. Profeſſor f. prakt. Theologie a. d. theol. Fakultät zu Paris; ſeit 1909 o. Prof. f. luth. Dogmatik und ſtändiger Dekan der Fakultät. Dr. theol.

Berger, Samuel — Frankreich, Reform. u. luther. Kirche — Kuhn — Quesnel (Pfender).

Beeck, Otto; geb. Hettenrodt b. Idar a. d. Nahe 8. 6. 1860; ſtudierte '80—83 in Straßburg, Heidelberg u. Jena; Hilfsprediger in Achtelsbach bei Birkenfeld (Fürſtentum), Pfarrer in Wickenrodt b. Kirn a. d. Nahe; ſeit 1891 Pfarrer von St. Michaelis i. Bremen; Dr. phil. Kalthoff.

Been, Sietſe Douwes van.

Acquoy — Baljon — Kleyn.

Biſcher, Eberhard. Overbeck.

Vogtherr, Siegmund; geb. Kloſter Heilsbronn 9. 2. 1870; ſtudierte '88—92 in Erlangen u. Leipzig; '94—01 exp. Vikar in Lohr a. M.; ſeit 1901 Pfarrer zu Riedheim bei Leipheim a. D. Mergner.

Waitz, Hans.

Apokryphen des Neuen Teſtaments (Rud. Hofmann) — Clementinen I. (G. Uhlhorn).

Walther, Wilh. Markus. Köberle.

Warneck, Guſt.; † 27. 12. 1910.

Weicker, Hans; geb. Chemnitz 11. 10. 1870; ſtudierte '92—96 in Halle u. Leipzig; '96—01 Hauslehrer im Hauſe d. damal. Sächſ. Geſandten Graf von Hohenthal u. Bergen in Berlin, '09—11 Dezernent f. Jugendpflege bei d. Zentralſtelle f. Volkswohlfahrt in Berlin; ſeit 1902 und wieder ſeit 1911 Marinepfarrer, Geſchwaderpfarrer d. 1. Geſchwaders der Hochſeeflotte. Jugendpflege.

Werner, Auguſt; †.

Wiegand, Friedr. Ludw. Leonhard.

Johannes von Marienwerder — Joslen.

Windiſch, Hans; geb. Leipzig 1881; ſtudierte '00—07 in Leipzig, Marburg u. Berlin; '07 Religionslehrer; ſeit 1908 Privatdozent, Lic. theol. u. Dr. phil.

Jakobusbrief (Sieffert) — Jeſus Chriſtus (Zöckler) — Joſephus (Schürer) — Lukas (Ewald) — Phariſäer u. Sadd. (Sieffert).

Wobbermin, Georg; geb. Stettin 27. 10. 1869; ſtudierte '88—90 in Halle a. S., '90—93 in Berlin; '93—95 Miſſions-Sekretär, '98—06 Privatdozent in Berlin, '06 ao. Profeſſor in Marburg; ſeit 1907 o. Profeſſor in Breslau, Dr. phil. und theol. Religionspſychologie.

Wurſter, Paul; geb. Hohenſtaufen (Württbg.) 6. 12. 1860; ſtudierte '78—83 in Tübingen; '85—88 Repetent am Tübinger Stift, '88 Stadtpfarrer in Heibronn, '03 Dekan Blaubeuren, '03—07 Profeſſor u. Direktor d. Predigerſeminars Friedberg (Heſſen); ſeit 1907 Profeſſor in Tübingen u. Vorſtand d. Predigeranſtalt, Dr. phil. u. theol.

Köſtlin, H. A.

A.

Aachen, Synoden. — Seit dem Erſcheinen des erſten Bandes der 3. Aufl. der PRE 1896 iſt in den MG der zweite Band der Concilia erſchienen, der die Synoden der Karolingerzeit bis 842 enthält, 2 Abteilungen herausgegeben von A. Werminghoff 1906 u. 1908. Man vgl. die Verzeichniſſe der Akten fränkiſcher Synoden v. 742—843 u. v. 843—918, die Werminghoff im N. A. Bd 24 S. 459 ff. u. Bd 26 S. 609 ff. gegeben hat.

Was die Datierung der Aachener Verſammlung anlangt, auf der Alkuin mit Felix von Urgel diſputierte, ſo habe ich den S. 12, 34 angenommenen Anſatz zu 799 aufgegeben u. nehme jetzt an, daß ſie im Juni 800 ſtattfand. Entſcheidend hierfür iſt, daß Alkuin adv. Elip. I, 16 S. 252 das 32. Jahr Karls als Jahr der Synode angibt, vgl. KG D.'s II 3. Aufl. S. 317 Anm. 5. Über die Aachener Synoden v. 801, 802 u. 809 vgl. daſ. S. 216 f. und über die Synoden Ludwigs d. Fr. 816, 817 u. 818—819 S. 594 ff. Über die Beſchlüſſe des Aachener Konzils i. J. 816 Werminghoff N. A. Bd 27, 1902, S. 607 ff. Die kürzere Rezenſion des Capit. monasticon hat Albers, Consuetud. monasticae III, Monte Casino 1907 S. 115 ff herausgegeben. Ich halte die kürzere Rezenſion für die urſprüngliche; vgl. KG D.'s II[3] S. 595 Anm. 3.

Die S. 13,1 erwähnte Synode fand nicht am 3. Febr. 835, ſondern 836 ſtatt. Ihre Denkſchrift iſt MG Conc. II S. 705 ff. neu gedruckt. **Hauck.**

Aaron. — Vgl. Oort, De Aaronieden, in Theol. Tijdsschrift 1884, 289—335; Weſtphal, Zeitſchr. f. altteſt. Wiſſenſchaft 26, 201—230. — Nach Oort wäre A. der Stammvater der nordiſraelitiſchen Prieſtergeſchlechter und hätte dort eine ähnliche Rolle wie Moſes für das Südreich geſpielt. Erſt nach der Reformation des Joſias wurden die von Moſe abſtammenden Sadokiden unter die „Söhne Aarons" ſubſumiert, weil das Geſetzbuch des Esra von einem ephraimitiſchen Prieſter konzipiert war. Dieſe Konſtruktion leidet jedoch an zu großen Unwahrſcheinlichkeiten und ſetzt verſchiedene unbeweisbare Prämiſſen voraus. Dagegen verdient die Unterſuchung Weſtphals ohne Frage eingehendere Beachtung. Er zieht aus Ex. 15 20, wo Mirjam als die Schweſter Aarons erwähnt wird, den Schluß, daß Moſes und Aaron von Anfang an nicht als Brüder galten; vgl. auch die Anrede: Mein Herr Ex. 32, 22. Num. 12, 11. Aus Ex. 24, 13, 13f. 17, 8—16 ſcheint hervorzugehen, daß Aaron und Hur weltliche Führer geweſen ſind, vgl. 18, 12, wo von einer geiſtlichen Würde Aarons keine Rede iſt. Wenn er 4, 14 der Levit heißt, ſo weiſt das wohl darauf hin, daß er nach der älteſten Überlieferung zum Stamme Levi gehörte, und da dieſer Stamm ſpäter bei der Wahl eines Prieſters bevorzugt wurde (vgl. Ri. 17), ſo wurde auch Aaron ein Prieſter, wodurch dann der Anfang der ſpäteren in den prieſterlichen Geſchichtsdarſtellungen vorliegenden Entwicklung gegeben war. Daß er erſt allmählich in einige der Exoduserzählungen aufgenommen worden iſt, geht daraus hervor, daß er nur an einzelnen Stellen erwähnt wird, an andern dagegen vollſtändig verſchwindet, vgl. Ex. 7, 19. 8, 1. 12 mit 9, 8—12. **Fr. Buhl.**

Abälard. — Durch die von Nitzſch Bd I S. 15, 38 angeführten Unterſuchungen Denifles ſind die Abhandlungen von F. Thaner, Abälard und das kanoniſche Recht, Graz 1900, u. G. Robert, Abélard créateur de la méthode de la théologie scolastique, Revue des sciences Philosoph. et Théologiques III, 1, 1909 S. 60 ff. veranlaßt.

Für die Kenntnis und Beurteilung der Perſon und der Anſchauungen Abälards kommen in Betracht das Werk von J. McCabe, Peter Abélard, New York 1901, ſodann die Abhandlung von J. Gottſchick: Studien zur Verſöhnungslehre des MA. in d. ZKG XXII 1902 S. 419 ff., und die Darſtellung in den inzwiſchen erſchienenen neuen Auflagen der Dogmen-

geſchichten von Looſs 1906 S. 514 ff. u. Harnack 1910 S. 368 ff. Für die Ethik Abälards iſt die von Nitzſch nicht genannte Abhandlung Th. Zieglers in den Straßburger Abhandl. z. Philoſophie, Freib. 1884, zu erwähnen; ſodann die Erlanger Diſſertation von B. Hiller, Abälard als Ethiker, 1900, u. die Münſterer Diſſertation von R. Dahmen, Darſtellung der Abälardſchen Ethik, 1906. Für den Zwieſpalt zwiſchen Abälard und Bernhard iſt wichtig W. Meyers Abhandlung, Die Anklageſätze des H. Bernhard gegen Abälard, Nachrichten der Gött. G. d. Wiſſenſch. 1898 S. 397 ff. **Hauck.**

Abbo v. Fleury. — Die eingehendſte Unterſuchung über Abbo findet man bei Cuissard, L'école de Fleury-sur-Loire à la fin du Xe siècle. Mémoire de la soc. arch. de l'Orléannais, Bd XIV, 1875, S. 579 ff. Man vgl. ferner Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen im MA., 7. Aufl. v. Dümmler, S. 466 ff. **Hauck.**

Abendmahl I. — S. 32 Z. 19 l. Studien und Kritiken, Gotha ſt. ThStK.

Abendmahl II. — Die literariſche Erörterung iſt ſeit 1895 auf katholiſchem Gebiet eine ſehr rege geweſen. Umfaſſendere Unterſuchungen und Arbeiten über einzelne Zeiträume und einzelne Perſonen ſind in großer Zahl erſchienen: P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série: l'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, Paris 1905. — Béquinot, La très sainte eucharistie. Exposition de la foi des douze premiers siècles sur la présence réelle d'après les écrits des pères, 2 vols, Paris 1903. — G. Rauſchen, Euchariſtie und Bußſakrament in den erſten ſechs Jahrhunderten der Kirche, Freiburg i. B. 1908; 2. Aufl. 1910. — A. Scheiwiler, Die Elemente der Euchariſtie in den erſten drei Jahrhunderten. Mainz 1903. — A. Struckmann, Die Gegenwart Chriſti in der heiligen Euchariſtie nach den ſchriftlichen Quellen der vornicäniſchen Zeit. Wien 1905. — F. S. Renz, Die Geſchichte des Meßopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Weſen des unblutigen Opfers. I Altertum und Mittelalter, II Neuzeitliche Kirche. Freiſing 1901 und 1902. — F. Wieland, Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchriſtlichen Liturgie. München 1906. — E. Baumgartner, Die Agape in der Didache, Diss. theol., Freiburg (Schweiz) 1909. — E. Baumgartner, Euchariſtie und Agape. Solothurn 1910. — Ch. Bruſton, Les origines de l'eucharistie (Revue de théologie et des questions relig., 1910 S. 385—409). — Th. Schermann, Das „Brotbrechen" im Urchriſtentum (Bibliſche Zeitſchr., herausg. von Göttsberger u. Sickenberger, Freiburg i. B. 1910. S. 162—181). — H. Barbier, Essai historique sur la signification primitive de la sainte cène. Saint Blaise 1911. — J. Lebreton, Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochenne du cinquième siècle (Études fondés par des pères de la compagnie de Jésus, Paris 1908, CXVII S. 477—497). — Sorg, Die Lehre des hl. Chryſoſtomus über die reale Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie und die Transſubſtantiation (RQS 79, 1897, S. 259—297). — A. Naegle, Die Euchariſtielehre des hl. Joh. Chryſoſtomus, des Doctor eucharistiae, Freiburg i. B. 1900. — P. Schanz, Die Lehre des hl. Auguſtin über die Euchariſtie (RQS 78, 1896, S. 79—115). — O. Blank, Die Lehre des hl. Auguſtin vom Sakrament der Euchariſtie, Paderborn 1906. — M. Bleim, Le sacrifice de l'eucharistie d'après S. Augustin, Lyon 1906. — K. Adam, Die Euchariſtielehre des hl. Auguſtin, Paderborn 1908 (antiquiert die vorher genannten). — A. Struckmann, Die Euchariſtielehre des hl. Cyrill v. Alexandrien, Paderborn 1910. — J. Watterich, Der Konſekrationsmoment im heiligen Abendmahl und ſeine Geſchichte, Heidelberg 1896. — Von nicht römiſch-katholiſchen Verfaſſern ſeien genannt: E. Michaud, Études eucharistiques (Internat. Zeitſch. f. Theol. 1895 S. 751—766, 1896 S. 130—150). — K. Goetz, Die doppelte Auffaſſung vom Abendmahl in der älteſten Kirche und ihr Urſprung (ZwTh 41, 1898 S. 42—77). — H. B. Swete, Eucharistic belief in the 2. and 3. cent. (Journal of theol. studies, 3, 1900, S. 161—178). — F. Graebke, Die Konſtruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargeſtellt, Leipzig 1908. — M. Goguel, L'eucharistie des origines à Justin martyr, Paris 1910. — H. v. Soden, *Μυστήριον* und sacramentum in den erſten 2 Jahrhunderten der Kirche (ZntW. 1911, S. 188—227). — F. Dibelius, Das Abendmahl. Eine Unterſuchung über die Anfänge der chriſtlichen Religion, Leipzig 1911. — Für die Geſchichte des Abendmahls nicht unwichtige neue liturgiſche Stücke (aus dem vierten Jahrhundert) veröffentlichte G. Wobbermin TU. XVII, n. F. II, 3^b, 1899 (vgl. P. Drews, Über Wobbermins „Altchriſtliche liturgiſche Stücke aus der Kirche Ägyptens" ZKG 20, 1900, S. 291—328 u. 415—441). Neben dem I 38, 22 genannten Buch von Anrich iſt jetzt noch anzuführen: G. Wobbermin, Religionsgeſchichtliche Studien zur Frage der Beeinfluſſung des Urchriſten-

tums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896. — Die Literatur zur „religionsgeschichtlichen" Behandlung des Abendmahls verzeichnet C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909, S. 185—207. — Zu vergleichen ist auch die neuere allgemeine Literatur zur Dogmengeschichte (vgl. unten A. Dogmengeschichte) und der A. „Abendmahl II" von O. Scheel in Rel I, 1909, Sp. 52—79.

So viel ich im einzelnen an der Formulierung ändern würde, sachlich halte ich, auch bei Augustin (vgl. meine Dogmengesch. 4. Aufl. S. 408—410), an der Darstellung fest. Zu streichen ist der Abschnitt über das II. Pfaffsche Irenäus-Fragment (I, 52, 8 ff.); denn die Pfaffschen Irenäus-Fragmente sind von A. Harnack TU XX, n. F. V 3, 1900) als eine Fälschung Pfaffs erwiesen. Die alte Scheu vor einem Verschütten der Elemente wird nicht aus massiv-realistischen Vorstellungen (oben I, 42, 49 ff.), sondern aus der Furcht vor den Dämonen zu erklären sein (vgl. P. Drews, Das Abendmahl und die Dämonen,, Hessische Blätter für Volkskunde IV, 1905, S. 176—205). I, 61, 9f. ist zu lesen: opp. III, 389 ff.) wird c. 9,50 ff. (p. 406 ff.) usw. **Loofs.**

Abendmahlsfeier in der Kirche der Reformation. — Zur allg. Literatur. Rietschel, G., Lehrbuch der Liturgik I. Berlin 1900. Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe. Göttingen 1896 (dazu Günther in Monatsschr. für Gottesdienst u. kirchl. Kunst 1898 S. 18 ff). v. Schubert, H., Die älteste evang. Gottesdienstordnung in Nürnberg. Monatsschr. für Gottesdienst u. kirchl. Kunst I (1897) 276. 316. 349. 402. Smend, J., Der ev. Gottesdienst. Eine Liturgik nach ev. Grundsätzen, Gött. 1904. Clemen, C., Quellenbuch zur prakt. Theologie. I. Quellen zur Lehre vom Gottesdienst (Liturgik), Gießen 1910.

S. 71 Z. 24 füge bei Kawerau in ThStK 1896 S. 365. Rietschel, Glossen zu der Ordnung des Hauptgottesdienstes nach der Agende der Sächsischen Landeskirche (Univ.-Progr. Leipz. 1898) S. 43 ff. (hier die weitere Literatur). Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie I³ 1911 S. 492 ff. (**Pia desideria,** die luth. Abendmahlsliturgie betreffend.)

Zur Geschichte der Spendeformel (S. 73, 7 ff.). Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst 1911 Heft 3—7 (F. Krüger) Heft 11 (Th. Voß.). Michelsen, E., Die schlesw.-holst. Kirchenordnung von 1542 (Schriften des Vereins für schlesw.-holst. Kirchengeschichte I, 5 Heft 1 (Kiel 1909) S. 128 (mit Literaturangaben).

Zur Einzelkelchbewegung: Smend, Kelchversagung u. Kelchspendung in der abendländischen Kirche. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte, 1898. Spitta, Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier, 1904.

Zur Frage nach dem Verhältnis von Beichte und Abendmahl: M. Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel. Besteht ihre reformatorische Schätzung noch zu Recht? 1903.

Zu den reformierten Gottesdienstordnungen (S. 74, 39 ff.): Steck, Die bernische Liturgie in ihrer geschichtl. Entwickelung von der Reformation bis zur Gegenwart. Bern. Zu S. 75, 16 f. Heiz, Calvins liturgische Grundsätze. Zeitschr. für Praktische Theologie IX (1887) S. 333 ff. Stricker Calvins liturg. Bedeutung. Monatsschr. für Gottesd. u. kirchl. Kunst 1909, S. 213 ff.

S. 71 Z. 28 l. Alstedt st. Alstadt. **Rendtorff.**

Aberglaube. — Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube erschien 1900 in 3. Bearbeitung von E. H. Meyer. Hinzuzufügen ist: A. Lehmann, Aberglaube u. Zauberei von der ältesten Zeit an bis in die Gegenwart. Übers. v. Petersen. Stuttg. 1898; 2. Aufl. Stuttg. 1908. **Hauck.**

Abessinische Kirche. — Geschichte der christl. Literaturen des Orients v. C. Brockelmann, F. N. Fink, J. Leipoldt, E. Littmann. Lpz. 1907: S. 185—269 die äthiop. Literatur v. Littmann. Bei K. Beth, Die oriental. Christenheit der Mittelmeerländer, Berlin 1902, S. 137 bis 139 fehlen tatsächliche Mitteilungen über die Kirche in Abessinien. **Hauck.**

Abgaben, Kirchliche. — Eine umfassende Darstellung des kirchlichen Abgabenwesens fehlt immer noch. Dagegen ist seit 1896 eine größere Anzahl wertvoller Einzeluntersuchungen erschienen. Es kommen in Betracht für die Abgaben an den Papst: Gottlob, Die Servitientaxe des 13. Jahrhunderts. Stuttg. 1903. E. Göller, D. **Liber taxarum** der päpstlichen Kammer. Quell. u. Forsch. aus italien. Arch. u. Bibl. 8. Bd 1905 S. 113 ff. Kirsch, Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des 14. Jahrh.'s. Paderb. 1903. Derf., Die Verwaltung der Annaten unter Clemens VI. in der RQS XVI S. 125 ff. Samaran et Mollat, **La** fiscalité pontificale en France au XIVe siècle. Paris 1905. C. Daux, Le cens ponti-

fical dans l'église de France in d. Revue des Questions histor. 75. Bd S. 5 ff. G. de Lesquen, Mesures fiscales exercées en Bretagne par les papes d'Avignon. Paris 1903. Man vgl. auch: Kirsch, Die Finanzverwaltung des Kardinalskollegiums im 13. u. 14. Jahrhundert, Münster 1895; Haller, Papsttum u. Kirchenreform. Berlin 1903 u. Schulte, Die Fugger in Rom. 1495—1523. 2 Bde. Leipz. 1904.

Für die Abgaben an die Bischöfe: Ott, Die Abgaben an den Bischof, bezw. Archidiakon in der Diözese Konstanz bis z. 14. Jahrh. Tübinger Dissert. 1907. R. Starke, Die Einkünfte der Bischöfe von Meißen im Mittelalter. Leipz. Dissert. 1911. F. Curschmann in seinem Werke über die Diözese Brandenburg, S. 300 ff. **Hauck.**

Abilene. — Gelegentlich des Baues der Eisenbahn von Beirut nach Damaskus wurden am 22. September 1893 oberhalb von sūḳ wādi baradā, zwischen dem Elektrizitätswerk für Damaskus (et-tekkije) und dem kleinen Tunnel, die Reste von drei römischen Meilensteinen mit Inschriften gefunden, von denen zwei aus der Zeit Konstantins des Großen und seiner drei Söhne, eine aus der Zeit Hadrians (später als 128 nach Chr.) herrührt. Diese letztere zeigt am Schluß den Vermerk: 2 (römische) Meilen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Entfernung von dem Mittelpunkte des alten Abila aus gerechnet ist; man würde also diesen, wenn man dem Laufe der römischen Straße, so wie er unter Hadrian war, folgte, danach bestimmen können. Soviel ich weiß, ist das noch nicht geschehen. Der Versuch würde vermutlich über das heutige Dorf es-sūḳ hinaus und zu dem Ergebnis führen, daß sich die alte Stadt ziemlich weit an beiden Ufern des Barada-Flusses abwärts ausgedehnt hat, so daß die drei jetzigen Dörfer es-sūḳ, berhelēja und el-kafr, die man in 25 Minuten abgehen kann, innerhalb des einstigen Stadtgebiets zu liegen kommen. Vgl. G. Clermont-Ganneau, Notes d'archéologie orientale in Revue archéologique 3. série, t. XXX (1897), 234—242. Daß der Ort es-sūḳ (oder vollständiger sūḳ wādi baradā) im Altertum den Namen Abila trug, wird auch durch die arabischen Geographen bestätigt, unter denen ich hier auf das Geographische Wörterbuch des Jāḳūt, herausgeg. von F. Wüstenfeld I, 4 f. (ābil es-sūḳ) verweise. Einen Plan der engen Schlucht findet man bei J. L. Porter, Five years in Damascus (London 1855), I, 261 ff.; vgl. auch K. Porter, Map of Damascus, Hauran, Anti-Libanus in Journal of the Geogr. Society 1856, XXVI, 43 (mit Bericht von J. L. Porter). **Guthe.**

Abraham. — Die Ansicht, daß Abraham eigentlich ein Gott gewesen sei, ist neuerdings besonders von Eduard Meyer verfochten worden (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. 1906, S. 259 ff.). Nach Meyer ist Abraham ursprünglich ein Numen gewesen, welches in dem alten heiligen Baume Mamre bei Hebron hausend gedacht ward. Die Makpela-Höhle, die jener als Begräbnisstätte für Sara erwarb, soll eine Grotte gewesen sein, deren Lokalkult mit dem Namen Saraj verbunden war. Übrigens vertritt Meyer die Ansicht, daß Abraham von Hebron mit dem Nabatäer-Gotte Dusares (Baethgen, Beitr. zur semit. Religionsgesch. 1888, S. 92 ff.) zusammenfalle, dessen Name „Inhaber, Gatte der Sara" bedeute (vgl. P. de Lagarde, Gött. Nachr. 1886, S. 565), und meint, daß Saraj als Göttin Sarajat auf einer Inschrift bei Bozra vorkomme. Während nach dieser Auffassung die Abrahamfigur auf dem Boden Kanaans wurzelt, gehen nach Eduard Stucken (Astralmythen, 1896 ff., S. 1 ff.) die Abrahamerzählungen auf zwei babylonische Quellen zurück: den Etana-Mythus und den von Ištars Höllenfahrt. Die Begründung dieser Behauptung ist jedoch überaus schwach. Hugo Winckler (Geschichte Israels, II. 1900, S. 20 ff.; 3. Aufl. von Schraders Keilschr. u. AT 1902, S. 209 ff.; Altorientalische Forschungen, II, 1, S. 87 f.) sieht in Abraham einen aus der babylonischen Astralmythologie herausgewachsenen Mondheros. Weil aber Abraham und Lot, die sich trennen müssen, den Dioskuren entsprechen, welche nie zusammen sein können, gehört der Mondheros Abraham der Zeit vor 3000 v. Chr. an, wo das Jahr begann, wenn Sonne und Mond im Sternbild der Zwillinge zusammentrafen, worin damals der Frühlingspunkt lag. Isaak soll der Mondheros des Stier-, Jakob der des Widderzeitalters sein. Diese Aufstellung hat wohl einigen Beifall gefunden, der sich jedoch schon mehr und mehr verliert. Dagegen ist P. Jensen (Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. I, 1906), der wie in den großen Sagen der Griechen so in den älteren Erzählungen des AT und insonderheit in den Vätergeschichten Absenker des babylonischen Epos von Gilgamesch und Eabani sieht, sofort auf allgemeinen Widerspruch gestoßen. Nach ihm ist Abraham eine Form des Gilgamesch wie auch Jakob, während Isaak ein Eabani ist, Sara aber die Ischtar des babylonischen Epos, Hagar die darin auftretende Hierodule. Wenigstens einen Teil der Abrahamgeschichte will Völter (Ägypten u. die Bibel, 1904) aus ägyptischen Sagen herleiten. H. Gunkel (Genesis übers. u. erkl. 3. A. 1910; Artikel „Abraham" in „Die Religion in Geschichte u.

Gegenwart" 1908) erkennt die Unſicherheit aller jener Anſichten an und begnügt ſich mit dem Ergebniſſe, daß Abraham eine Figur von unbekannter Herkunft ſei, die im Süden Kanaans in Hebron und Beerſaba ihren Sitz hat, der Typus eines reichen Herdenbeſitzers, mit dem Könige von Gerar auf gleichem Fuße verkehrend, von ſeinem Gotte behütet und geſegnet, nachträglich Ahnherr Iſraels und anderer Stämme in der Sage geworden und von den Späteren liebevoll ausgeſtaltet. Ein ſolches Ergebnis läßt offenbar die Bahn frei für die Betrachtung Abrahams als einer geſchichtlichen Perſon. Und wer den Überlieferungen, die in der Geneſis niedergelegt ſind, mehr Vertrauen zu ſchenken Gründe findet, kann kein Bedenken tragen, daran feſtzuhalten, daß ein wirklicher Abraham aus Harran, wohin ſein Stamm, deſſen Urſprungsland Kaldäa geweſen, ſpäter übergeſiedelt war, nach Paläſtina gekommen iſt und dort Erfahrungen des äußern und innern Lebens gemacht hat, die für die geiſtige Entwickelung Iſraels, in welchem ſeine Nachkommenſchaft ſteckte, von grundlegender Bedeutung geweſen ſind. Für die Geſchichtlichkeit der Perſon Abrahams ſind eingetreten: Dillmann, Die Geneſis erklärt, 1892, S. 217 ff; Strack, Die Geneſis überſ. u. erkl. 2. A. 1905, S. 93 ff.; Kittel, Geſchichte der Hebräer. I, 1888, S. 155 ff.; Oettli, Geſch. Iſraels. 1905, S. 45 ff.; Procksch, Das nordhebräiſche Sagenbuch, die Elohimquelle. 1906, S. 337 ff.; Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients. 2. A. 1906, S. 324 ff.; Wilke, War Abraham eine geſchichtliche Perſönlichkeit? 1907; Ed. König, Geſch. des Reiches Gottes. 1908, S. 47 f.; Cornill, Einl. ins AT 1908, S. VI; Lotz, Abraham, Iſaak u. Jakob. 1910; König, Geſch. der altteſtamentlichen Religion. 1912, S. 119 ff. Die Geſchichtlichkeit der Erzählung vom Kampf Abrahams mit den Truppen des Kedorlaomer und ſeiner Bundesgenoſſen, Gen. 14, hat Sellin in der N. k. Zeitſchr. 1905, S. 929 ff. kräftig verteidigt; beſtritten wird ſie von Meinhold (1. Moſe 14, eine hiſtor. krit. Unterſ. 1911). Die Mehrzahl aber der Verfechter von Abrahams Geſchichtlichkeit iſt der Anſicht, daß man durch die Formen der Geneſiserzählungen hindurch das zugrunde liegende Geſchichtliche in der Geſtalt erblicke, daß Abraham als das Haupt eines Stammes erſcheine, und daß die Tatſachen, die den Kern der Überlieferung bilden, in der Geneſis ins Licht einer volkstümlichen Anſchauung geſtellt ſind, welche nach politiſchen und geſellſchaftlichen Verhältniſſen ungleich weniger fragt als nach dem Tun und Leiden merkwürdiger Menſchen. Abrahams Lebensſtellung war bedeutender als die eines wohlhabenden Mannes mit großem Geſinde, und die Scheidung des Lot von ihm iſt ebenſo wie nachher die zwiſchen Jakob und Eſau als Abſpaltung von Familiengruppen zu betrachten. Die Streitigkeiten aber, die in unſeren Erzählungen als Zwiſte zwiſchen ein paar Leuten erſcheinen, ſind wenigſtens zum Teil Gegenſätze zwiſchen Sippen und Stämmen geweſen. Dabei bleibt aber Abraham die große Perſönlichkeit, deren ſittliche und religiöſe Kämpfe und Erfahrungen ihn zum geiſtigen Ahnherrn eines Volkes gemacht haben, in deſſen Gewiſſen der Ertrag davon fortgewirkt hat.

Wilhelm Lotz.

S. 107 Z. 16 l. verlaſſen ſt. veranlaſſen.

Abraſax. — S. 118 Z. 41 l. 1759—64 ſt. 1769—64.

Abrenuntatio. — S. 119 Z. 13 l. Weſten ſt. Oſten.

Abſalon, B. v. Lund. — S. 121 Z. 23 l. Waldemar ſt. Valdemar.

Abulfaradſch. — S. 124 Z. 55 füge bei: Seitdem ſind erſchienen: Leviticus von G. Kerber, Leipzig, Drugulin, 1895; Buch der Könige (I und II) von A. Morgenſtern, Berlin, Calvary 1895; Ez von R. Gugenheimer, Gieß. Diſſ., Berlin 1894; Ev. des Lc von N. Steinhart, Berlin, Calvary 1895. — Zur Chronographie des Gregorius Abulpharagius Barhebräus. I. Bibl. Synchroniſtik. Die Zeittafeln von der Weltſchöpfung bis zur Zerſtörung des 2. Tempels nach Handſchr. Herausgegeb., überſ. u. erkl. von Dr. J. Zolinski, Breslau 1894; E. Fuchs, Die Scholien des BH zum 23. u. 29. Pſalm, Halle 1871; L. Weingarten, Die ſyriſche Maſſora nach Bar-Hebräus. Der Pentateuch, Halle 1887; R. Glück, Die Scholien d. Greg. Abulfaraǧ Barhebräus zu Gen 21—50. Ex 14. 15. Le, Dt u. Joſ auf jüd. Quellen unterſ., überſetzt und mit Anm. verſehen. Mainz 1903. Vgl. jetzt auch: The laughable stories collected by Mâr Gregory John Bar-Hebraeus. The syriac text edited with an english translation by E. A. Wallis Budge. London 1897. — Vor dem Verfaſſernamen dieſes Artikels füge ein: (de Lagarde †).

Socin †.

S. 123 Z. 54 l. Syriac ſt. Syriae.
S. 123 Z. 58 l. 46 ſt. 42.
S. 124 Z. 41 l. compendiosa ſt. compendiose.
S. 124 Z. 42 l. 1663 ſt. 1863.
S. 124 Z. 46 l. 1872 ſt. 1882.

Acacius v. Caesarea. — I, 125, 52 ist „Philippopel" zu streichen. Denn auch die Eusebianer haben (vgl. Loofs, ThStK 1909, 283 f., und zu dem hier S. 284 besprochenen *κατέλαβον* = erreichen, im Sinne von „ankommen", Sickenberger, Byz. Zeitschr. 1907, S. 305 und Bidez's Philostorgius, Index) in Sardika „ihren Spruch getan" (Harnack, DG II⁴, 245 Anm. 1).
Loofs.

Ackerbau. — S. 131 Z. 32 l. שׂעֹרה st. שׂעֹדָה.

Acosta, Uriel. — A. Klaar, Uriel Acosta. Leben u. Bekenntnis eines Freidenkers vor 300 Jahren. Berlin 1909. **Hauck.**

Acquoy, Johannes Gerhardus Rijk, geb. 1829, gest. 1896. — F. Pijper, Levensbericht van Johannes Gerhardus Rijk Acquoy (in „Levensberichten der afgestorven medeleden van de Maatschappij der Nederl. Letterkunde te Leiden". Leiden 1898. blz. 290—325. Hierauf folgt eine Liste von Schriften Acquoys, blz. 326—331). — H. C. Rogge, Ter nagedachtenis van Prof. Dr. J. G. R. Acquoy (in „Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis". Dl. VI. 's Gravenhage 1897. blz. 1—VIII. — H. C. Rogge, Levensbericht van Joh. Gerh. Rijk Acquoy (im „Jaarboek der Kon. Academie van Wetenschappen 1897. Besondere Ausgabe, Amsterdam 1898. — „Het Protestantsche Vaderland. Biographisch woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland" von H. Visscher und L. A. van Langeraad, Utrecht 1903. Dl. I, blz. 10—19.

Unter den holländischen Kirchenhistorikern in der letzten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts nimmt Acquoy eine der ersten Stellen ein und nach dem Tode seines Lehrers, des Amsterdamer Professors Willem Moll (s. XIII, 266), war er omnium consensu in Holland der Großmeister auf dem Gebiete der vaterländischen Kirchengeschichte. Als bedeutendster Vertreter der von Moll gegründeten Schule hat er, sowohl durch seine Schriften als auch durch die Schüler, die er heranbildete, der kirchenhistorischen Wissenschaft große Dienste erwiesen. Auch diejenigen, welche, wie der Verfasser dieses, nicht zu seinen Schülern im eigentlichen Sinne des Worts gehören, erkennen mit Dankbarkeit das Viele an, das sie ihm zu danken haben, und ehren ihn von Herzen als ihren Lehrmeister.

Johannes Gerhardus Rijk Acquoy wurde geboren zu Amsterdam am 3. Januar 1829 als Sohn des Jacobus A., eines dortigen Volksschullehrers, und der Maria, geb. van den Berg. Er entstammte einer Familie aus Geldern, die in der letzten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts sich in den südlichen Niederlanden niedergelassen hatte. Sein Urgroßvater kehrte um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gänzlich verarmt in sein Vaterland zurück, ließ sich zunächst in Vianen, dann in Amsterdam nieder und verdiente hier durch Unterrichten sein Brot. Auch dessen Sohn und Enkel widmeten sich dem Unterrichten, und vielleicht hat Acquoy es diesem Umstande zu verdanken, daß er später als ein so vortrefflicher Dozent galt. Eine tüchtige und religiöse Erziehung empfing er von seinen Eltern, deren er später stets mit Pietät — einem der Grundzüge seines Charakters — gedachte. Künstlerisch veranlagt, hat er sich vor allem der Musik gewidmet, in der er den besten Unterricht empfing, den man damals erhalten konnte, nämlich von J. G. Bastiaans, seiner Zeit Hollands bestem Organisten. Später hat Acquoy in mehr als einer aus seiner Hand stammenden Schrift seine große Kenntnis der geistlichen Musik theoretisch und praktisch gezeigt.

Ursprünglich für den Lehrerberuf bestimmt und darin auch anfänglich bereits tätig, wurde in seinem neunzehnten Jahre der Wunsch in ihm lebendig, Pfarrer zu werden. Schon im Jahre 1850 wurde er Student des städtischen Athenaeum Illustre zu Amsterdam. Hier besuchte er zuerst in der literarischen Fakultät die Vorlesungen der Professoren P. J. Veth (später sein Kollege zu Leiden) in Hebräisch und J. C. G. Boot, des bekannten Klassikers, der ihn unter seine „besten Schüler" rechnete. Unter den theologischen Professoren fühlte er sich am meisten angezogen von Abr. des Amorie van der Hoeven und W. Moll. Letzterer hat ihn gänzlich gewonnen für das Studium der niederländischen Kirchengeschichte und sich stets als warmer Freund seines vortrefflichen Schülers gezeigt. Nach einem sehr erfolgreichen Studium promovierte Acquoy am 5. Oktober 1857 zu Leiden (das Amsterdamsche Athenaeum hatte nicht das Recht, Examina abzunehmen und promovieren zu lassen) zum Dr. der Theologie nach der öffentlichen Verteidigung einer Dissertation mit dem Titel: „Gerardi Magni epistolae XIV e codice regio Hagano nunc primum editae et perpetua annotatione, qua melius et ipse et tempora eius cognoscantur, instructae" (Amsterdam 1857). Er gehörte als Student einer Gesellschaft an, die Moll 1853 gegründet hatte zum Studium der Kirchengeschichte, besonders der Kirchengeschichte der Niederlande. An dem seit 1856 durch diese Gesellschaft herausgegebenen „Kalender voor de Protestanten in Nederland" (Amsterdam 1856—1863) arbeitete er auch mit. Den zweiten, dritten und vierten Jahrgang redigierte er

selbst u. a. mit seinem Freunde Rogge. Inzwischen war er, unmittelbar nach seinem Kandidatsexamen in der Theologie, bereits zum Lehrer des Hebräischen am Gymnasium zu Amsterdam berufen worden; aus dieser Stellung wurde er aber 1858 ehrenvoll entlassen, als er seine Vaterstadt verließ. Er hatte nämlich im Oktober 1857 sein Examen fürs Pfarramt gemacht und wurde am 15. Juni 1858 durch seinen Lehrer Moll als Pfarrer in der neu errichteten Gemeinde zu Eerbeek auf der Veluwe eingeführt.

Zwanzig Jahre lang war Acquoy in der niederländisch-reformierten Kirche als Pfarrer wirksam gewesen, zunächst in Eerbeek bis zum 3. März 1861, dann in Koog aan de Zaan bis zum 11. Oktober 1863 und endlich in Zalt-Bommel bis zum 19. Mai 1878, als er infolge seiner Ernennung zum Professor der Theologie der niederländisch-reformierten Kirche zu Leiden sein Amt niederlegte. Von Anfang an war er ein Anhänger der modernen Richtung. Nicht wenig hatte dazu beigetragen die Bekanntschaft und Freundschaft, die ihn schon in den ersten Jahren seiner Studentenzeit mit dem bekannten Amsterdamschen Pfarrer Dr. H. J. Spijker verband, (gest. 8. März 1870, s. die von Acquoy verfaßte Lebensbeschreibung über ihn in den „Levens-berichten der afgestorven medeleden van de Maatsch. der Nederl. Letterkunde te Leiden" Leiden 1871), einem der talentvollsten Vormänner der modernen Theologie, der mit Interesse den jungen Studenten an sich herangezogen hatte und ihm, solange er lebte, „ein Berater, Leiter und Freund" war und blieb. Acquoy ist aber niemals ein einseitiger Moderner oder ein Zelot für diese Richtung gewesen. Das lag nicht in seinem Charakter. Dafür war er ein Mann mit einem zu umfassenden Blick und einem zu weiten Herzen, immer geneigt und imstande, auch bei Nicht-Geistesverwandten das Gute und Wahre zu würdigen. Treffend ist das, was sein Schüler Pijper darüber mitteilt. Nachdem er auf Acquoys Beredsamkeit und die vollen Kirchen, die er zu Zalt-Bommel hatte, hingewiesen hatte, sagt er: „Doch nicht allein Freisinnige unter den Reformierten hörten ihn. Sowohl Orthodoxe als Liberale, sowohl Katholiken und selbst Juden als Protestanten wurden von den ebenso frommen als gelehrten Predigten angezogen. Hier möge hinzugefügt werden, daß er sich mit Recht oder Unrecht für verpflichtet hielt, im Hauptgottesdienst so wenig wie möglich über gewisse dogmatische Fragen etwas zu sagen, das den Anhängern einer entgegengesetzten Auffassung hätte wehtun können. Die Behandlung dieser Fragen fiel der Katechismuspredigt und dem Religionsunterrichte zu. Zu den Hauptottesdiensten wollte er, daß alle zusammen in einer Ergebung und mit einer Dankbarkeit sich zu Gott erheben könnten" (Levensbericht. blz. 301).

Obwohl Acquoy mit Treue seine seelsorgerliche Arbeit verrichtete, setzte er doch mit Eifer seine Studien fort. Kleine Artikel sind von ihm in verschiedenen Zeitschriften erschienen. Von M. Schneckenburgers „Neutestamentliche Zeitgeschichte" verfaßte er eine mit Anmerkungen versehene holländische Uebersetzung (Amsterdam 1863). Im ersten und zweiten Teil der „Geschiedenis der Christelijke Kerk in Nederland, in Tafereelen. Bewerkt door N. Beets e. a. (5 dln Amst. 1864 vv.) schrieb er verschiedene Artikel, u. a. über Ludger; Geert Groote en de broeders en zusters van het gemeene leven; het Klooster en de Kloostervereeniging van Windesheim (deel I, 99—108, 376—418); De doorluchtige school te Amsterdam; De Kweekschool der Romonstranten (deel II, 200—210; 225—244) usw. Aber auch größere Werke, alle fußend auf tüchtigem Quellenstudium, erschienen. Als erstes sein Herman de Ruyter, naar uitgegeven en onuitgegeven authentieke documenten (Hertogenbosch 1870). Darauf: Jan van Venraij (Johannes Ceporinus) en de wording en vestiging der Hervormde gemeente te Zalt-Bommel (Hertogenbosch 1873). Und endlich sein Hauptwerk, das als Antwort auf eine Preisfrage von „het Provinciaal Utrechtsch genootschap van Kunsten en Wetenschapen" mit einer goldenen Medaille gekrönt wurde und dessen erste zwei Teile auf Kosten der Gesellschaft herausgegeben wurden: Het Klooster te Windesheim en zijn invloed (3 dln. Utrecht 1875, 1880). Lange hat es gedauert, bis die wissenschaftlichen Verdienste Acquoys voll anerkannt wurden, dadurch, daß man ihm eine theologische Professur, die er in vollem Maße verdiente, übertrug. Als aber im Jahre 1878, zufolge eines neuen Gesetzes für den Universitätsunterricht von 1876, die Synode der Niederl. Ref. Kirche sechs kirchliche Professoren ernennen mußte, wählte sie auf eine für ihn sehr ehrenvolle Weise Acquoy, um an der Universität Leiden zu unterrichten 1. in Geschichte der Niederländisch-reformierten Kirche und ihrer Dogmen, 2. in biblischer Theologie und 3. in praktischer Theologie. Daneben hatte er die praktischen Übungen zu leiten. Am 28. Mai 1878 trat er dieses Amt an mit einer Rede über „Het nut der beoefening van de Geschiedenis der Hervormde Kerk in Nederland" (Leiden 1878).

Daß Acquoy, der auf dem Gebiet der Kirchengeschichte in Holland facile princeps war und dieser Wissenschaft sein Herz und sein ganzes Leben zum Pfand gegeben hatte, nicht eher Professor wurde, wird wohl überall Befremden erwecken außer in seinem Vaterland. Wohl

wurde wiederholt die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, vor allem von seinem Lehrer Moll, der mehr denn einer zum Urteilen berechtigt war, aber immer wieder überging man ihn aus Nebengründen, und es wurden Personen ernannt, die als Kirchenhistoriker nicht an ihn heranreichten oder wenigstens ihn nicht übertrafen. Als im Jahre 1860 Professor Rist zu Leiden starb, wurde Moll zu seinem Nachfolger ernannt. Dieser nahm nicht an, aber er empfahl Acquoy vertrauensvoll, gewiß, daß mit dessen Ernennung der Universität zu Leiden am besten gedient sei. Aber die Leidener Professoren hielten ihn wohl geeignet für Amsterdam, aber für Leiden für „zu jung" und schlugen deshalb ihren Freund, den Leidener Pfarrer Rauwenhoff (s. XVI, 475) vor, dessen Liebe mehr auf einem anderen als auf kirchengeschichtlichem Gebiete lag, und der 1881 die Kirchengeschichte mit der Religionsphilosophie wechselte, um erstere an niemand anderes zu übertragen als an .... Acquoy. Zu Utrecht wurden 1875, nach dem Rücktritt von Professor B. ter Haar, sowohl der moderne Acquoy als die streng reformierten Rutgers und Kuyper ihrer theologischen Richtung wegen übergangen, und der sechzigjährige Dichter Nic. Beets, einer unserer größten Männer, aber kein Kirchenhistoriker, wurde Professor der Kirchengeschichte; durch die geniale Weise, wie er Ethik dozierte, bekleidete er aber seine Stelle mit hohen Ehren. Und im folgenden Jahre mußte Acquoy, obwohl er zu Groningen von Moll aufs wärmste für den vakanten Lehrstuhl der Kirchengeschichte empfohlen war, wieder seiner Richtung wegen dem neutest. Exegeten J. Cramer weichen, der, als er später zu Utrecht Beets Nachfolger wurde, so schnell wie möglich die Kirchengeschichte an Acquoys Schüler H. G. Kleyn übertrug, um dadurch selbst wieder zu seiner alten Liebe zurückzukehren und an Stelle des zurückgetretenen Professor Doedes die neutest. Exegese zu dozieren. Daß Acquoy 1879 nicht als Molls Nachfolger an der städtischen Universität (dem früheren Athenaeum illustre) zu Amsterdam ernannt wurde, weil man es für wünschenswert erachtete, daß unter all den dortigen Professoren von der modernen Richtung auch ein Orthodoxer sich befände, mag ihm eine Enttäuschung gewesen sein; zu seinem Trost aber wurde der Lehrstuhl in der Kirchengeschichte J. J. van Toorenenbergen (s. XX, 1) übertragen, der als bekannter Historiker seiner völlig würdig war und ihn mit Ehre bekleidet hat.

Als kirchlicher Professor hat Acquoy sich mit ganzem Herzen der treuen Ausübung des ihm übertragenen Amtes gewidmet. Nicht allein hat er die Wissenschaft ausgeübt und seinen Schülern angepriesen, sondern er verstand es auch, ihnen Liebe und Begeisterung für das Pfarramt einzupflanzen, für das sie sich unter seiner besonderen Leitung vorbereiteten. Auch als präadvisierendes Mitglied der Allgemeinen Synode der Niederländisch-reformierten Kirche erfüllte er seine Aufgabe mit Ernst. Davon zeugt sein Reglement op de Kerspelvorming, das er 1879 einreichte, das aber, obwohl es von der Synode von 1880 vorläufig angenommen, doch schließlich verworfen wurde. Aber nicht lange hat er in dieser Stellung der Kirche dienen dürfen. Als J. H. Scholten (s. XVII, 741) 1881 seine Universitätsprofessur abgeben mußte, war Acquoy nicht mehr „zu jung", um in die Fakultät aufgenommen werden zu können. Überdies hatte man gesehen, welch eine Kraft und Begeisterung von ihm ausging. Die Fakultät selbst wünschte, daß er in sie eintreten solle, und als Rauwenhoff sich bereit erklärte, die Kirchengeschichte an Acquoy abzugeben, stellte dieser sich, auf das Ansuchen Scholtens selbst im Namen der Fakultät, für eine Ernennung zu seinem Nachfolger zur Verfügung. Diese erfolgte dann bald, und am 7. Dez. 1881 trat Acquoy seine theologische Professur an der Reichsuniversität Leiden an mit einer Rede über „Kerkgeschiedenis en Geschiedenis van het Christendom" (Leiden 1882). In dem neuen Gesetz über den Universitätsunterricht wurde nämlich nicht mehr von „Kirchengeschichte", sondern von „Geschichte des Christentums" gesprochen, eine Veränderung, die schon früher von Professor Doedes (s. IV, 717) vorgeschlagen war, der Acquoy vollkommen zustimmte. Fortan sollte er also Geschichte des Christentums statt Geschichte der Niederländisch-reformierten Kirche zu dozieren haben. Diese letztere blieb aber seine Liebe und ihr hat er stets noch besonders seine Studien gewidmet. Schon als er noch kirchlicher Professor war, war der Plan in ihm gereift, eine Geschichte der reformierten Kirche in den Niederlanden zu schreiben und mit allem Eifer hat er Jahre hindurch Quellenstoff für dieses Werk gesammelt, dessen Erscheinen man mit großem Interesse und Verlangen entgegensah. Auch entwarf er ein Schema, nach dem eine allgemeine Geschichte des Christentums entstehen sollte. Keines von diesen beiden großen Werken ist jedoch zustande gekommen, für viele eine große Enttäuschung. Acquoy stellte an sich selbst hohe Anforderungen und war nicht zufrieden mit dem, was nicht nach den Quellen selber bearbeitet war. Dazu war er überladen mit allerlei Arbeit. Er war ein bewährter Ratgeber für alle, die Aufklärung wünschten in bezug auf die holländische Kirchengeschichte von ihm, dem Kenner ihrer Quellen und Literatur. Mit der größten Zuvorkommenheit stand er stets allen Fragenden zur Verfügung und half ihnen. Auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst war er wie wenige zu Hause und in Angelegen-

heiten, die sich auf römisch-katholische Hymnologie bezogen, wurde er selbst von römisch-katholischen Gelehrten als Autorität anerkannt. Außerdem widmete er all seine Sorge seinem Unterricht, den er, außer in Geschichte des Christentums, in Dogmengeschichte zu erteilen hatte. Dieser Unterricht war so tüchtig und begeisternd, daß die Kirchengeschichte, insonderheit die niederländische, sehr bald zu den Fächern, die am meisten Anziehungskraft ausübten, gehörte, sodaß unter seiner Leitung eine ganze Anzahl Doktor-Dissertationen über historische Themata geschrieben wurden, ein Umstand, der ihm natürlich auch wieder viel Zeit und Mühe kostete. Hat er selbst in seinem Artikel über Moll (XIII S. 268) die akademischen Dissertationen auf kirchenhistorischem Gebiete genannt, die unter Molls Leitung verfaßt sind, so möge aus der Angabe derer, zu deren Abfassung er selbst den Anstoß gegeben hat, hervorgehen, welch ein Einfluß auf kirchengeschichtlichem Gebiet auch von ihm ausging. So sollen hier also genannt werden: G. J. Brutel de la Riviere, Het leven van Hermannus Moded (Haarlem 1879); P. Jzn. Proost, Jodocus van Lodenstein (Amst. 1880); H. G. Kleyn, Jacobus Baradaeus. de stichter der Syrisch-monophysitische Kerk (Leiden 1882); F. Pijper, Jan Utenhove, zijn leven en zijne werken (Leiden 1883); L. A. van Langeraad, Guido de Bray. Zijn leven en werken (Zierikzee 1884); J. M. J. Hoog, De martelaren der Hervorming in Nederland tot het jaar 1566 (Schiedam 1885); A. J. van 't Hooft, De Theologie van H. Büllinger, in betrekking tot de Nederlandsche reformatie (Leiden 1888); C. J. Niemeyer, De strijd over de leer der praedestinatie in de 9de eeuw (Groningen 1889); J. B. van Loenen, Antiochië in de geschiedenis van het Christendom (Leiden 1891); J. D. de Lind van Wyngaarden, Antonius Walaeus (Leiden 1891); H. W. ter Haar, Jacobus Trigland ('s Grav. 1891); P. A. Klap, Het godsdienstig-zedelijk leven der Christenen gedurende de zes eerste eeuwen volgens de Acta conciliorum (Zierikzee 1892); J. F. Los, Wilhelmus à Brakel (Leiden 1892); H. D. Hellema, Kritische beschouwingen over de keizerlijke verordeningen aangaande de Christenen van Tiberius tot Decius (Leiden 1893); H. Visscher, Guilielmus Amesius, zijn leven en werken (Haarlem 1894); C. D. Sar, Carolus Niellius (Amst. 1896); G. Tjalma, Philips van Marnix. heer van St. Aldegonde (Amst. 1896); J. C. van Ronkel, Het Symbolum van het vierde Lateraansche Concilie (Leiden 1897); W. J. Engelberts, Willem Teellinck (Amst. 1898).

Obwohl also die versprochenen großen Werke ausblieben, so erschien doch während der Jahre seines Professorats genug von seiner Hand, daß man sehen konnte, daß er nicht daran dachte, seine Feder ruhen zu lassen. Zunächst erschien sein Levensbericht van Willem Moll (in dem Jaarboek van de Kon. Akademie van Wetenschappen 1879), dem er, wie wir sahen, auch einen Artikel in dieser Realencyklopädie widmete (Bd XIII, S. 266—268). Ferner gab er heraus: De Kroniek van het fraterhuis te Zwolle, eene bijdrage tot de kennis van het inwendig leven der fraterhuigen (in de Verslagen en Mededeelingen der kon. Akademie v. Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 2 de reeks dl. IX, Amst. 1880, blz. 4—42). Seine außerordentliche Kenntnis der mittelalterlichen geistlichen Poesie und Musik zeigte sich in der Ausgabe von Middeleeuwsche geestelijke liederen en leisen, met eene klavierbegeleiding naar den aard hunner tonen ('s Gravenhage 1888). Die Synode der Niederländisch-reformierten Kirche tat einen guten Griff, als sie ihm 1892 die Revision der im Gebrauch stehenden Psalmweisen übertrug. Noch vor seinem Tode durfte es ihm glücken, diese Arbeit zu vollenden und die Psalmmelodien in ihrer ursprünglichen Form wiederherzustellen, und so erschien Het boek der Psalmen naar de berijming von 1773, met de zangwijzen, naar de eischen der Nederlandsche versmaat ingericht (Amsterdam u. Haarlem 1896). Zwei Jahre vorher hatte er ein kostbares Büchlein herausgegeben, das vom größten Nutzen für künftige Forscher in der Kirchengeschichte war, nämlich seine Handleiding tot de Kerkgeschiedvorsching en Kerkgeschiedschrijving ('s Grav. 1894). Inzwischen hatte er Jahr für Jahr eine Anzahl meist kleinerer Artikel erscheinen lassen in verschiedenen Jahrbüchern und Zeitschriften, meist in Handelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde und in dem von ihm in Verbindung mit H. C. Rogge und Aem. W. Wybrands errichteten Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis. An dieses Archief hat er viel Mühe und Sorgfalt gewandt und, nach Rogge's Zeugnis, „nahm er den Löwenanteil der Redaktion auf seine Rechnung".

Von einer ernsten Krankheit, die ihn 1890 wochenlang ans Krankenbett fesselte, ist Acquoy eigentlich niemals ganz genesen. Seine Kräfte nahmen langsam ab, und zuweilen wurde er gezwungen, monatelang sich aller ernsthafteren Arbeit zu entziehen. Eine Kommission, die von der Synode der Niederländisch-reformierten Kirche 1893 zum Zwecke der Zusammenstellung eines neuen Gesangbuches für den kirchlichen Gebrauch zusammenberufen war, in der auch Verfasser dieses Sitz hatte, wählte Acquoy zu ihrem Vorsitzenden. Er mußte sich aber aus Gesundheitsrücksichten bald zurückziehen. Er fühlte, daß seine Körperkräfte abnahmen. Im November 1895 befiel ihn ein Schlaganfall. Scheinbar erholte er sich. Noch ein Jahr lang

konnte er seine Arbeit verrichten, aber er fühlte den Tod nahen. Am 10. Dez. 1896 hielt er sein letztes Kolleg vor den Weihnachtsferien. Fünf Tage später, am 15. Dezember, machte der Tod noch unerwartet diesem fruchtbaren und reichgesegneten Leben ein Ende. Mit Mut und Ergebung in Gottes Willen hat er sein Leiden ertragen. Schwer geprüft hatte ihn Gott wiederholt. Als Kandidat hatte er 1856 seine Braut durch den Tod verloren. Seine Probepredigt, die er kurz darauf hielt, legte Zeugnis ab von dem, was in seiner Seele lebte. Sie hatte zum Text: Römer 8, 28a: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen". 1862 vermählte er sich mit Alida Regina Margaretha Schreiner, der Schwester seiner verstorbenen Braut. Aus dieser Ehe gingen 2 Kinder hervor. Sein einziges Töchterchen verlor er durch den Tod und nach fünf glücklichen Ehejahren mußte er auch seine Gattin nach einem langen Siechtum sterben sehen. Dreißig Jahre hat er dann noch als Witwer gelebt.

Acquoy hat sich der Achtung aller, die ihn kannten, und der Liebe und Verehrung seiner Schüler erfreuen dürfen. Er arbeitete begeisternd, hatte seine Schüler lieb und suchte in allen Dingen ihren Vorteil. Sein weites Herz umfaßte sie mit all ihren Bedürfnissen, ohne daß er jemals einen Unterschied machte um ihrer Richtung willen. Er verlangte aber von ihnen Ehrlichkeit, weil er selbst durch und durch ehrlich war. Das zeigte sich auch in seinem Unterricht und seinem Studium. Für wahre Frömmigkeit, wo sie auch zu finden war, hatte er ein offenes Auge. Obwohl er selbst der modernen Richtung von Herzen zugetan war, hatte er doch auch viel Sympathie für die Prinzipien der Reformierten und wußte sie sehr hoch zu schätzen. So hat er auch auf dem Gebiet der heutigen reformierten Bewegung seinen Einfluß geltend gemacht und aus seiner Schule sind Männer ausgesprochen strengreformierter Richtung hervorgegangen, von denen ich hier nur nennen will meinen Vorgänger als Professor der Kirchengeschichte in Utrecht, den verstorbenen Dr. H. G. Kleyn (s. d. Art.), und meinen jetzigen Kollegen hier, Professor Dr. H. Visscher.

Acquoy hat ebenso wie sein Lehrer Moll Schule gemacht, und die Forschung, insonderheit der niederländischen Kirchengeschichte, hat ihm viel zu verdanken. Er war ein Mann von hoher wissenschaftlicher Bildung und umfassendem Wissen, mit zäher Ausdauer, unerschöpflicher Geduld und außergewöhnlichem Scharfsinn, mit einer Anlage für die Kunst auch in seinem Stil, in allem wahrheitsliebend, frei von aller Tendenz, stets nach Objektivität strebend, erfüllt von dem Wunsche, etwas zu würdigen. Stets auf Quellenstudium dringend und darin selbst mit aller Sorgfalt vorgehend, beseelt von der Leidenschaft nach der Wirklichkeit und begabt mit einem reichen Vorstellungsvermögen, um sich zu versetzen in das Leben von Zeiten und Personen und in den Gedankenkreis auch von Andersdenkenden, besaß er daneben außerordentliche Gaben als Dozent. Er war beredt, feurig, dann und wann humorvoll und vor allen Dingen klar in seiner Vorstellungsweise. Solch ein Mann konnte und mußte Kirchenhistoriker heranbilden. Und was er selbst von Moll bezeugte (RE³ XIII, 268), darf mit vollem Recht auch von ihm gesagt werden, daß er war „ein durchaus braver und liebenswürdiger Mann".

S. D. van Veen.

Acta martyrum und Acta sanctorum. — Über den Märtyrer-Titel s. F. Kattenbusch in ZntWIV, 1903, 111—127, H. Delehaye, Sanctus, Anal. Boll. XXVIII, 1909, 195—200; Chrysostomus in ep. ad Col. hom. VIII will ein Kind, das unter Verzicht auf Zaubermittel stirbt, unter die Märtyrer rechnen. Besonders im Bilderstreit wird der Märtyrergedanke wieder lebendig. Erst nachher beginnt die saubere Scheidung zwischen Märtyrer und Bekenner.

Für die älteren Martyrien jetzt die Ausgaben von O. von Gebhardt, Acta martyrum selecta, Berlin 1902 und R. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten (Krügers Sammlung II 2) 1901. Einzelne Martyrien außer in den Anal. Boll. in der vatic. Sammlung Studi e testi von M. Vatasso, A. Flaminio u. a., Rom 1900 ff. und in Léon Clugnet, Bibliothèque Hagiographique Orientale, Paris 1903 ff. (nicht zu verwechseln mit dem gleich zu nennenden bibliographischen Hilfsmittel der Bollandisten). Beispiele orientalischer Martyrien in griechischer Überlieferung: H. Delehaye, Les martyrs persans PO II 4, 1905; O. von Gebhardt (†), Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos TU 37, 2, 1911. Die vollständigste Übersicht über die Ausgaben, früher bei Pottharst, Bibl. hist. medii aevi ² II (1896) 1131—1646, bietet jetzt die von den Bollandisten herausgegebene Bibliotheca hagiographica graeca 1895 (³ stark verm. 1909), latina 1898—1901, orientalis 1910. Außer den Berichten der Anal. Boll. und dem von den Beuroner Benediktinern L. Helmling, neuerdings H. Bihlmeyer bearbeiteten Hagiographischen Jahresbericht (seit 1900) sind die Hagiographica von Dom C. F. Butler im JThSt (1900 ff.) zu beachten.

A. Ehrhard, Die griechischen Martyrien 1907. Zur Sache: G. Heinrici, Das altchristliche Märtyrertum 1902, 14—42. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, herausg. v. G. Anrich 1904; dazu die Art. Heilige Bd VII S. 554—559, Legende Bd. XI S. 345—349, Märtyrer Bd XII S. 48—52 samt den Nachträgen dazu. P. Allard, Dix leçons sur le martyre 1906. Th. Klette, Der Proceß und die Acta S. Apollonii TU XV 2 1897; Die Christen-Katastrophe unter Nero, 1907. J. Geffken, Die Acta Apollonii, NGG 1904, 3, 262—274; Zwei griechische Apologeten 1907, 246 ff; Die christlichen Martyrien, Hermes XLV, 1910, 481—505; R. Reitzenstein, NGG 1907, 326. A. Harnack, TLZ 1904, 2464 ff.; das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungs-Akten in der Kirche SBB 1910, 106—125.

Ein geistreicher, aber leider unzureichender Versuch, chronologische Ordnung in die Masse der jüngeren Martyrien zu bringen: Dufourcq, Les Gesta martyrum romains, Paris 1900—1910. Von prinzipieller Bedeutung ist der besonders zwischen Geffken und Harnack ausgefochtene Streit über den Quellenwert der alten Märtyrer-Akten: während einerseits der literarische Charakter und die apologetische Tendenz der uns vorliegenden Texte anerkannt werden muß, ist doch daran festzuhalten, daß damit die Martyrien selbst nicht aus der Wirklichkeit verschwinden. Der Gebrauch apologetischer Gemeinplätze seitens der Christen vor Gericht kann auch den Tatsachen entsprechen: den rechten Maßstab zur Beurteilung der Glaubwürdigkeit gibt der Vergleich mit den jüngeren fiktiven Martyrien und den jüngeren Umarbeitungen alter Texte.

Analog ist die zwischen Krusch und katholischen Forschern geführte Kontroverse über den Quellenwert der Heiligenviten der Merowingerzeit.

MG. SS. rer. Merov. 3—5 Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot ed. B. Krusch 1896—1910, dazu B. Krusch im NA XXIV 1899 131 ff. 535 ff. C. Narbey, Supplément aux Acta Sanctorum pour les vies des Saints de l'époque Mérovingienne 1900. Auch die Anecdota Oxoniensia, mediaev. ser. I 5 enthalten Lifs of saints.

Für die Hagiographie der griechischen Kirche ist grundlegend H. Delehaye's Ausgabe des Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae in AS, Propylaeum mens. Nov. 1902, dazu GgA 1905, 544—574; das sog. Basilianum jetzt in photogr. Reproduktion des cod. Vat. 1613 in Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi 8, 1907. W. Hengstenberg, Das griech. Januar-Menologion (J. D. München), 1910. M. J. Gedeon, *Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον*, Konstantinopel 1897. Für die lateinischen Sammlungen: H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert (NGG NF III 3) 1900; Dom H. Quentin, Les martyrologes historiques du moyen-âge, 1908. Von P. Bedjans syrischen Acta martyrum et sanctorum ist 1896 ein 6., 1897 ein 7. Band erschienen. Das Synaxarium alexandrinum hat J. Forget im Corp. Scr. Orient. Christ., Script. arab. ser. III. Tom XVIII 1905 herausgegeben; in derselben Sammlung sind koptische Märtyrer-Akten von Balestri und Hyvernat, Paris 1908, aethiopische von Rossini 1903 und von Pereira 1907 übersetzt; s. auch W. E. Crum, Hagiographica from Leipzig MSS. Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1907, 289ff. 301 ff., Barsauma the Nacked, ebd. 135 ff. Einzelne Viten in Revue de l'Orient Chrétien 1896 ff. und in Baumstarks Oriens christianus 1902 ff.

Wichtig ist die (neuerdings wieder durchgesetzte) Unterscheidung zwischen Menologien und Menäen: jenes nach Monaten geordnete Sammlungen von Martyrien und Heiligenleben, die keineswegs alle Tage des Jahres umfassen und höchstens einen Text für den Tag bieten: hier heben sich die zahlreichen vormetaphrastischen Sammlungen durch ihre endlose Verschiedenheit scharf von den ziemlich einheitlich überlieferten metaphrastischen ab; — dieses Auszüge, die größtmögliche Vollständigkeit erstreben, für jeden Tag einen, oft mehrere Heilige häufend: sie kommen auf Grundlage der älteren kalenderartigen Synaxare seit der Zeit Leos des Weisen (886—911) in Aufnahme.

Das Riesenwerk der Acta Sanctorum ist jetzt bis zum 63. Bande fortgeschritten (1910, Nov. III.,5—8. Nov.). Die Benediktiner von Solesmes haben einen Neudruck des so wichtigen, aber ebenso selten gewordenen Sanctuarium des Mombritius veranstaltet (1910, 2. Bd). Die Verbreitung hagiographischer Interessen zeigt sich besonders darin, daß neuerdings statt der Spezialsammlungen einzelner Orden solche von lokalem Charakter auftreten, so: C. Plummer, Vitae sanctorum Hiberniae, Oxf. 1910. Cl. Gertz, Vitae sanctorum Danorum, Kopenh. 1909. J. A. F. Kronenburg, Neerlands heiligen in de middeleeuwen 1900, und in later eeuwen 1901. E. A. Pigeon, Vies des saints du diocèse de Coutances et Avranches 1897/98. Cerf, Vie des saints du diocèse de Reims (2 vol.) 1898.

Die Scotish Text Society hat 3 Bände Legends of Saints (Reimlegenden) herausgegeben.

In England erscheint, noch von Kard. Newman angeregt, eine Sammlung: Lifes of English Saints (seit 1896?); populär unkritisch ist die französische Sammlung: Les Saints (vgl. H. Schrörs in Lit. Rundsch. f. d. kath. Deutschl. 1904). J. Kösel, Kempten, hat eine „Sammlung illustrierter Heiligenleben" (im Stil der Velhagenschen Künstlermonographien!) 1904 mit einer Biographie Kaiser Heinrichs II. von H. Günter eröffnet. **v. Dobschütz.**

Adalbert v. Hamburg. — H. v. Schubert, Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins 1. Bd. Kiel 1907, S. 81 ff. — H. Holmquist, Medeltidens Kyrkohistoria. Upsala 1910, S. 166 ff. **Hauck.**

Adalbert von Prag. — Zur. Passio Adalb. vgl. R. F. Kaindl in der Dtsch. Z. f. GW IX 1893, S. 103 ff. Das Jubiläum Adalberts i. J. 1897 hat Anlaß zum Erscheinen einer größeren Anzahl von Schriften über den tschechischen Heiligen gegeben. Von bleibendem Werte ist das Buch von H. G. Voigt, Adalbert von Prag. Ein Beitrag z. Gesch. der Kirche u. des Mönchtums im 10. Jahrh. Berlin 1898. Man vgl. außerdem Kaindl, Mt. d. Inst. f. Öst. GF. XIX, S. 535 u. XX, S. 641, und das, was ich KG Deutschlands III³ S. 1041 f. bemerkte. In zwei weiteren Untersuchungen: Der Verf. d. röm. Vita des h. Adalbert. Eine Untersuchung mit Anmerkungen über die anderen ältesten Schriften über Adalbert, sowie einige strittige Punkte seiner Geschichte, Prag 1904 (aus den SB der böhm. Gesellsch. der Wissenschaften), und Der Missionsversuch Adalberts von Prag in Preußen, Königsberg 1901, bespricht Voigt wichtige Einzelfragen. Er hält an der vollen Glaubwürdigkeit der alten Biographien Adalberts fest und bestimmt seinen Todestag auf den 23. April 997. Die Vita Adalb. Bruns v. Querfurt ist von A. Kolberg neu herausgegeben, Kolberg 1904. **Hauck.**

Adaldag, Erzbischof v. Hamburg-Bremen. — Zu den auf Adaldag zurückgehenden Fälschungen ist die Untersuchung von Tangl in den Mt. d. Instit. f. österr. Geschichtsforsch. Bd 18, S. 53 ff. über die Urkunden Karls d. Gr. für Bremen u. Verden zu vergleichen. Er weist nach, daß die Fälschung der angeblichen Stiftungsurkunde Bremens, M. G. Dipl. Karol. I. S. 344 Nr. 245 v. 14. Juli 788 höchst wahrscheinlich auf Adaldag zurückgeht. Derselbe fälschte, um die Ansprüche Bruns von Köln auf den Rückfall Bremens an die Kölner Erzdiözese abzuschneiden. Zur Literatur ist nachzutragen: Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III³ 1906, S. 91 ff. u. H. v. Schubert, Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins I, 1907, S. 56 ff. **Hauck.**

Adalgar, Erzbischof von Hamburg-Bremen. — Zu den Fälschungen der Hamburger Kirche gehört der angebliche Stiftungsbrief Ludwigs d. Fr. für das Hamburger Erzbistum, Hamb. UB. I, S. 10, Nr. 8. Die Fälschung ist längst erkannt. In seiner wichtigen Untersuchung über die älteren Papsturkunden des Erzbistums Hamburg, Hamburg u. Leipzig 1909 macht F. Curschmann wahrscheinlich, daß die Fälschung älter ist, als man bisher annahm: sie gehört vermutlich dem EB. Adalgar, S. 122. Zur Literatur ist nachzutragen H. v. Schubert, Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins I, S. 48 f. **Hauck.**

Adalhard u. Wala. — Radberts Biographie Walas, das Epitaphium Arsenii, ist von E. Dümmler in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1890 neu herausgegeben. Man vgl. über die Schrift E. Rodenberg, Die Vita Walae als historische Quelle, Göttingen 1877. Auch die S. 158, 2 erwähnten Statuten von Corbie liegen in neuer Ausgabe vor: von L. Levillain in Moyen âge, 2. ser. IV, S. 333 ff. Levillain zeigt, daß wir den ursprünglichen Text nicht besitzen, sondern nur drei zu verschiedener Zeit erweiterte Rezensionen. Über Handschriften, die auf Befehl Adalhards hergestellt wurden s. Manitius, Gesch. d. lat. Literatur des MA. I, S. 407, u. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 7. Aufl., S. 300 Anm. 1. Zu der S. 158, 3 erwähnten Schrift de ordine palatii ist zu bemerken, daß dieselbe nicht erhalten ist; wir wissen aber, daß Hinkmar sie in seiner Schrift Ad proceres regni c. 13—36 exzerpierte. **Hauck.**

Adam. — S. 159 Z. 34 l. עָבַר st. עָבֵר.

Adam v. Bremen. — Ph. W. Kohlmann, Adam v. Bremen. Ein Beitrag z. mittelalterlichen Textkritik und Kosmographie. Leipzig 1908. H. Krabbo, Nordeuropa in d. Vorstellung Adams v. Bremen, Hans. Geschichtsbl. 1909, 1. Hft. **Hauck.**

Adamnanus. — Eine kritische Ausgabe der Schrift de locis sanctis von P. Geyer ist in den Itinera Hierosolymitana s. IV—VIII des CSEL 39. Bd, S. 221 ff. 1898 erschienen.

Die von Hahn im Art. Adamnan S. 166, 30 angeführte Abhandlung von P. Geyer hat in desselben Erlanger Programm v. 1898 eine Fortsetzung gefunden. Er behandelt hier die handschriftliche Überlieferung der Schrift de locis sanctis. Die Vision A.'s (s. S. 166, 50 ff.) ist, wie hier nachgetragen werden mag, von E. Windisch, Irische Texte, Leipzig 1880, S. 165—196 herausgegeben. Über sie handelt C. S. Boswell, Irish precursor of Dante. A Study on the vision of heaven and hell ascribed to the Eighth century Irish S. Adamnan with translation. London 1908. Endlich ist zu verweisen auf M. Manitius, Gesch. d. latein. Literatur des MA. I. München 1911, S. 236—239. **Hauck.**

Adelmann. — K. Hampe hat N.A. XXII, S. 373 f. einen in einer Handschrift des britischen Museums erhaltenen und bei Martène Ampl. Coll. I, S. 357 gedruckten Brief für Adelmann in Anspruch genommen. Der Brief ist an einen Erzbischof H. gerichtet und der Schreiber bezeichnet sich als A., inquilinus civis ex urbe Spirae. Der Schreiber führt Beschwerde darüber, daß manche Bischöfe, und zwar anerkannt tüchtige, am Schluß ihrer Predigten das Volk auffordern, manus sursum levare et peccata sua confiteri. Quo facto confestim absolutionem et remissionem eorum omnium illis tribuunt, tanta facilitate, quanta forsitan de pecunia propria obolos tres nollent cuique relaxare. Sein Einwand ist, daß diese Gewohnheit nicht durch die Autorität der Väter gestützt werde, und daß sie bedenklich sei, da sie zur mortifera securitas führe. Er hofft, daß der EB. diese „Häresie" unterdrücken werde. Da Adelmann sich eine Zeitlang in Speier aufhielt, und da in jener Handschrift einige Verse von ihm enthalten sind, so betrachtet Hampe Adelmann für den Verfasser. Ich bin gegen seine Annahme bedenklich, da sich nicht absehen läßt, wie ein Kleriker von Speier in einer kirchlichen Angelegenheit sich an den Kölner EB. wenden konnte. Klagen von Speier gehörten nach Mainz. Auch die Anschauungen des Speierer Briefs scheinen mir mit denen Adelmanns nicht zu harmonieren. Adelmann bespricht in seinem Briefe an Berengar, S. 12, die Frage, ob ein anderer Mensch als Christus, der zugleich Gott war, Brot u. Wein in Leib und Blut wandeln könne, und antwortet: caeteris, qui hoc non sint, impossibile esse. Aber er kommt über diese Schwierigkeit hinweg, indem er erinnert, per ministerium humanum Christum ipsum operari. Er behauptet demgemäß: Ipse igitur cum hominibus manens et homines baptizat per homines et consecrat quidquid per homines consecratur, S. 14. Dagegen erklärt sich der Verfasser des Speierer Briefs mit großem Eifer gegen die Absolutionsform: Ego dimitto peccata tua. Sie sei blasphemisch. Dem Priester stehe nur zu: ut, quod ante tribunal divini examinis de actibus humanis invisibiliter decernitur, hoc ipse . . visibile quadam specie exsequatur. Hampe findet beide Anschauungen verwandt. Jedoch ist, wie mich dünkt, die Anschauung über das Verhältnis des priesterlichen Wirkens zu dem Christi hier und dort so verschieden, daß es höchst unwahrscheinlich ist, daß die beiden Briefe von einem Verfasser stammen. Und ist ein inquilinus civis ex urbe Spirae ein in Speier weilender Fremder und nicht vielmehr ein außerhalb Speiers befindlicher Speierer?

Hauck.

Adiaphora. — S. 173 Z. 37 l. über st. oder.
S. 173 Z. 38 setze nach „Bedürfnis" ein Komma.
S. 175 Z. 42 l. Wernsdorf st. Warnsdorf.
S. 176 Z. 19 l. Sachsse st. Sachse.
S. 178 Z. 8 l. nun st. nur.
S. 178 Z. 45 l. Kähler st. Köhler.

Ado. — Eine sorgfältige Untersuchung über das Leben Ados verdanken wir W. Kremers, Ado v. Vienne I. Bonner Dissert. 1911. Danach ist die italienische Reise u. die Freundschaft mit Claudius von Turin zu streichen. Ado kam zwischen 840 und 853 von Ferrières nach Prüm und begab sich von da nach Lyon, wo er 859 oder 860 zum Erzbischof gewählt wurde. Über die Chronik Ados ist auf Wattenbach, Geschichtsquellen I ⁷ 1904, S. 240 zu verweisen. Über das Martyrologium und seine Vorgänger handelt H. Quentin in seinem vorzüglichen Werk Les martyrologes historiques. Paris 1908. Danach beruht es auf den Arbeiten des Florus von Lyon. **Hauck.**

Adoptianismus. — Die Unsicherheit in der Datierung der römischen Synode gegen den Adoptianismus, S. 182, 23 f., ist von Sägmüller durch die Entdeckung eines Fragments des Synodalprotokolls gehoben, ThQS 1894, S. 296 ff. Die Synode fand am 23. Oktober 798 in der Petrskirche statt. Bezüglich des Datums der Aachener Synode, S. 182, 27 f., verweise ich auf das oben S. 1, 6 ff. bei Aachener Synoden Gesagte. Das richtige Datum ist Juni 800. Die Akten der drei in Betracht kommenden Synoden findet man jetzt in den

M. G., Concilia II: Frankfurt, 794, S. 110 ff., Rom, 798, S. 203 f. Aachen, 800, S. 220. Der Libellus sacrosyllabus der italienischen Bischöfe zu Frankfurt. S. 182, 3 ist in zwei verschiedenen Rezensionen erhalten; das gegenseitige Verhältnis derselben hat Werminghoff N. A. XXVI S. 559 ff. untersucht. Er zeigt, daß die längere Rezension die offizielle ist. In der kürzeren sieht er eine später von Paulin veranstaltete Ausgabe. **Hauck.**

Adso. — E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die tiburt. Sibylle. Halle 1898. Hier die Epist. ad Gerbergam reginam de ortu et tempore antichristi. **Hauck.**

Advent. — S. 189 Z. 20 füge nach auch ein: auf.

Adventisten. — In dem größten Verlagshause, das die Siebenten-Tag-Adventisten in Europa haben, der „Internationalen Traktatgesellschaft" in Hamburg (Grindelberg 15a), ist inzwischen das Buch von Longhborough, die ausgiebigste Quelle über die Geschichte der Sekte, auch deutsch erschienen: Entstehung und Fortschritt der Siebenten-Tag-Adventisten, die darin geoffenbarte Hand Gottes und eine kurze Schilderung der Advent-Bewegung von 1831—1844, durch einen Nachtrag vervollständigt bis 1903 (384 S. mit 60 Illustrationen, geb. 3 M.). Andrews's „Geschichte des Sabbats und des ersten Wochentags", ein für die Siebenten-Tag-Adventisten nicht minder charakteristisches Buch, wird, neu bearbeitet von dem rührigen „Vorsitzenden des Europäischen Missionsausschusses" L. R. Conradi, gegenwärtig englisch (in Washington) und deutsch (in Hamburg) neu aufgelegt (ca. 800 S., M. 5). Zu den in Hamburg zweimal monatlich erscheinenden deutschen Zeitschriften („Herold der Wahrheit" und „Zions-Wächter") sind hinzugekommen: „Zeichen der Zeit" (halbmonatlich), „Gute Gesundheit" (monatlich), „Unser kleiner Freund" (monatlich, für Kinder), „Der Protestant" (vierteljährlich), „Der Erzieher" (vierteljährlich). — Beachtenswert für die Praxis ist das Büchlein eines früheren Reisepredigers der Adventisten vom siebenten Tage: Carl Müller, Was haben wir von den Adventisten zu halten? Mit einem Vorwort von D. Bornemann, Calw u. Stuttgart 1910.

Nur über die für Deutschland wichtigen „Siebenten-Tag-Adventisten" sei hier ein weiterführender Nachtrag gegeben. Für die Lebendigkeit, die Stärke und die Opferfreudigkeit, die eine religiöse Bewegung noch heute haben kann, zugleich freilich auch für das große Maß von Urteilslosigkeit und theologischer Rückständigkeit, das noch heute mit ernster Frömmigkeit sich verträgt, gibt es kaum ein deutlicheres Zeugnis als das Wachstum dieser, große Opfer von ihren Mitgliedern verlangenden Sekte. Seit 1895 (I, 195, 42 ff.) hat sich die Mitgliederzahl mehr als verdoppelt, das Vermögen der Sekte in staunenerregender Weise vermehrt, die Verfassung hat sich konsolidiert, die Zahl der Zeitschriften und der „Sanitorien" ist in überraschendem Maße gewachsen. Die Stärke der Sekte ist ihre pekuniäre Leistungsfähigkeit: ihre finanzielle Grundlage ist das freiwillige Zehntensystem, und zu den Zehnten kommen noch regelmäßige „Hebeopfer" ausschließlich für die Missionen hinzu. Sobald sich eine genügende Anzahl von Gläubigen findet, organisiert man „Gemeinden" (gegenwärtig sind ihrer mehr als 3000), die unbesoldete Gemeindebeamten haben („Älteste", „Diener", „Schatzmeister" usw.). Wo hinreichende Mittel da sind, um das Gebiet mit Predigern zu versehen, werden die Gemeinden zu „Vereinigungen" (conferences) verbunden, die an einem Vereinigungs-Ausschuß und an einer jährlichen Konferenz ihre Verwaltungsorgane haben und eine gemeinsame Zehntenkasse besitzen, aus der die Prediger besoldet werden. Die noch nicht zu Vereinigungen verbundenen Gemeinden bilden die „Missionsfelder". Die Statistik für 1910 (The Review and Herald, Takoma-Park-Station, Washington, 24. August 1911) zählt 106 Konferenzen und 87 Missionsfelder. Die Vereinigungen sind zu Unionen (Union-conferences; 1910: 23) verbunden, deren Vertretung alle zwei Jahre tagt. Die Vorsteher der Unionen sind kraft ihres Amtes Mitglieder des Ausschusses der von den Unionen beschickten, alle vier Jahre tagenden Generalkonferenz. Der über die Erde zerstreute Generalkonferenzausschuß kann für einzelne Gebiete durch seine dort stationierten Mitglieder Beschluß fassen. Der Hauptsitz ist in Takama-Park bei Washington in Nordamerika, der Hauptsitz für Europa und auch größere Teile Asiens und Afrikas befindet sich in Hamburg (Grindelberg 15a). Die Gesamtzahl der zur Sekte gehörigen Mitglieder (Sabbath-Keepers) wird für 1910 auf 104 526 angegeben, der jährliche Zehnte auf 1 338 689,65 Dollars (d. i. mehr als 5 354 758 M.), die Höhe der Missionsbeiträge auf 458 943,70 Dollars (d. i. mehr als 1 835 774 M.), der Wert der Kirchen- und Schulgebäude auf 1 836 277,97 Dollars (d. i. mehr als 7 345 111 M.). Die Sekte hat jetzt 28 Verlagshäuser mit 610 Beamten und

gibt 126 Zeitschriften in 67 Sprachen heraus. Sie unterhielt im Jahre 1910 nicht weniger als 74 „Sanitorien", 594 Volksschulen und 86 höhere Schulen. — Eine bis zum 30. September 1911 reichende Statistik für die (ausländische Missionsgebiete mit umfassende) west- und ostdeutsche Union gibt der „Zions-Wächter" vom 6. November 1911. In Deutschland gibt es nach dieser Statistik 10134 Siebenten-Tag-Adventisten. Groß-Berlin weist mit 771 die größte Mitgliederzahl auf, Hamburg-Altona 289, Frankfurt a. M. 160, Nürnberg 142. Die Missionsschule für beide deutsche Unionen, zurzeit auch für die russische, befindet sich in Friedensau in der Nähe von Magdeburg (Missionsbericht der europäischen Abteilung 1910, S. 20; Quelle auch für das folgende). „In zehn Jahren hat sich hier inmitten des Fichtenwaldes eine Siebenten-Tag-Adventisten-Kolonie gebildet (30. Sept. 1911: 348 Gemeindemitglieder). In der Schule werden etwa 200 ‚Missionszöglinge' aus Deutschland, Österreich-Ungarn, der Schweiz, Holland und den Balkanstaaten unterrichtet; auch besteht eine russische Abteilung, in der 25 Schüler den vollen Unterricht in Russisch erhalten. Um auch Krankenpfleger und -schwestern ausbilden zu können, wurde hier ein Sanatorium gegründet für 70 Patienten und ein Altersheim für ebensoviele Insassen. Als Industriezweig ist hier eine Nahrungsmittelfabrik, eine Mühle, eine Tischlerei, eine Schlosserei usw. Im ganzen gehören etwa 200 Morgen Land hierzu, woran ein Teil zu Obst- und Gartenanlagen verwandt wird". **Loofs.**

Advocatus ecclesiae. — F. v. Wickede, Die Vogtei in den geistlichen Stiftern des fränkischen Reichs bis zum Aussterben der Karolinger. Leipzig Dissert. 1886. — A. Heilmann, Die Klostervogtei im rechtsrheinischen Teil d. Diözese Konstanz bis z. Mitte des 13. Jahrhunderts. Köln 1908. — A. Pischek, Die Vogteigerichtsbarkeit süddeutscher Klöster während des früheren MA. Tüb. Diss. 1907. **Hauck.**

Ägypten, das alte. — S. 205 Z. 34 l. ertragende st. übertragende.
S. 205 Z. 40 l. dieser st. diesen.

Älfred d. Gr. — Die sämtlichen Werke Älfreds sind in 3 Bänden in Oxford 1852—53 herausgegeben. Neue Ausgabe: des Boethius v. W. J. Sedgefield, Oxford 1899—1900; des Beda v. J. Schipper (Bibliothek der angelsächsischen Prosa IV, 1) Leipzig 1897—99; der Soliloquien von H. L. Hargrove, Neu York 1902. Auch des Asserius Menev. Schrift De rebus gestis Aelfredi liegt in neuer Ausgabe v. W. H. Stevenson, Oxford 1904 vor. Ein Auszug in den M. G. SS. XIII, S. 120 ff. von R. Pauli. **Hauck.**

Älteste in Israel. — S. 225 Z. 34 l. 1 Sa st. Isa.

Äneas von Gaza. — Zur Literatur füge hinzu: G. Schalkhausser, A. v. G. als Philosoph Diss. Erlang., 1898; Dem. Russos, *Τρεῖς Γαζαῖοι*, Diss. Erlang., 1898; Stan. Sikorski, De Aen. Gazaeo, Diss. Bresl. (Bresl. Philol. Abhdl. 9, 5), 1908. Sikorski führt den Nachweis, daß Ä. im Theophrast nicht aus Nemesius geschöpft hat, sondern beide aus gemeinsamer Quelle. **G. Krüger.**

Äneas v. Paris. — Der Brief an die catholicae fidei cultores, der die Schrift gegen die Griechen einleitet, ist jetzt auch in der M. G. Epist. VI, S. 171 ff. Nr. 22 abgedruckt. — Vgl. Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA. I, München 1911, S. 416. **Hauck.**

Äpinus. — S. 228 Z. 59 l. Seckendorf st. Seckendorf.

Ätheria, Pilgerin, s. Silvia Aquitana.

Afra. — Kaum eine zweite Legende hat seit dem Erscheinen des 1. Bandes dieser Enzyklopädie die Aufmerksamkeit so sehr auf sich gezogen, wie die der Augsburger Heiligen. Zunächst brachten die M. G. im 3. Band der Script. rerum Meroving. eine neue Ausgabe der Conversio et passio Afrae von Br. Krusch. Die Kritik, die er an den Akten übte und die ihn zu der Annahme führte, daß sie ein Erzeugnis der Karolingerzeit seien, rief den Widerspruch von Duchesne und Sepp hervor. Der erstere suchte zu erweisen, daß der Kern der Akten um 400 entstanden sei (Bullet. crit. 1897, S. 301 ff.), auch der letztere hielt an der Glaubwürdigkeit und dem hohen Alter der passio (s. S. 233, 51) fest (Beil. z. Augsb. Postzeitg. 1897, S. 449, 1898 S. 457). Beiden gegenüber behauptete Krusch seinen Standpunkt, N. A. XXIV, S. 289 ff. Mt. d. Inst. f. österr. G. XXI, S. 1 ff. Einige Jahre später, 1905 wurde von Narbey aus einer Pariser Handschrift eine kürzere Rezension der passio bekannt

gemacht, Supplem. zu den Acta Sanct. II, S. 365; auf eine verwandte Rezension in einem Salzb. Legendar machte Vielhaber, Anal. Bolland. XXVI 1907, S. 58 ff. aufmerksam. Diesen Text gab Krusch unter Benützung weiterer Handschriften im N. A. XXXIII 1908, S. 47—52 heraus. Vgl. auch Sepp, Ein neuer Text der Afralegende in d. Stud. u. Mitt. aus dem Bened. u. Cisterz. Orden XXIX, Heft 1. Im nächsten Jahre folgte eine ganz unerwartete Entdeckung. Schon i. J. 1874 hatten die Mechitaristen in einer Sammlung armenischer Martyrien und Homilien einen armenischen Text der Akten der Afra herausgegeben. Damals hatte ihn niemand beachtet, jetzt aber machte Goussen in seinen Beiträgen zur Hagiologie (Theologie u. Glaube 1909, S. 791 ff.) auf ihn aufmerksam. War etwa hiermit eine Übersetzung der ältesten Textgestalt gefunden? Die Gegensätze in der Beurteilung der Akten der Afra sind durch die neuen Entdeckungen nicht ausgeglichen worden. Darüber besteht allerdings kaum eine Meinungsverschiedenheit, daß die armenische Version wertlos ist: sie ist mittelalterlich); auch darin ist man einig, daß in der kürzeren Rezension manche Anstöße wegfallen, die die längere bietet; vgl. Krusch, N. A. XXXIII, S. 41. Aber Krusch hat, wie ich glaube mit Recht, seinen Ansatz für die Entstehung der Legende gleichwohl nicht aufgegeben, während Vielhaber annimmt, daß wir jetzt im wesentlichen die authentischen Akten besitzen. Entscheidend ist die Abhängigkeit der passio vom Martyrologium Hieronymianum: sie kann demnach nicht älter sein als das 7. Jahrhundert. Man vgl. zu allen diesen Fragen die sorgfältige Untersuchung von A. Bigelmair, Die Afralegende, im Arch. für die Geschichte des Hochstifts Augsburg I, 1910. **Hauck.**

Afrika. — S. 233 Z. 55 l. Mission unter den Heiden, katholische st. Propaganda.

Agapet II., Papst. — Die Urkunde Agapets II. v. 2. Jan. 948 für Adaldag von Hamburg ist im Zusammenhang mit den übrigen älteren Papsturkunden Hamburgs von F. Curschmann einer neuen Untersuchung unterzogen worden: Die ält. Papsturk. des EB. Hamburg, Hamburg und Leipzig 1909, S. 66 ff. (Der Text S. 40 f.) Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Urkunde an zwei Stellen interpoliert sei, sonst aber sei der Text „sachlich sicher und in allem Wesentlichen auch formal, getreu und zuverlässig überliefert". **Hauck.**

Agnellus. — Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA. I. München 1911, S. 712 ff. **Hauck.**

Agnes. — P. Franchi de' Cavalieri, S. Agnese nella tradizione e nella legenda RQ, 10. Suppl. Heft, 1899: treffliche kritische Analyse der Legendenentwicklung und des Einflusses, den die antike Dichtung auf deren rhetorische Gestaltung gewonnen hat. D. Bartolini, Gli atti del martirio della . . s. Agnese 1858; (E. Bongiorni), La vergine e martire romana sant'Agnese 1897; vgl. Bibl. hag. gr. ² 7 f. lat. I 27 f. Dufourcq, Gesta martyrum Romains I 214 f. Fl. Jubaru, Sainte Agnès, vierge et martyre de la voie Nomentane, d'après de nouvelles recherches 1907. ² 1909; Ders., La sainte Agnès des actes grecs, Rev. des quest. hist. 1909, 169—176. **v. Dobschütz.**

Agobard. — Die Briefe Agobards sind von Dümmler in den MG Epist. V, 1899, S. 150 bis 239 neu herausgegeben. Ein akrostychischer Rhythmus, ebenfalls von Dümmler ediert, findet sich in den MG Poet. lat. II, S. 118 f.; vgl. S. 722 und Traube, Karoling. Dichtungen, Berl. 1888, S. 151 ff.

Die charaktervolle Persönlichkeit des EB. von Lyon hat in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit vielfach auf sich gezogen. Zu erwähnen sind: der Aufsatz K. Eichners in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 41. Bd S. 526; R. Foß, Leben u. Schriften Agobards, Beiträge z. Förderung chr. Theologie I, 3. Gütersloh 1897; M. Manitius, Gesch. der lat. Literatur des MA. I, München 1911, S. 380—390. Über einzelne Seiten seiner Anschauungen handeln F. Wiegand, Agob. v. Lyon u. die Judenfrage. Leipz. 1901; R. Jud, Agob.'s v. Lyon theolog. Stellung, München 1907. Über seine politischen Anschauungen Lilienfein, Die Anschauungen von Staat u. Kirche im Reich der Karolinger. Heidelberg 1902, S. 52 ff. **Hauck.**

Agrapha. — a) A. Resch, Agrapha. Außerkanonische Evangelienfragmente gesammelt und untersucht (TU V 4) 1889. F. H. Ropes, Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind Eine kritische Bearbeitung des von D. Alfred Resch gesammelten Materials (TU XIV 2) 1896. Ältere und neuere Literatur in der 2. Aufl. von Resch (s. u. e) S. 14 ff. 336 A. 1; dazu Nestle in ZntW 1910, S. 86 f., Hennecke im Handbuch (s. u. d) S. 7 (Jones). **13.**

b) Eine erweiternde Behandlung seiner Aufgabe lieferte Resch TU X: Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. 1. Textkritische und quellenkritische Grundlegungen (1893); 2. Paralleltexte zu Matthäus und Marcus (1894); 3. Paralleltexte zu Lucas (1895); 4. Paralleltexte zu Johannes (1896); 5. Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus unter Herbeiziehung der außerkanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht (1897). Den Verfasser abschließend im Sinne seiner Theorie über die Herkunft gewisser Paralleltexte und außerkanonischer Evangelienfragmente sind, nach einer Vorbesprechung in den „Theol. Studien .... B. Weiß .. dargebracht" (Gött. 1897, S. 95 ff.: *Τὰ λόγια Ἰησοῦ*. Ein Beitrag zur synoptischen Evangelienforschung), „Die Logia Jesu. Nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt. Ein Versuch", Leipzig 1898. Eng an dieses Werk angeschlossen und von dessen fragwürdiger Konstruktion gedrückt erscheint „Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht" (TU NF XII) 1904; vgl. Jülicher in ThLZ 1906 Nr. 2, und zu den vorherigen Werken W. Bousset in ThLZ 1893 Nr. 15, 1897 Nr. 3, 1898 Nr. 6, 1900 Nr. 16.

c) Egypt Exploration Fund: Grenfell and Hunt, *ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ*. Sayings of our Lord from an early Greek papyrus, London 1897; Dieselben, New Sayings of Jesus and fragment of a lost Gospel from Oxyrhynchus, London 1904. Zur umfangreichen Literatur darüber vgl. (oben Bd IX 1 32 ff.) Preuschen[2] (s. u. d) S. 119 f.; ferner Taylor, The Oxyrhynchus and other Agrapha, JthSt VII (1906), S. 546—62.

d) Ausführliche Sammlungen zusammenhängender Stücke und Abschnitte von ältesten außerkanonischen und apokryphen Evangelien und verwandter Literatur (mit Einschluß von c): Preuschen, Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen herausg. und übersetzt, Gießen 1901; 2. Aufl. 1905. Apocrypha I (1903), II (1904), III (1904) herausg. von E. Klostermann (Kleine Texte für theol. Vorlesgn. und Übungen herausg. von H. Lietzmann Nr. 3, 8, 11). Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausg. von E. Hennecke, Tüb. u. Leipz. 1904; Handbuch dazu 1904. Es kamen seitdem hinzu u. a.: Zwei neue Evangelienfragmente herausg. und erklärt von H. B. Swete (Kl. Texte Nr. 31), Bonn 1908, von denen namentlich das erstere (Unterhaltung Jesu mit einem Hohenpriester über die Reinigung vor Betreten des Tempels) zahlreiche Erläuterungen (namentlich in ZntW) gefunden hat. Über Jesus im Talmud vgl. A. Meyer im „Handbuch" S. 47—71. R. T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash, London 1903. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, Lpz. 1910. Die Forschung ist auch sonst an allen Punkten im Fluß. Vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokryphen, Tüb. 1909.

In den angeführten Werken, wie schon bei Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplementum (Lpz. 1896), wird auch eine Auswahl von „Agrapha" oder „versprengten Herrnworten" (so auch in der Synopse von Huck[3] S. XXVI f.) beigegeben, oder sonst gesondert zusammengestellt (unter den Verfassern bei Resch, Agrapha[3] S. 16 f., besonders von Jackson 1900, Griffenhoofe 1903, Harnack 1904, auch Taylor s. o. c), überall mit der Richtung auf starke Einschränkung des von Resch gebotenen Materials (nach dem Vorgange von Ropes, s. o. a).

e) Reschs Agrapha erschienen TU NF XV, 3/4, 1906 mit verändertem Nebentitel: „Außerkanonische Schriftfragmente, gesammelt und untersucht und in zweiter völlig neu bearbeiteter, durch alttestamentliche Agrapha vermehrter Auflage herausg." Hier ist also die ursprüngliche Anlage noch überboten. (Näheres s. u.) Über „Die Worte und Reden Jesu" in freien Formulierungen, durch Verwechslungen, ungenaue Verknüpfungen, Texterweiterungen usw. vgl. W. Bauer (s. o. d) S. 377—415. Ferner s. Mangenot in Dictionnaire de théologie catholique (nach Cabrol). Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I (Paris 1907) col. 979—84, läßt sich besonders die Sammlung liturgischer Agrapha angelegen sein. Ferner: Hastings, Dictionary of the Bible Extra Volume (1904) S. 343—352. Der betreffende Artikel ist von J. H. Ropes, der hier 1. den Namen „Agrapha" behandelt, 2. die Ausscheidung gewisser Sprüche und 3. Methode und Ergebnisse der Kritik bespricht und 4. eine hinsichtlich der Wertschätzung vierfach abgestufte Liste von zunächst 66 Sprüchen unter Überschriften, die die Überlieferung an die Hand gibt, aufstellt, zu denen noch einzelne aus sehr späten Quellen hinzutreten, sowie die 48 aus mohammedanischen Quellen bei Margoliouth, mit Anschluß von drei weiteren Sprüchen. Unter denen „von historischem Wert" kommen ihm einige der früher dafür gehaltenen nunmehr in Wegfall. Der Artikel „Agrapha" in The Catholic Encyclopedia Vol. I (New York 1907) von A. J. Maas ist auf dem vorhergenannten aufgebaut und ohne selbständigen Wert. G. H. Gwilliam, „Sayings (unwritten)" bei Hastings, A Dictionary of Christ and the Gospels II (1908), S. 574 f.

1. Durch das umfangreiche Sammelwerk von Resch (s. o. a, e) hat sich der Titel *ἄγραφα* einigermaßen eingebürgert für „diejenigen außerkanonischen Evangelienfragmente, zu denen es in den kanonischen Evangelien direkte Parallelen nicht gibt" (TU X 1, S. 23), genauer: für „die in der urchristlichen Literatur überlieferten Herrnworte und ihnen verwandte

Aussprüche, welche weder in den kanonischen oder in den uns bekannten apokryphischen Evangelienschriften enthalten, noch auf Grund der bestimmten Aussagen der sie zitierenden Autoren zu den fragmentarisch erhaltenen apokryphischen Evangelien zu zählen sind" (Agrapha [1] S. 3).

In der ersten Auflage sind 62+12=74 solcher Sprüche unter der Bezeichnung „Logion" im Anschluß an die Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher gesammelt, wozu noch „zweifelhafte und unechte Agrapha" treten, nämlich a) apokryphische Evangelienfragmente, b) apostolische Apokrypha, c) didaktische und apokalyptische Apokrypha; demgemäß folgen zunächst 11 Varianten des Hebräerevangeliums und sodann insgesamt 103 Apokrypha. Die Sammlung ist also keineswegs auf eigentliche Herrnworte beschränkt. Sprüche mit Zitatencharakter, wie Ja 4, 5, Eph 5, 14, werden unbefangen eingereiht, weil Verf. schon in diesem Anfangsstadium seiner Arbeit geneigt ist, sie statt alttestamentlichen, wenn auch pseudepigraphischen, Quellen einer vorkanonischen Evangelienschrift zuzuweisen. Auch die Scheidung nach seiten vorhandener oder anzunehmender jüngerer apokrypher Schriften, denen einzelne „apostolische Apokrypha" (warum nicht in einzelnen Fällen auch Agrapha?) entlehnt werden, tritt nicht deutlich heraus, so daß das Ganze einen stark atomisierenden Charakter trägt. Man vermißt bei der Lektüre dieser und der folgenden Schriften Reschs, die mit staunenswertem Fleiß und unermüdlichem Eifer für die Belebung des Studiums des NT, insbesondere der synoptischen Evangelien, aus den entlegensten Winkeln der christlichen Literatur zusammengetragen sind, doch den nötigen Weitblick für den literarischen Prozeß, der sich neben und nach der Schriftenbildung des NT in der alten Christenheit und ihren Nebengruppen abgespielt hat, und das sichere Gefühl für den lebendigen Fluß der Entwicklung, für die man dem Nachwirken mündlicher Überlieferungen in der Anfangszeit und einer weitgehenden Freiheit in der Wiedergabe überlieferter Herrnworte von Anbeginn ausreichend Rechnung zu tragen hat.

Daß die Scheidung zwischen „Logion" und „Apokryphon" keine strikte ist, ergibt sich schon daraus, daß in der 2. Auflage Hinüberziehungen von einem zum andern Kapitel reichlich stattgefunden haben. Hier wird die Klasse der (besseren) Agrapha auf 194 erhöht, während an Apokrypha 97 verbleiben; erstere heißen nude Agrapha, während der Titel Logion nunmehr einer neu gesammelten Gruppe „alttestamentlicher Agrapha und Apokrypha" verbleibt (im ganzen 62). So kommt es, daß in dieser 2. Auflage, die übrigens durch bessere Übersichtlichkeit und wohltuende Kürze der Erklärungen und Zusammenfassungen vor der 1. ausgezeichnet ist, der Hauptbegriff Agrapha auch auf diese alttestamentlichen erstreckt wird und dadurch von der ursprünglichen, durch die Dissertation J. G. Körners v. J. 1776 angezeigten Fassung völlig abgerät. Grund dafür ist die Richtung der Reschschen Arbeit in ihrem Verlauf auf Erzielung möglichster Vollständigkeit in der Sammlung alles vereinzelten Außerkanonischen, was nicht durch irgendwelchen Schriftentitel gedeckt wird. Ebendadurch behält die Sammlung als bisher vollständigste ihren Wert. Aber mit Willkürlichkeiten (etwa in der Heranziehung apokrypher Schriftenfragmente in Auswahl) oder Gewaltsamkeiten der Schlußfolgerungen hat der Leser nach wie vor zu rechnen. Die durchgehende Absicht auf Wiederherstellung des sonst ziemlich in der Luft schwebenden Urevangeliums mit Hilfe dieser Agrapha und sonstiger Paralleltexte zu den synoptischen Evangelien (s. o. b) lastet auf der ganzen höchst respektabeln Arbeit und fordert überall zur Kritik und Neuaufnahme des durch sie gestellten Problems heraus.

2. Daß dies Problem von hoher Bedeutung ist, ergibt sich nicht bloß aus der Aussicht auf Gewinnung vermutlich echter außerkanonischer Herrnworte (A), sondern auch aus der Beurteilung der zahlreich vorhandenen Textvarianten für die Kritik des NT, insonderheit der synoptischen Evangelien (B I). Hier schließt die neutestamentliche Forschung in weiterem Umfange an. Aufgaben der höheren wie der niederen Kritik fordern ihre Lösung, und wenn man erst der Gestaltung der Evangelienzitate bei den ältesten christlichen Autoren in größerem Zusammenhange methodisch näher getreten sein wird (B II), besteht vielleicht die Hoffnung, der Urform oder den Urformen der ersten Evangelien wirklich näher zu kommen, als es mit ihren eigenen Mitteln bislang möglich war (C). Auf diesem Wege wird schließlich auch die Frage nach dem gleichzeitigen Vorhandensein sonstiger für das Urchristentum einflußreich gewesener, zum Teil „apokrypher" Quellenschriften, in irgendeinem Maße weitere Aufhellung erfahren dürfen.

A. Die völlige Geringschätzung der Agrapha, welche einige Kritiker von Resch (namentlich Wellhausen) geäußert haben, ist unverdient. Selbst wenn man, der Echtheitsfrage nachgehend, auf eine recht geringe Auswahl von vermutlich echten Jesussprüchen kommt — denn das Material der apostolischen Agrapha und derer zum Johannesevangelium ist äußerst

gering und beschränkt sich im letzteren Fall auf „Mischtexte, Varianten und sekundäre Zusätze ohne jeglichen Quellenwert" (Agrapha² S. 360) —, so sind diese doch für einen zwar bescheidenen, aber doch immerhin wertvollen Zuwachs zu dem Jesusbilde der synoptischen Tradition zu erachten. „Gewiß wird jeder Versuch einer Auswahl solcher Sprüche je nach dem verschieden orientierten Geschmack der Kritiker verschiedene Wertung erfahren dürfen; denn die Wege, auf denen sie zu uns gelangt sind (aus Evangelienhandschriften, als Väterzitate oder als Entlehnungen aus apokrypher Tradition), sind nur in einigen Fällen rückwärts verfolgbar, und der Spielraum zwischen ihrer Annahme als historischer Dikta und ihrer Verwerfung demgemäß ein weiter. Sie stellen teils nur Parallelbezeugungen kanonischer Herrnworte dar mit geringeren oder größeren Abweichungen oder Erweiterungen, teils hat nachweisbar ein Irrtum der Überliefernden mitgespielt, sie in Erinnerung an anderweitige, auch alttestamentliche, Schriftgedanken, zu Worten Jesu zu machen, teils endlich liegen nur rhetorisch gefärbte oder homiletische Satzbildungen vor, die wohl an den ursprünglichen Charakter der Worte Jesu anklingen, aber doch nur aus der Augenblicksstimmung des Schriftstellers zu erklären sind, der in mehr oder weniger getreuer Nachempfindung Jesus sagen ließ, worauf es ihm selbst im Zusammenhange ankam. Die Didaskalia weist ganze Satzpartien auf, die Jesus in den Mund gelegt werden. Ähnlich ist die Pistis Sophia zu beurteilen, falls in ihr nicht Zitate aus gnostischen Evangelien verwebt sind" (Neutest. Apokryphen S. 7). Es ist Ropes' Verdienst, gleichzeitig mit Nestle eine eingehende Zurückschneidung des in dieser Hinsicht zu reichlichen Materials von Resch vorgenommen zu haben, dessen Untersuchung durch jene vermöge besserer Einsicht in die wilden Formen der Überlieferung und die Mängel einer fixen Theorie übertroffen wird. Ropes bespricht alle Logia (der ersten Aufl.), 1 Variante und 50 (48) Apokrypha und fügt seinerseits 12 Stellen aus dem NT (neutestam. Hss.), 14 zerstreute Agrapha und 8 Sätze aus der gnostischen Pistis Sophia hinzu (S. 10), insgesamt 154. Von diesen werden 13 (14) als wahrscheinlich echte Agrapha ausgesondert, bei Nestle 28 (darunter 4 neue, die übrigen sämtlich bei Ropes ohne Kenntnis desselben), bei Jackson 25, bei Hennecke 16 (13 schon bei Ropes, 2 neue aus den Actus Petri, ein weiteres inzwischen schon bei Griffenhoofe), bei Harnack (SBA V 1904, S. 170 ff.) 14, bei Seeberg (s. ThLZ 1907, Sp. 86) 60, bei Klostermann 44+44 (in zwei Abteilungen, denen beiden auch die Fragmente apokrypher Evangelien angefügt sind), bei Preuschen² (S. 26—31) 40, bei Resch² selbst (S. 385—387) 36. Von den inzwischen hinzugesammelten Agrapha hat Resch hier eine Anzahl übernommen, doch fehlen, soweit ich mit Hilfe seiner Register ersehe, noch Ropes Nr. 68—71, 73, 84, 117, 120, 122, 123, 137—140, 152, 154 (zwei überschießende Stellen bei Nestle sind bloße Textvarianten zu Lc 13, 35. 19, 9). Klostermann, der noch eine verhältnismäßig große Anzahl ausgesondert hat, führt in ZntW 1905, S. 104 — 106,5 Fälle nach Ropes an, wonach auch dieser „nicht gesehen, daß das angebliche Agraphon vielleicht nur unvollständiger Anführung oder falscher Interpunktion der Fundstelle sein Dasein verdankt". Diese, die zum Teil gerade für wichtig gegolten haben, wären also auszumerzen.

Eine wertvolle Bereicherung des außerkanonischen Bestandes vermutlich echter Herrnsprüche hat mit der Auffindung der Oxyrhynchus-Logia stattgefunden (s. o. c, hier mit I und II bezeichnet; ich zitiere den Text und die Nummern nach Klostermann, da Resch² S. 68 ff. jene mit willkürlichen Ergänzungen einiger Herausgeber anführt, ohne sie als solche kenntlich zu machen; die Erklärungen sind reichlich kurz und anderswo besser gegeben). Sie sind von Wichtigkeit nicht nur wegen des Zuwachses, den sie bieten, sondern auch und vor allem durch den Umstand, daß in ihnen Spruchreihen vorliegen, jedesmal eingeführt mit λέγει Ἰησοῦς, die an sich zeigen, daß man ein Interesse daran hatte, Sprüche Jesu, auch einzelne, aus irgendwelchen Quellen (kanonischen wie nebenkanonischen) zu sammeln, sei es zur Ergänzung einer schon vorhandenen kanonischen Überlieferung, sei es ohne diese Rücksicht. M. a. W., wir werden noch in eine Zeit geführt, in der „der Herr" selbst neben dem AT die vorherrschende Instanz für die Christenheit bildete (2. Jahrhdt., während die Papyrusblätter vielleicht erst dem 3. entstammen), und erinnern uns, zumal angesichts der in II auftretenden Einleitungsworte (.. οἱ λόγοι .... Ἰησοῦς), der bekannten Nachricht des Presbyters Johannes bei Papias über die λόγια des Matthäus, welche er selbst kommentiert hat. Freilich geht es nicht an, den Doppelfund mit dieser alten Logiaquelle (s. u.) in unmittelbare Verbindung zu bringen. Umsomehr darf der formelle Zusammenhang betont werden. Es finden sich darin auch Sprüche, welche wie Text- oder Übersetzungsvarianten zu kanonischen (der alten Spruchquelle) aussehen (I. 5. 6, in letzterem Falle starke Erweiterung, wozu zu vergl. W. Bauer S. 387 N. 1, ferner II 5), aber auch zu johanneischen (II 1) und zu einem schon bekannt gewesenen des Hebräerevange-

liums (II 2). Den Schluß zu machen, daß diese ganze Reihe (II) dem Hebräerevangelium nach Art eines Exzerptes entnommen sei, ist aus andern Gründen weniger ratsam. Man wird auf die neben der schriftlich fixierten noch eine geraume Zeit herlaufende mündliche Tradition geführt, mochte diese im allgemeinen, wie bekannt, auch früh genug Umbildungen oder Entstellungen erfahren haben. Privaten Aufzeichnungen innerhalb der ältesten Christenheit neben den offiziellen (der zusammenhängenden Evangelien) hat man weitgehend Raum zu lassen, und da kann es nicht wundernehmen, daß sekundäre Schichtungen auf älteren sich oft ohne merkliche Übergänge auflagerten, oder daß synoptische Zusammenhänge durch anders geartete kürzere umgebogen werden (II 4; vgl. den Anhang bei Preuschen[2] S. 26 sub XII, der auf das Ägypterevangelium führt). Aus solchen Beobachtungen heraus die Kennzeichen des hohen Alters und des Eigenwertes dieser Sprüche von vornherein zu leugnen, wäre verkehrt. „Neben die kanonische Evangelienliteratur tritt jetzt immer deutlicher und zwingender eine ebenbürtige Nebenüberlieferung, die über den apokryphen Evangelien steht und von ihnen nicht abhängig ist" (Heinrici, ThStK 1905, 2, S. 210, der hier auf das Ergebnis seiner Analyse der Bergpredigt verweist: „daß der Einzelspruch und einzelne Spruchgruppen älter und ursprünglicher sind als die Zusammenarbeitungen derselben zu größeren Redekomplexen"; vgl. die Arbeiten von Hastings und andern in Dictionary of Christ and the Gospels II, S. 49). Die Sprüche „gewähren uns einen sicheren Einblick in den freien Fluß der Überlieferung von Herrnsprüchen". So käme der Name Agrapha an ihnen wirklich zu Rechte.

Wie frühe die Neigung, einzelne Aussprüche Jesu herauszuheben oder deren mehrere zu sammeln, in der christlichen Kirche vorhanden war, zeigen nach Paulus Clemens von Rom, Justin, Clemens v. Alexandrien u. a.; wie lange sie, auch außerhalb der Christenheit, im Orient nachwirkte, beweist außer dem Talmud (s. o. d) sogar noch der Mohammedanismus (vgl. J. Flemming im Hdb. der Neutest. Apokryphen S. 165 ff.: Neutestamentliches aus dem Koran), aus dessen Bereich Margoliouth (The Expository Times V, 1893/94, S. 59, 107, 177 f.) 48 Sprüche zusammengestellt hat (Ropes S. 12 f. A. 3). Nr. 2 vgl. 43 erinnert an Resch[2] Apokr. 95 (aus dem mohammedanischen Indien!). Nr. 3: Be in the midst, yet walk on one side. Einige (Nr. 7, zum Teil 10) sind kanonisch. Nr. 8: Trees are many, yet not all of them bear fruit; and fruits are many, yet not all of them are fit for food; and sciences are many, but not all of them are profitable. Gebet Jesu Nr. 14 (vgl. 19). Offenbarungen Gottes an ihn (Nr. 12, 15,41). Nr. 34: Christ passed by certain of the Jews, who spake evil to Him; but He spake good to them in return. It was said to Him: Verily these speak ill unto Thee, and dost Thou speak good? He said: Each gives out of his store. Nr. 40. Jesus being asked, Why dost Thou not take a house to shelter Thee? said: The rags of those that were before us are good enough for us. Manche von diesen Sprüchen scheinen in der Tat Nachprüfung zu verdienen; in anderen Fällen erweckt es Verdacht, daß Jesus von dieser Welt im Gegensatz zur nächsten spricht.

BI. Neben diese auf den verschiedensten Wegen zu unserer heutigen Kenntnis gelangten Sondersprüche tritt zunächst das Heer der Textvarianten aus den Handschriftengruppen und den ältesten Übersetzungen des NT (s. oben b), aus denen die durch den cod. D (Cantabrigiensis, aus dem Irenäuskloster in Lyon) der Evangelien hauptsächlich repräsentierte Überlieferung (von Westcott und Hort als „western text" bezeichnet) einzigartig hervorragt. Resch hat sich, nach de Lagarde und dem viel älteren Credner, mit vielen anderen Forschern, namentlich Harris und Blaß (Agrapha[2] S. 342), um die Hinweisung auf die außerordentliche Bedeutung dieses Zeugen und seiner Trabanten verdient gemacht, aber dessen Redaktionsarbeit (die auch Bousset anerkennt) einseitig auf judenchristlichen Ursprung zurückgeführt und die Nebenzeugen überhaupt nicht genügend gewertet (von den Itala-Codices wird z. B. nur der cod. Colbert. angeführt). Es fragt sich, wie weit der Archetypus dieser Zeugenklasse zurückliegt, was nur im Zusammenhange mit einer Untersuchung der Entstehung auch der ältesten syrischen Übertragungen mit Einschluß des Diatessarons Tatians (vgl. Greßmann in ZntW 1904, S. 248 ff. 1905, S. 135 ff.) und der noch unerledigten Frage über das wirkliche Alter und den Ursprung der altlateinischen Übersetzungen (deren vortertullianische Entstehung Zahn leugnete) einer Lösung näher gebracht werden kann. v. Sodens monumentale Arbeit (Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte, I 1 die Textzeugen, Berlin 1902; I 2 die Textformen, 1906; 3, 1907; 4, 1910) hat inzwischen hier stark fördernd eingegriffen, ist aber bezüglich des vorherrschenden Einflusses der Evangelienharmonie Tatians (I 3, S. 1537 f., beste Orientierung über deren vorhandenen Quellenbestand), den v. Soden (und Vogels TU 3. Reihe VI 1a, Biblische Studien XVI 5) behauptet, gerechtfertigten

Bedenken begegnet (vgl. Bousſets Beſprechungen in ThLZ 1903 Nr. 11, 1907 Nr. 3, 1908 Nr. 24, 1911 Nr. 1). Schon der Umſtand, daß der ältere Marcion eine Reihe von Übereinſtimmungen mit D, vet. lat. zeigt, ſpricht dagegen; Ähnliches gilt von Juſtin und Clemens v. Alex. (ſ. u.). Durch eine genauere Entſcheidung der mit dieſen Beobachtungen gegebenen wichtigen Fragen würde nicht nur die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Wiederherſtellung der Urgeſtalt des NT klargelegt werden, ſondern auch der Wert oder Unwert der Agrapha, die in dieſer Überlieferungsreihe auftauchen, nähere Beſtimmung erfahren können.

Es handelt ſich vor allem um ſehr wichtige Zuſätze zum kanoniſchen Text in cod. D (z. B. nach Mt 20, 28, zu Lc 6, 4) und ſeinen Verwandten. Reſch[a] S. 36 ff. 338 ff. zählt deren 21 auf (Agraphon 11—30), von denen 4 in die Vulgata, den griechiſchen textus rec. und die deutſche Bibel eingedrungen ſeien (darunter die Ehebrecherin-Perikope, über deren Zeugen nach Klaſſen am ausführlichſten v. Soden I_1, S. 486 ff. gehandelt hat), und ſchließt ihnen „Agrapha in Handſchriften zu den Actis“ an (Nr. 31—46), die ſtreng genommen gar nicht hierher gehören (wie Nr. 47 das ſogen. Comma Iohanneum). Neben den größeren Marcus-Schluß Nr. 22, aus cod. D) tritt der kürzere (Nr. 187), der in erweiterter Textform inzwiſchen auch griechiſch bekannt geworden iſt (Swete, ſ. o. d, S. 10). Die Hauptmaſſe der Agrapha bei Reſch ſind patriſtiſche (Nr. 66—194); durch Unterabteilungen werden ſie ſachlich geſchieden in ſolche ſynoptiſch-pauliniſchen Charakters, in johanneiſche, in ſolche verſchiedenen Charakters. Zur erſten Abteilung ſ. u.; zur zweiten vertritt Verfaſſer ein geſundes Urteil (ſ. o.). Doch hätte vielleicht hier (wie TU X 4) die Beobachtung nicht ausbleiben dürfen, daß gewiſſe im Joh.-Evang. thematiſch auftretende Worte Jeſu, wenn auch mit Umbiegungen oder durch Kombination mit einer ſynoptiſchen Stelle (vgl. z. B. Clemens Alex. TU X 2, S. 212), von den Vätern reichlicher wiederholt werden als das übrige (dazu Agraphon 53, nebſt Bemerkung), woraus ſich möglicherweiſe auch ein Rückſchluß auf die Kompoſition dieſes Evangeliums ziehen läßt.

Die nebenhergehende umfangreiche Sammlung der Paralleltexte beleuchtet das Anwachſen der neuteſtamentlichen Textformen, enthält aber auch manches, was ſich mit dem Problem der Agrapha berührt. Der Band zum Lucasevangelium (TU X 3) iſt der umfangreichſte, weil Reſch ſich von den Vorzügen der objektiven Berichterſtattung in dieſem Evang. überzeugt hat. Zu jeder einzelnen Stelle werden die erreichbaren Varianten und Väterzitate aufgeführt, ohne ſtrenges Einhalten der chronologiſchen Folge. Die Auslaſſung wichtiger Stellen, wie Mt 1, 16 (was Schürer rügte), die Herandrängung zeitlich weit abliegender Parallelen und die Unterlaſſung des Nachweiſes von Abhängigkeiten innerhalb der beigebrachten Zeugniſſe zeigt, daß die Arbeit nicht allen Anforderungen der hiſtoriſchen Kritik genügt. Man hat doch häufig genug mit der Freiheit der Zitierungen oder mit Irrtümern in der Zuweiſung von Sprüchen zu rechnen, auch mit willkürlichen Umformungen, wozu der Beſitz des „Geiſtes“ in der Anfangszeit das Recht hergeben mochte. Das umgelenke Griechiſch der Evangelienſchreiber veranlaßt z. B. Clemens Alex. zu einer Umformung von Lc 10, 2: Mc 9, 37 f. (X 3, S. 178). Man vergegenwärtige ſich vor allem auch Clem. Alex. strom. IV 6, 41 (zu Mt 5, 10 f.; X 2, S. 66 zerſtückelt und unvollſtändig wiedergegeben): *Μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται* (irrtümliche Herüberziehung aus V. 9), *ἢ ὡς τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια* [bloße Stilverbeſſerung? v. Dobſchütz, ThLZ 1900, Sp. 206; dazu des Celſus Vorwurf gegen die Chriſten: *μεταχαράξαντας δὲ τὸ εὐαγγέλιον*, bei Orig. II 27]· *μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης. ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι. καὶ μακάριοι οἱ διδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ. ὅτι ἔξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται. καὶ μακάριοί ἐστε, ὅταν οἱ ἄνθρωποι μισήσωσιν ὑμᾶς, ὅταν ἀφορίσωσιν, ὅταν ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ ἀνθρώπου.* Eine Verdeutlichung wird bei ihm und Euſebius zu dem *γένους* Mt 13, 47 durch *ἰχθύων* gegeben (X 2, S. 159 f.). Aus einem Synoptiker wird in den andern (X 3, S. 159 zu Mt 17, 2, aus Lc 9, 29) oder auch aus Paulus (*εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον* zu *βαπτ.* Mt 28, 19, ſ. X 2, S. 398 f.) oder aus dem AT hineinkorrigiert (Ptolemaeus ad Flor. zu Mt 15, 4 a, ſ. X 2, S. 166), oder Juſtin dial. 140 geht wörtlich mit Mt. 15, 9, dagegen c. 78 mit der altteſtamentl. Grundſtelle (X 2, S. 170). Solcher Hinweiſe, entſprechend den oben bereits über die Agrapha gegebenen, bedarf es, damit ein richtiges Bild von der Fortleitung der Textformen und ihren Zuſätzen herauskomme und alles bis in die Einzelheiten nicht in die einförmige Zwangsjacke einer einzigen literariſchen Urform gepreßt werde. An wichtigeren Lücken unter den beigebrachten Zeugniſſen ſeien nachgetragen: zu Mt 5, 23 f. Didache 14, 2 cf. 15, 3, zu 11, 15 Act. Thom. 82, zu Lc 3, 22 Exc. ex Theodot. 16, zu 7, 22 b (Mt 11, 5) fehlen viele Stellen (vgl. Hennecke,

Altchristl. Malerei, S. 179), zu 23, 42 Pf. Aristides hom., zu AG 1, 13 Doctrina XII apost. (Judicium Petri) 1 und andere „Apostellehren".

Jedes wichtigere Plus, das sich auf diese Weise ergibt, wird von Resch, wenn auch wieder mit Auswahl, zum ursprünglichen Bestandteil der uralten Logiaschrift (des Matthäus) erklärt, über die Papias uns die kurze Nachricht des Presbyters Johannes aufbewahrt hat, und die Resch 1898 aus beiden, diesen überschießenden Parallelteχten und mehreren Agrapha mit großer Willkür, sogar in hebräischer Rückübersetzung, rekonstruierte, nicht als reine Logiaschrift (Sammlung von Herrnworten), sondern auch als Geschichtserzählung, nach Maßgabe unserer Synoptiker, und zwar mit Einschluß von Mc, für den sich Resch vorwiegend an den Untersuchungen von B. Weiß (1872, 1876) orientiert hat, noch ohne Kenntnis des neueren Versuches von Harnack (Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lucas, Lpz. 1907). Es ist beinahe so, als wollte jemand in späteren Jahrhunderten sich anheischig machen, aus Fragmenten von Jordans Nibelungen und des Nibelungenepos eine literarische Urform wieder zustande zu bringen. Wie kann Resch annehmen, daß jene vorkanonische Quellenschrift so lange, bis in die entlegensten Winkel der kirchlichen Literatur, nachwirkte, „auch nachdem die direkte Benutzung des vorkanonischen Evangeliums schon längst aufgehört hatte" (TU X 1, S. 63). Die von ihm durchgeführte Theorie ist denn auch, soviel ich weiß, von niemandem bisher angenommen worden.

B II. Immerhin erscheint sein Hinweis auf die durch Papias vermittelte Nachricht der Beachtung wert. Was Harnack a. a. O., nach dem Vorgange von Wendt u. a., mit den ureignen Mitteln der beiden Evangelien zu erreichen suchte, wobei er auch einigen geschichtlichen Stücken Zutritt verstattet (von andern inzwischen beanstandet) und durch Anschluß einzelner Agrapha und Sammelzitate aus I. Clem., Polykarp usw. (S. 130 ff.) zu belegen suchte, müßte in weiterem Umfange, durch methodische Heranziehung besonders wichtiger Evangelienzitate, namentlich bei den übrigen neutestamentl. Schriftstellern, Justin, Clemens Alex., den pseudoclementinischen Homilien, dargelegt werden, damit zugleich die dunkle Sammelgröße der Textfamilien bei v. Soden I H K, die dieser von rückwärts her auch bei Justin und Clem. Alex. wiederzufinden glaubt, im Verein mit den wertvollen Textgestalten des sog. Western text (s. o.) Aufhellung erfahre. Was von Soden I 3, S. 1594 ff., von Clemens Alex. aus rückwärts schreitend, in dieser Hinsicht bietet, bedarf noch eingehenderer Erforschung. Man stelle diese wichtigen Zitate, für die die Arbeit Boussets über „Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik" (Gött. 1891) sich als besonders beachtenswert erwiesen hat, etwa am Rande einer Synopse zusammen, und man wird finden, daß sich diese Sammlung vorzugsweise an Stellen häuft, die die Redeabschnitte bei Mt (und Lc) enthalten. Das nötigt m. E. unausweichlich zu dem Schlusse, daß nicht diejenigen Forscher im Rechte sind, welche die Nachricht bei Papias vorzugsweise auf unsern geschichtlich vorgehenden Matthäus oder eine ihm in der Hauptsache ähnliche Gestalt bezogen, sondern die, welche, wie zuerst Schleiermacher, darin vorzugsweise oder ausschließlich die alte von diesem Apostel verfaßte Redequelle wiederfanden (G. Klein in ZntW 1904, S. 145 vergleicht dazu die Pirke Aboth). Eine eingehende Erhärtung dieser Behauptung muß ich mir an dieser Stelle versagen. Die Annahme von Übersetzungsvarianten auf aramäischer Grundlage bietet auch bei dieser Ansicht in vielen Fällen eine Handhabe der Erklärung — *ἡρμήνευσε δ' αὐτά, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Man vergleiche etwa Ign. ad Eph. 14, 2 *φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ* mit den kanonischen Parallelen, oder das Logion vom Balken im Auge (I 1) ebenso. In den meisten Fällen wird die mittlere Stellung des Wortlauts zwischen Mt und Lc gewahrt, an anderen findet eine Vervollständigung beider statt; zu Mt 5, 25 f. (Karpokratianer), 42 (Did., Nikolaiten), 48 (Justin, Clem. Hom. u. a.), 6, 24 (II. Clem.) und 7,1 (I. Clem.) wird der Wortlaut bei Lc bekräftigt, zu Mt 6, 25 ff. (Oxyrh.), 10, 32 f. (Herakleon), 18,6 und 26, 24 (I. Clem.) der bei Mt, dessen singulär vorhandene Stelle 5, 41 (Did.) als Bestandteil der alten Redequelle verstärkt, V. 37 (durch Ja. u. a.) korrigiert wird. Natürlich hat man auch hier mit weitgehenden Freiheiten der Zitierung zu rechnen. Wo aber, wie an der letzten Stelle, mehrere beachtenswerte Zeugen im Wortlaut übereinstimmen, ist eine Gewähr für die Erhaltung des Ursprünglichen bei ihnen gegeben.

Im Anschluß an die folgende Literatur, die freilich in den Einzelheiten noch der Ergänzung bedarf, wäre also eine zusammenhängende Arbeit zu leisten, die einerseits auf Verifizierung der der ursprünglichen Logiaquelle angehörigen Stellen ausginge, anderseits aber auch bei den verschiedenen Schriftstellern festzustellen suchte, wann und wo eine wirkliche sichere Benutzung des einen oder anderen Synoptikers anhebt.

Für Paulus vgl. die Literatur bei Preuschen, Zur Vorgeschichte des Evangelienkanons (Programm), Darmstadt 1905, S. 23 A. 1, worunter namentlich R. Drescher, Das Leben Jesu bei Paulus, Gießen 1900. Ferner P. Olaf Moe, Paulus und die evangelische Geschichte, Lpz. 1912. — Die Benutzung der Logia Jesu durch Paulus in seinen Briefen ist im ganzen eine spärliche zu nennen (zu den Neutest. Apokr. S. 2 angeführten Stellen s. noch I. Ko 13, 2 f.). Was Resch in dieser Beziehung in seinem „Paulinismus" beibringt, macht dem Eifer und Spürsinn des Verfassers alle Ehre, aber die notwendigen Reduktionen liegen überall auf der Hand; „selbst solche, die sich haben überzeugen lassen, werden zugeben, daß der größte Teil der angeführten Parallelen besser hätte fortgelassen werden sollen, weil er die etwaige Beweiskraft des Restes schwächt: 1000 Papierkugeln zusammen geben noch keine Kanonenkugel" (Jülicher). Auch seine Aufstellung der synoptisch-paulinischen Agrapha ist in hohem Grade in Frage zu stellen, was er auch zur Erhärtung dieser Gruppe Agrapha[2] S. 8. 356 ff. 388 f. 397 beigebracht hat.

Verhältnismäßig ertragreicher in dieser Hinsicht wären der Jakobusbrief (trotz Spitta, Komm. 1896, S. 178; vgl. J. H. Moulton im Expositor 1907), I. (und II.) Petrus und Offb. Auch das Joh.-Evang. kommt in Frage (als Fundstelle).

Für die sog. Apostol. Väter vgl. neben zahlreichen Einzeluntersuchungen und den Anmerkungen in den Ausgaben und Übersetzungen: The New Testament in the Apostolic Fathers. By a Comitee of the Oxford Society of historical Theology, Oxford, Clarendon Press 1905 (mir nicht zugänglich). Für Hermas leugnet auch in diesem Fall Spitta a. a. O. 428 eine Benutzung. Doch sind Anklänge unverkennbar; daß sie nicht deutlicher hervortreten, liegt an dem prophetischen Charakter der Schrift.

Für Justin vgl. die Lit. bei Preuschen[2] S. 120; über L. Paul (1887), Zahn (1889), W. Bousset (1891, s. o.), A. Baldus (1895) vgl. insbes. Ehrhard, Die altchristl. Lit. in den ersten drei Jahrhunderten 1895, S. 228 f. Ferner E. Lippelt, Quae fuerint Iustini Martyris ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma evangeliorum syrolatina cohaeserint (Dissertationes philol. Halenses vol. XV 1), Halis Sax. 1905 (sorgfältige Einzeluntersuchung, leider mit dem sehr fragwürdigen Ergebnis, daß sich Justin bereits einer Evangelienharmonie bedient habe).

Zahlreiche Fragmente der Gnosis, insonderheit der valentinianischen (die wertvollsten bei Clem. Alex.); vgl. zuletzt E. Barth, Die Interpretation des NT in der valentinianischen Gnosis (TU Bd 37, 3) Lpz. 1911.

Für Clemens v. Alex. vgl. P. M. Barnard, The biblical text of Clement of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the Apostles (Texts and Studies V, 5), Cambridge 1899.

Für die pseudoclementinischen Homilien (auch bei Preuschen[2] S. 52 ff.) vgl. neuerdings, außer einigen holländischen Arbeiten, Waitz in ZntW 1903, S. 335—340. Vers., Die Pseudoclementinen, Lpz. 1904, S. 271 ff., bespricht hier in sehr eingehender Ausführung, im Hinblick auf Justin, die Evangelienzitate in den Homilien samt deren Parallelen und dem Sondergut in den Rekognitionen und zwar nach Maßgabe der Quellenschichtung, die er für diese Schriften aufstellt und der Harnack, Chronologie II 518 ff. in der Hauptsache zustimmt, doch in Abweichung von Waitz' Datierung namentlich der judenchristlichen Grundschrift, deren antimarcionitische Redaktion (Benutzung von Justins Anti-Marcion) er auch für unerwiesen hält (S. 538). Auf die Evangelienzitate selbst geht Harnack nicht ein. Ebensowenig Chapman, der in ZntW 1908, S. 21—34, 147—159 die Clementinen überhaupt dem vierten Jahrh. zuweist; so einleuchtend seine Beweisführung ist, so sehr wird das Rätsel der in den Homilien enthaltenen altertümlichen Evangelienzitate verdoppelt und verdreifacht, wenn sie plötzlich in einer so jungen Schrift auftauchen.

Unter den Früheren stände noch Irenäus in Frage, über den noch eine Arbeit Sandays zu erwarten sein soll. Die Evangelienzitate des Celsus (bei Origenes, vgl. die Sammlung von Preuschen[2] S. 63 ff.) werfen wenig ab, weil sie fast alle stark gräzisiert und völlig frei gehalten sind. Sogar auf den viel älteren Epiktet ist man gestoßen in der Meinung, hier schon eine Benutzung von Worten Jesu angezeigt zu finden; das ist aber durch die ausführliche Untersuchung von A. Bonhöffer, Epiktet und das NT (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten X) Gießen 1911 endgültig in Abrede gestellt. Die starken Berührungen, z. B. mit Mt 6, 25 ff. Mc 4, 28, verraten zwar eine auffallend gleiche Stimmung, die sich aber aus der Ähnlichkeit der sozialen und kulturellen Voraussetzungen in beiden Persönlichkeiten erklärt, so daß man fast versucht sein möchte, einen Rückschluß auf die im Grunde unjüdische Geistesart und Kultursphäre bei Jesus zu ziehen.

C. Durch die angedeutete umfassende Arbeit würde man m. E. hoffen dürfen, das Dunkel, das über der Logiaschrift des Matthäus noch ausgebreitet liegt, einigermaßen zu erhellen. Freilich ist sie von besonderen Schwierigkeiten gedrückt. Umfaßt sie doch eine Epoche, zwischen der Entstehung unserer Evangelienschriften und Irenäus, in der die erhaltenen frühchristlichen Aufzeichnungen noch neben irgendwie begründeten mündlichen Erinnerungen und Überlieferungen herliefen, doch so, daß diese von jenen in immer steigendem Maße verdrängt wurden, in der die schriftliche Überlieferung des Evangelienstoffes fortgehend neue

Triebe erzeugte, aber zugleich, wie die entartende mündliche, innerhalb der Kirche und in nebenkirchlichen Gruppen auf kritische Einwendungen stieß, die selber freilich auch nicht durchweg von Willkür freizusprechen sind. Namentlich in gnostischen Kreisen verschob sich das Schwergewicht der Aussagen Jesu auf das, was die Berichterstatter ihrerseits damit sagen wollten, bis schließlich der fiktive Jesus als Autorität für alles mögliche galt, was zwischen Himmel und Erde und darüber hinaus liegt. Aber soweit ist es freilich noch nicht, daß man mit seinem Namen den Titel ganzer Schriften schmückte. Die Traditionskette, in seiner Person beginnend (1. Ko 11 2. 23), wurde festzuhalten gesucht (Papias und — schon weniger zuverlässig — Irenäus), aber man behielt nur dünne Enden in der Hand und sah sich somit bald genug gezwungen, unter Aufgabe dieser Tradition, der lebendigen mündlichen Überlieferung (*παράδοσις ἄγραφος*), die fixierte schriftliche Norm mit der geistlichen Amtsautorität in die Mitte zu rücken. Damit erfuhr von selbst die evangelische Überlieferung eine Einschränkung, die ihrer lebendigen Fortzeugung tötlich sein mußte, und wenn einige Väter, wie Clemens v. Alex. sich in dieser Beziehung noch eine größere Vielseitigkeit gestatten, so sind sie in dieser Beziehung bereits nur Nachterscheinungen einer vergangenen Epoche. Immerhin hat stellenweise auch noch im dritten Jahrhdt. eine freie Behandlung des evangelischen Stoffes unter eigentümlichen Bedingungen nachgewirkt, vor allem in der sogen. syrischen Didaskalia (Stellensammlung bei Preuschen ² S. 68 ff. Die Bezeichnung Didaskalia-Evangelium wäre von Resch² besser vermieden worden, vgl. S. 378), und die außerkirchlichen Kreise sind bis ins 5./6. Jahrhundert von der kirchlichen Textrezension weniger berührt geblieben (TU X 1, S. 52 f.).

Daß die Logiaquelle bei Papias vorwiegend als Redequelle zu fassen ist, scheint auch mir übrigens durch den Ausdruck gesichert zu sein, der zunächst auf göttliche Orakel oder Offenbarungssprüche (des AT) zu beziehen ist (*λόγια* AG 7, 38. 1. Clem. 19,1, *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* Rö 3, 2. Hbr 5 ,12. 1. Clem. 53, 1. 62, 3. Acta Pauli et Theel. 6, vgl. Act. Petri Verc. 5 S. 50 24, und 1. Pt 4, 11 — als von Christen geredet!), dann aber auch auf Jesus Anwendung findet (Polyk. ad Phil. 7, 1. Iren. I prooem. 1 u. öfter), ebenso wie *οἱ λόγοι τοῦ κυρίου* (AG 20, 35. 1. Tim. 6, 3. Oxyrh.-Logia II f. o.; Justin dial. 113 cf. apol. I 14; im Singular 1. Thess. 4, 15). Papias berichtet nach dem Presbyter Johannes, daß Matthäus *τὰ λόγια συνεγράψατο* (vgl. vorher über Petrus als Gewährsmann des Marcus), und übernahm die Bezeichnung für sein eigenes Werk. Erst von einem Redaktor des vierten Jahrhdts. ist sie sogar auf das NT als Schrift bezogen worden (Ps. Ign. ad Smyrn. 3,5, betreffs AG 1, 11). Doch möchte ich das Schwergewicht der geäußerten Vermutung weniger auf diesen sprachlichen Hinweis stützen als auf die oben gegebenen Nachweise. Verdient nicht auch der Hinweis Nestles („Die Fünfteilung im Werk des Papias und im ersten Evangelium") auf Mt 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1 (ZntW1900, S. 252) unter dieser Rücksicht besondere Beachtung? Daß Papias in sein Werk auch geschichtliche Nachrichten über Jünger des Herrn (in Buch II über den Tod der Söhne Zebedäi, in Buch IV über das Ende des Judas) einverleibt hat, scheint mir keinen Gegenbeweis zu bilden; diese und andere Nachrichten waren eben seiner „Exegese der Herrnsprüche" nur angehängt und als interessante Antiquitäten der apostolischen und nachapostolischen Zeit von den späteren Berichterstattern hervorgezogen, während die Herrnsprüche selbst mit ihren verhältnismäßig wenig auffälligen Abweichungen von den kanonischen unbeachtet blieben. Was für eine Größe erhält man aber, wenn man den Bericht des Papias auf unsern kanonischen Matthäus bezieht, von dem man doch zugesteht, daß er nicht aus dem Hebräischen oder Aramäischen durch Übersetzung entstanden sein kann!

3. Wie dem aber auch sei, so wird in bezug auf die Verwertung der einzelnen Agrapha für die Logiaquelle große Vorsicht angewandt werden müssen. Daß die vermutlich echten unter ihnen (s. o.) an Zahl so gering ausfallen, möchte Gwilliam mit dem frühen Untergange der hebräischen Kirche in Palästina erklären. Vor allem trug dazu die schnelle Durchsetzung der früh verfaßten Evangelien bei, gewiß auch mancher nachher in den Kanon nicht aufgenommenen.

Für die Weiterarbeit an den Agrapha dürfte folgendes zu beherzigen sein:

a) Die zufällige Überlieferung darf nicht zum Einteilungsprinzip der Sammlung gemacht werden, wie bei Resch².

b) Deutliche Ausscheidung derjenigen Stellen, die auf andere Schriften zurückführen! Solche mit Zitatencharakter sind gesondert zu stellen, insbesondere die dem AT oder atl. Pseudepigraphen (vgl. den A. von Beer Bd XVI 229 ff.) entstammenden. Daß Resch² eine neue Gruppe dieser Art zusammengestellt hat, ist an sich dankenswert, sie gehört aber nicht unter die Agrapha, denen sie nur auf dem Umweg über die evangelische Geschichte künst-

lich beigesellt werden konnte. Eine Sonderarbeit würde sich, in Ergänzung des Kautzsch'schen Übersetzungswerkes, mit ihnen zu befassen haben, und man hätte dabei zu unterscheiden christliche Zusätze (der griechischen Bibel) zum AT, christliche Interpolationen in jüdischen Schriften und Umarbeitungen solcher, christliche Pseudepigraphen (meist nur in Fragmenten), allerdings mit dem Zugeständnis, daß der christliche oder jüdische Ursprung bei manchen undeutlich bleibt. (Von hebräischen „Apokryphen" bei den Juden reden verschiedene christliche Schriftsteller.) Manche Agrapha bei Resch, insonderheit innerhalb des NT, sind offenkundig auch hieher zu ziehen, so sicher Nr. 2 und 8. Ebenso Nr. 4 (1. Ko 2,9, vgl. S. 28 f. Lc 10, 23 bildet doch einen Gegensatz, wie Hegesipp, bei Preuschen ² S. 113 sub 10, richtig empfunden hat!). Bei andern, wie Nr. 10, könnte man auch an Sprüche christlicher Propheten denken. Aber auch dann bleibt der altfest. Zitatencharakter bestehen.

c) Was an ntl. Apokryphenfragmenten mit sicherem Titel vorhanden ist, gehört strenggenommen auch nicht in eine Sammlung von Agrapha, oder es müßte die Grenze weiter gezogen werden, als Resch sie zieht, durch Aufnahme noch anderer Evangelienfragmente, die nicht jünger sind als manche seiner Agrapha. Umordnungen müssen freilich auch hier offen gehalten werden, wie die Arbeit von A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen (TU 3. Reihe VII 1), Lpz. 1911 beweist. Mit Behutsamkeit darf der Versuch, einzelne Evangelienfragmente und zerstreute Sprüche dem einen oder anderen apokryphen Evangelium zuzuweisen, immer wiederholt werden, übrigens mit dem Vorbehalt, daß das Maß des Apokryphischen oder bloß Außerkanonischen in einzelnen Fällen (Hebräerevangelium) unsicher bleibt. So scheint mir für die Zuweisung des I. Evangelienfragments bei Swete an das Hebräerevangelium immerhin einiges zu sprechen (vor allem Z. 36), wie für ein anderes Stück (s. o.) die Zuweisung an das Ägypterevangelium, für das die Zitate im II. Clemens„brief" nicht nur von Grabe bis Hilgenfeld, sondern auch von Neueren wiederholt mit ziemlichem Rechte reklamiert werden. (Preuschen, Zur Vorgeschichte des Evangelienkanons, Darmstadt 1905, will sogar beide Oxyrhynchus-Fragmente hineinbeziehen.) Kommt man somit in das Gebiet der Möglichkeiten, so ist schließlich auch noch des Umstandes zu gedenken, daß aus vorhandenen Quellenschriften Rückschlüsse gemacht worden sind auf die vorhergehende Existenz anderer, die in ihnen benutzt sind und die auch die Quelle für anderes gebildet haben können; hierher gehört z. B. A. Seebergs urchristlicher Katechismus und P. Drews' Nachweis in ZntW 1904, S. 53 ff.

d) Auf fortgehende Erweiterung und Ergänzung des Materials mit dem Fortgange der Forschung, die in den letzten Jahrzehnten stets wieder Überraschendes gebracht hat, ist selbstverständlich Bedacht zu nehmen. Einige Sprüche aus Lactanz' Institutionen (IV 8,1. VI 12, 41. 23, 38 ed. Brandt) wären noch nachzutragen. „Des Origenes Scholien-Kommentar zur Apok. Johannis" (TU Bd 38, 3) Lpz. 1911, liefert keinen neuen unbekannten Spruch, auch nicht S. 294 f. (E. Klostermann ThLZ 1912 Sp. 74 Nr. 21, 3; vgl. Jes 40, 31?).

e) Der Titel Agrapha ist — nach älterem Vorgange — auf die außerkanonischen, versprengten Herrnworte (Jesussprüche) zu beschränken. Was Resch ² S. 1 f. zur Deutung anführt, ist lahm; Irenäus steht vor Clem. Alex., der die freie, mündliche Verkündigung der in der Schrift gefaßten (ἔγγραφος) entgegenstellt, übrigens auch schon an Philo einen Vorgänger hat. Die erste Stelle findet sich vielmehr strom. VI; über eine zweite, wichtigere aus demselben Buch vgl. Kutter, Clemens Alex. und das NT (1897), S. 125 f. Hier findet sich schon der Ausdruck ἡ .. ἄγραφος ... παράδοσις, von Eusebius III 39, 11. IV 21, 8 auf die Übermittlungen durch Papias und Hegesipp bezogen. Dieser vollere Ausdruck gibt erst wieder, was denen, die ihn auf den vorliegenden Stoff angewandt, vorschwebte. So mag der Begriff Agrapha mit obiger Beschränkung als kurz und praktisch, übrigens ohne tieferen Inhalt — den die ἄγραφοι νόμοι der alten Griechen, rein innerlich verstanden, hatten — bestehen bleiben. Aber er läßt sich auch gut durch deutlichere Bezeichnungen ersetzen. **Hennecke.**

Agricola, Johann. — Zwei bedeutende neue Veröffentlichungen sind nachzutragen: E. Thiele, Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Joh. Agricola. Von ihm selbst aufgezeichnet. ThStK 1907, 240—270: In einer hebr. Bibel aus seinem Besitz (jetzt in Wernigerode) hat A. sehr temperamentvolle Mitteilungen über sein Leben gemacht, von denen noch die Blätter vorhanden sind, welche die Jahre 1516—1544 behandeln: Seine erste Begegnung mit Luther 6. Jan. 1516; seine Wendung zur Medizin in den Jahren 1521—23; die fast gewalttätige Weise, wie Luther ihn Ostern 1523 zum Theologen und Prediger machte:

wie er im März 1526 (bei der Naumburger Zusammenkunft des Kurfürsten mit Kard. Albrecht) mit Kurf. Johann und Johann Friedrich bekannt wurde und von nun an als Reichstagsprediger verwendet wurde; dann wie es zum Zerwürfnis mit Luther kam, wobei er namentlich Jonas als den, der ihn verleumdet habe, anschuldigt; viele Mitteilungen über den Ausbruch und die Phasen des antinomist. Streites, sein Entweichen nach der Mark und die Gegnerschaft, die von ihm dort überwunden werden mußte: alles in größter Selbstgefälligkeit und mit leidenschaftlichem Haß, der ihn zu den niedrigsten Verdächtigungen Luthers verleitet, sowie gegen Fürsten und Volk in Sachsen. Nik. Müller, Zur Geschichte des Interims in Jb f. BrdtG V, 51—171 mit viel neuem Material, das Agricolas Tätigkeit als Interims-Agent beleuchtet; hervorgehoben sei die Interims-Predigt, die A. in Berlin am 5. August 1548 hielt (S. 150 ff.); die große Denkschrift, die er für Joachim II. ausarbeitete mit detaillierter Darlegung des Rituals, wie es gemäß dem Interim in der Mark gehalten werden sollte, die dieser 7. Nov. 1548 dem Kurfürsten Moritz übersendete (S. 61 ff.), und die „Deklaration", die im Frühjahr 1549 den märkischen Geistlichen vorgelegt wurde (S. 126 ff.). Auch in diesen Schriften tritt ein unbändiger Haß gegen Luther zutage, dem er jetzt den Bauernkrieg und Landgraf Philipps Doppelehe schuld gibt. Kleinere Beiträge: Kawerau, Die Flugschrift Sepultura Lutheri 1538 (ThStK 1899, 281 ff.) — Hinweis auf eine aus Luthers Freundeskreis (Menius? Amsdorf? Burgdorf, Joh. Lange 1911 S. 65 ff. schlägt J. Lange vor) stammende, im Febr. 1538 erschienene Flugschrift, die unter unverkennbarer Anspielung auf Agricola auf die Krisis hinweist, die jetzt dem Luthertum drohe, indem die Schüler sich wider ihren Meister erheben. (Mit stumpfen Argumenten sucht Burgdorf die Deutung des „Trophopagus" der Schrift auf Amsdorf zu beseitigen.) Aus Agricolas Tätigkeit als Feldprediger im Türkenfeldzuge 1542 teilt Clemen in ThStK 1901 S. 138 ff. einen interessanten überschwenglichen Brief desselben mit. Über A.s Sprichwörtersammlung R. Windel in Z. dtsch. Unterr. XI, 10. — Ferner vgl. SBA 1907, 95 ff. Rosenburg, Mansf. Bl. 10, 1—15. **Kawerau.**

Agricola, Pelagianer. — G. Morin erklärt sich, eine Vermutung Duchesnes wieder aufnehmend, in der Rev. Bénéd. 15. Bd 1898 S. 481 gegen die Annahme von Caspari, daß die 5 von ihm herausgegebenen namenlosen Briefe dem Agricola angehören. Er weist sie auf Grund der Übereinstimmung des Inhalts von Bf 1 mit der Notiz des Gennadius über Fastidius: Scripsit ad Fatalem quendam de vita christiana librum und auf Grund eines Excerpsum de epistola s. Fatali de vita christianorum (abgedr. S. 484—487), auf das Reifferscheid hingewiesen hatte, vielmehr dem Bischof Fastidius zu. **Hauck.**

Agrippa I. — Vgl. Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I⁴ (1901) S. 549—564. — Joseph Felten (Prof. zu Bonn), Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel (seit Döllingers „Heidentum und Judentum" 1857 die erste umfassende Darstellung der neutest. Zeitgeschichte aus katholischer Feder), zwei Bände, Regensburg 1910, besonders I S. 183—193.

J. Haußleiter.

Agrippa II. — Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi I⁴ (1901) S. 585—600. — Joseph Felten, Neutest. Zeitgeschichte I (1910) S. 193—201. „Agrippa II. starb zwischen 86 u. 94 n. Chr." (S. 199). Vgl. A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Gr. bis Hadrian, 2. Auflage (1906) S. 208: „Wann er starb, ist dadurch verdunkelt worden, daß das, was Photius bei Justus von Tiberias gelesen hat (ἔτει τρίτῳ Τραϊανοῦ), mit der Archäologie und Lebensbeschreibung des Josephus nicht stimmt".

J. Haußleiter.

Ahas. — S. 262 Z. 13 l. Begebenheiten st. Begenheiten.

Ahaus. — S. 264 Zeile 29 = Das Münstersche Gedächtnisbuch nach der Handschrift im Staatsarchiv in Münster herausg. von H. A. Erhard, Zeitschr. für vaterländische Geschichte und Altertumskunde Westfalens. Bd 6, 1843, S. 123.

Zeile 35 = außerdem die jüngst herausg. wichtige Quellenschrift des Jacobus Trajecti alias de Voecht narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis ed. Dr. M. Schoengen, Amsterdam 1908, S. 106.

Ferner: Annalen u. Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim. Mit Einleitung herausg. von Dr. Richard Doebner in den Quellen und Dar-

ſtellungen zur Geſchichte Niederſachſens. Bd IX, Hannover u. Leipzig 1903, S. 248 und andere.

Zeile 40. K. Tücking, Geſchichte der Herrſchaft und der Stadt Ahaus, Zeitſchr. f. vaterl. Geſchichte und Altertumskunde Weſtfalens, Bd 28, S. 71 ff., 1869. Al. Löfflers gründliche und quellenmäßige Forſchung: Heinrich v. Ahaus und die Brüder vom gemeinſamen Leben in Deutſchland, Hiſtoriſches Jahrbuch 1909, S. 762 ff.

Zu Jutta v. Ahaus vgl. W. J. Kühler: Joh. Brinkerink en zijn Klooster te Diepenveen, Rotterdam 1908, beſ. S. 42 ff.

S. 266 Zeile 1. Nach Löffler a. a. O. iſt Ahaus erſt 1400 nach Deventer gekommen mit Berufung auf die Angaben Rudolf Diers, der ſeit 1398 in Deventer ſich aufhielt und 1402 ins Fraterhaus eintrat, alſo ohne Zweifel gute Kenntniſſe haben konnte. Ahaus hat alſo Florentius nicht mehr kennen gelernt.

S. 266 Zeile 29. Näheres über die allererſten Anfänge gibt Löffler a. a. O. S. 770 nach einer neu aufgefundenen Urkunde, welche S. 792 abgedruckt iſt. Danach hat ſich Ahaus mit zwei anderen Prieſtern, Joh. v. Stevern und Bernhard v. Holte (nicht Holle), und dem Kleriker Heinrich Ton Rode zuſammengetan. Ehe ſie die päpſtliche Beſtätigung bekamen, wandten ſie die Beſtimmungen von Benedikt XII. 1336 und Gregor XI. 1371 über Beginen und Begarden an.

S. 266 Zeile 38 iſt zu leſen Hemekink; wann er Rektor wurde, iſt nicht bekannt, genannt wird er als ſolcher erſt bei ſeiner Beteiligung am Konſtanzer Konzil.

S. 267 Zeile 20 = ſtatt 1404 — nach aufgefundener Urkunde ſchon 1402.

Um die Häuſer gegen die beſtändig wiederholten Angriffe zu ſchützen und den Grundſatz quod absque juris, religionis aut ordinis approbate titulo conventicula suspecta facerent und gegen Verdächtigungen zu ſichern, ſuchte Ahaus ein päpſtliches Privileg. Er ſchickte zu dem Zweck den münſterſchen Bernhard Dyrken aus Büderich nach Rom, der gern von ſeiner dortigen Aufnahme erzählte: Als Papſt Eugen IV. (1431—1447) von den Lebensgewohnheiten hörte, ſagte er: „Geprieſen ſei Gott, daß es noch Leute gibt, die ſolchen Wandel lieben". Man ſchlug vor, das gemeinſame Leben durch ein Kollegium zu ſtützen. Kardinal von Oſtia riet ſogar, ſich ein Bistum verleihen zu laſſen, damit er Generalvikar zum Nutzen ſeiner Brüder werden könne. Beides lehnte er jedoch ab. Das begehrte Privileg wurde erſt 1439 erteilt; das Original iſt noch im Prieſterſeminar von Münſter vorhanden und geſtattete die Kapellen der Häuſer in Kollegiatkirchen zu verwandeln.

(Vgl. auch z. B. für Hildesheim Doebner S. 18 u. 172 zu den Jahren 1449 u. 1466.) Doch machte man wenig Gebrauch von dieſem Vorrecht (vg. Löffler a. a. O. S. 789).

L. Schulze.

Ahimelech. — Ahimelech iſt nicht zu überſetzen „Bruder des Königs", ſondern „mein Bruder (= Gott) iſt König". Vgl. Fr. Hommel, Altiſraelit. Überlieferung 1897, S. 83. Da der Name ein theophorer, hat die Identität mit Achija (1.Sa 19, 3) keine Schwierigkeit. Vgl. übrigens zu dieſem A. A. van Hoonacker, Le Sacerdoce Lévitique, 1899, S. 375 f.

Dreſſi.

Ahlfeld. — S. 270 Z. 41 l. 1884 ſt. 1881.

Aillí. — Einen bisher ungedruckten Traktat d'Aillis, De persecutionibus ecclesiae, hat N. Valois in der Bibliothèque de l'école des chartes, 65. Bd, Paris 1904, S. 568—574 herausgegeben. Ferner findet man eine Anzahl von Gutachten und Denkſchriften d'Aillis im Anhang zu der Chronica Mart. de Alpartils herausgegeben von F. Ehrle (Quellen u. Forſchungen aus dem Gebiet der Geſchichte XII. Paderborn 1906, S. 432—593) nämlich 2 Gutachten für die 1. und 2. Pariſer Synode (1395 und 1396), eine Denkſchrift aus dem Sommer 1396, eine Erklärung über die Obedienzentziehung, Juli 1398, und eine Schrift über die Unionswege, 1403.

S. 279 Z. 27 l. 1417 ſt. 1147.

Hauck.

Akoimeten. — J. Pargoire, Les débuts du monachisme à Constantinople, Rev. quest. hist. 65 (21), 1899, 133—143, Un mot sur les Acémètes, Echos d'Orient 2, 1899, 304—308, 365—372, und Acémètes, Dict. d'archéol. chrét. 1, 1907, 307—321; Sim. Vailhé, Acémètes, Dict. d'hist. et de géogr. eccles. 1, 1909, 174—182.

Daß die Bezeichnung Akoimetenkloſter (*ἐπιλεγόμενον τῶν ἀκοιμήτων διὰ τὴν ἀκατάπαυστον αὐτῶν καὶ πάντη ἄϋπνον δοξολογίαν*. Vit. Alex. [ſ. u.] 53) haftet

nur an der in Eirenaion (jetzt Tschibukli) am asiatischen Ufer des Posporus gegründeten Niederlassung. Von einem im Orient verbreiteten Orden der A. darf nicht geredet werden. Auch das Kloster Studion in Konstantinopel war kein A.-Kloster, wenn auch an der Aufnahme von Mönchen aus dem A. Kloster in Studion (Theoph. Chronogr. 1, 113) nicht zu zweifeln ist. Die wohl bald nach 450 abgefaßte Lebensbeschreibung Alexanders ist von E. de Stoop in der Patrologia Orientalis 6, 5, 1911 erstmalig griechisch herausgegeben worden; sie ist wichtig wegen der lebensvollen Schilderung ostsyrischen Bettelmönchtums. Wertvolle Notizen auch bei Kallinikus, Vita Hypatii, edd. semin. philol. Lips. sodales, Leipzig (Bibl. Teubn.), 1895.

S. 282 Z. 9 l. 1029 st. 1028.
S. 282 Z. 24 l. 1894 st. 1895.

. . **Krüger.**

Akoluthen. — Ein interessanter neuer Fund ist die Grabinschrift eines Akoluthen der römischen Kirche, des Annius Innocentius, der im Alter von 26 Jahren um die Mitte des vierten Jahrhunderts gestorben ist und in der Katakombe des Markus und Marcellianus an der via Ardeatina begraben wurde; publiziert von Wilpert, Papstgräber (Ergänzungsheft zu de Rossis Roma sotteranea. 1909, S. 98 ff.). Die Inschrift zählt seine Dienstreisen auf: er war zweimal in Griechenland, oft in Campanien, Calabrien und Apulien, schließlich in Sardinien, wo er starb. — Aus den Obliegenheiten des Amtes ergab es sich, daß man junge Leute mit demselben betraute. Als man für die Kleriker Altersstufen einführte, wurde festgesetzt, daß ein junger Mann noch vor dem dreißigsten Jahre Akoluth und Subdiakon werden durfte (Siricius an Himerius a. 385 c. 13). — Die Verteilung der A. auf die einzelnen Kirchen Roms zeigt auch das Bronzeplättchen bei de Rossi Bulletino di arch. crist. 1863, S. 25 f.; es nennt als den Herrn des Sklaven, der es am Halse trug, den acolitus Victor a dominicu Clementis. — Daß der Orden dem Orient unbekannt geblieben ist, sieht man u. a. an dem Euchologium des Serapion von Thmuis, wo in dem Gebet n. 25 der Klerus aufgezählt wird (TU NF Bd 2, 3b, S. 18). Wenn Denzinger, Ritus Orientalium Bd 2, S. 281, in der armenischen Kirche den Akoluthen erwähnt und den Ritus der Ordination desselben beschreibt, so ist vermutlich an einen Einfluß des römischen Formulars zu denken. — Akoluthen in der Brüdergemeinde erwähnt Spangenberg, Zinzendorf, Bd 6 1774, S. 1616.

H. Achelis.

Alanus ab insulis. — M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrh.s. Münster 1896. Wertvoll ist der hier geführte Nachweis, daß, schon ehe die Schriften des Aristoteles und der arabisch-jüdischen Aristoteliker bekannt wurden, aristotelische Gedanken in der abendländischen Theologie Einfluß gewonnen hatten. Sie waren durch Boethius vermittelt.

Hauck.

Alber, Matthäus. — Lit.: Gußmann, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses (1911) I, 1, S. 476. Sein Schreiben an die evangelischen Ausschußmitglieder in Augsburg vom August 1530 ebd. I, 1, 315 ff. Seine Übersetzung der Confessio Wirtembergica, welche seit Gayler als Reutlinger Bekenntnis für den Reichstag in Augsburg galt, ebd. II, 2, 226. Bossert, Zur Biographie A.s Reutl. Gesch. Bl. 14, Nr. 1. Leichenpredigt von Kon. Piscarius. Alber gab als Magister in der Burse zu Tübingen Musikunterricht (Hartmann, Alber, S. 23). Die Adresse des Briefs Zwinglis an Alber vom 16. November 1524 ist fingiert, er ist anerkanntermaßen nur Abhandlung. Vgl. Walther, Reformierte Taktik im Sakramentsstreit der Reformationszeit NkZ 7, 809, wieder abgedruckt in Walther, Zur Wertung der deutschen Reformation, S. 225. Dagegen W. Köhler in Zwingliana 1910, 359. Nach Albers Entlassung in Reutlingen am 19. August 1548 nahm ihn Herzog Ulrich in dem nahen Pfullingen auf (Bl.WKG NF VI (1902) 170. Reutl. Gesch. Bl. a. a. O. Im Sommer 1549 war A. mit Brenz und anderen hervorragenden Männern in Urach, um mit dem Herzog über die Wiederaufrichtung der durch das Interim zerrütteten Kirche Württembergs durch Anstellung von Katechisten zu beraten (W. Köhler, Bibliographia Brentiana, S. 363 Nr. 816). Alber bekam jetzt die „gestiftete Prädikatur" zu Stuttgart, wohl an S. Leonhard, während in Pfullingen Joh. Piscatorius (BlWKG VI, 143 ff., VII, 61, 190; BWKG 8, 114—130, 183—191.) ihn ablöste. Beider Predigten wurden beim Kaiser verdächtigt, worauf Karl V. am 10. Dezember 1549 ihre Entlassung forderte. Am 7. Januar 1550 wies Herzog Ulrich Albers Unschuld nach und legte Fürbitte für ihn ein, während Piscatorius wegen unvorsichtiger Reden entlassen wurde. 1550 wurde Alber Stiftsprediger.

G. Bossert.

Albert d. Gr. — Auf Grund der Lyoner Ausgabe (S. 291, 3) ist von A. Borgnet ein Neudruck der Werke Alberts veranstaltet worden, Paris 1890 ff. 38 Bde. Eine ungedruckte Schrift A.s De quindecim problematibus hat P. Mandonnet im 8. Bd der Collectanea Friburgensia 1899, S. 15 ff. veröffentlicht. Den ebenfalls ungedruckten Hiobkommentar hat M. Weiß herausgegeben, Freiburg 1904. Endlich ist Alberts Tractatus de forma orandi von A. Wimmer, Regensburg 1902, erstmalig publiziert worden. — M. Weiß, Primordia novae bibliographiae b. Alberti Magni. Paris 1905.

Zu Alberts Lebensgeschichte: F. Ehrle, D. sel. Albert. d. Gr. StML 19. Bd 1880, S. 241 u. 395; P. de Loë, De vita et scriptis b. Alberti M. in den Analecta Bollandiana Bd 19—21 1900—02; derf., kritische Streifzüge auf d. Gebiete der Albertus-Forschung, NRh Annal. 74. Bd, S. 115 ff., dazu Michael in d. ZfTh 27. Bd 1903, S. 356 ff. E. Michael in d. ZfTh 25. Bd 1901, S. 37 u. 181; derf. in seiner Geschichte des deutschen Volks, Bd. III, S. 69—124. H. Finke, Alemannia, NF 2. Bd S. 135 ff. P. Albert, Z. Lebensgeschichte des Alb. Magnus, Freib. Diözesan-Archiv NF 3. Bd 1902, S. 283 ff. M. Weiß, Albert d. Gr. als Bischof v. Regensburg, München 1907. Die von Nitzsch S. 291 f. für Alberts Leben gegebene Daten haben sich als richtig bewährt; hinzugefügt mag werden, daß J. A. Endres, Das Geburtsjahr u. die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts d. Gr., H. JB 31. Bd 1910 S. 293 ff., scharfsinnig die Annahme vertritt, daß Albert nicht 1193, sondern erst 1207 geboren wurde. Bedenken gegen das Herabrücken der Geburtsziffer bleiben jedoch. Die Angaben des Ptolemäus von Lucca und im Verzeichnis der Pariser Magistri in theologia ALKG II S. 205, daß Albert das 80. Jahr bereits überschritten hatte, als er starb, wiegen, wie mich dünkt, schwerer, als Endres annimmt. Dagegen ist das Gewicht der genauen Angabe bei Heinrich v. Herford (16 Jahre) sehr gering; die iuventus und der iuveneulus aber kommen, auch wenn man die Geburt in die letzten Jahre des 12. Jahrhunderts setzt, zu ihrem Rechte. Von Gewicht ist also nur die Bemerkung Roger Bacons, Compend. stud. 5 S. 425, der Albert und Thomas als Beispiele dafür anführt, daß junge Leute viginti annorum et infra in den Dominikanerorden eintreten. Die Angabe kann auf guter Kunde beruhen; aber das ist bei der Nachricht über das Lebensalter A.s ebenfalls möglich. Nimmt man die Bemerkung im Briefe Humberts an Albert aus dem Jahre 1260, bei Sighard S. 117, hinzu, er stehe in ultimo vitae, dann senkt sich, wie mich dünkt, die Wagschale zugunsten des höheren Alters. Denn war Albert 1207 geboren, so war er 1260 erst 53 Jahre alt: das paßt nicht zu in ultimo vitae. Noch ist zu bemerken, daß Albert für den Freiburger Aufenthalt d. J. 1241 nachweist, und daß Finke die ältere Annahme, Albert habe sich irgendwie am Münsterbau beteiligt, zerstört hat. Die Wendung von Nitzsch, S. 291, 53, Albert sei zum Ordensgeneral für Deutschland erwählt worden, ist natürlich ein Versehen; es muß heißen Provinzialprior.

Zu Alberts philosophischen und theologischen Anschauungen: Endriß, Alb. Magn. als Interpret der aristot. Metaphysik, München 1886. Degen, Beziehungen von Alberts Liber de causis et processu universitatis zur στοιχείωσις θεολογική des Proclus, München 1902. A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. 2 Teile. Münster 1903 und 1906. H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts d. Gr. mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des h. Thomas. Freiburg 1911. Strobel, Die Lehre des sel. Alb. Magn. vom Gewissen. Sigmar. 1901. Zu Alberts Versöhnungslehre Gottschick in der ZKG 23. Bd 1902, S. 191 ff. und 24. Bd 1903, S. 15 ff. Über Albert als Mystiker, Michael, ZfTh 25. Bd S. 735 ff. M. Weiß, Über mariolog. Schriften des Alb. Magn. Freising 1898. H. Stadler, Albertus M. als selbständiger Naturforscher (Forsch. z. Geschichte Bayerns 14. Bd 1905 S. 95 ff.); derf., Vorbemerkungen zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte des Albertus Magn. MSB 1912 S. 9 ff. Überweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Philosophie. 2. Teil, 9. Aufl., S. 287 ff. Hauck, KG Deutschlands 4. Bd S. 463 ff. **Hauck.**

Albrecht V. und die Gegenreformation in Bayern. — Neuere Literatur: Wolf, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation I, II, 1, (1899, 1908); Goetz, Beiträge zur Geschichte Herz. Albrechts V. und des Landsberger Bundes (1898); Schellhaß, Nuntiaturberichte III, 3—5 (1896—1909); Schellhaß, Akten zur Reformtätigkeit Ninguardas, insbesondere in Bayern und Österreich 1572—77 (1904). **Goetz.**

Albrecht von Mainz. — P. Kalkoff, Zu den röm. Verhandlungen über die Bestätigung EB. Albrechts von Mainz im J. 1514. ARG I, S. 381 ff. 1903. — Derselbe, W. Capito im Dienste des EB. Albrecht von Mainz (Neue Studien z. Geschichte der Theologie und Kirche) Berlin 1907. W. Steffen, Zur Politik Albrechts von Mainz 1532—45. Greifs-

walder Diſſert. 1897. J. Herrmann, Die evangel. Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter. Mainz 1907. — P. Redlich, Cardinal Albrecht von Brandenburg und das Neue Stift zu Halle 1520—1541. Mainz 1900. — Ein bisher nicht gedruckter Reformationsentwurf des EB. Albrecht iſt von L. Cardauns in der Bibliothek des preuß. hiſtor. Inſtituts in Rom 5. Bd 1910 S. 210 ff. veröffentlicht. **Hauck.**

Albrecht von Preußen. — Für die Politik Albrechts in den Jahren 1510—1525 iſt grundlegend das von Erdmann nicht genannte Werk von E. Joachim, Die Politik des letzten Hochmeiſters in Preußen, Albrecht von Brandenburg. 3 Teile. Leipzig 1892—95 (Publikationen aus den Kgl. preuß. Staatsarchiven Bd 50, 58 u. 61). — T. Wotſchke, Herz. Albrechts von Preußen Briefe an Johann Laſki. Altpreuß. Monatsſchr. Bd 45, 2. 1908. — F. Koch, Herz. Albrechts von Preußen Konfeſſion vom 13. Juli 1554, ARG V, 2, 1908. Fr. Spitta, Die Bekenntnisſchriften des Herz. Albrecht von Preußen. Daſ. VI, 1, 1909. Derſ., Herz. Albrecht von Preußen als geiſtl. Liederdichter. Gött. 1908. Derſ. Beiträge zur Frage nach der geiſtl. Dichtung des Herz. Albrecht von Preußen. Königsberg 1910. P. Tſchackert, Herzog Albrecht von Preußen als angeblich bedeutender geiſtlicher Liederdichter der Reformationszeit. Königsberg 1909.

Zu S. 313 Z. 6 und S. 434, 45. Nach Tſchackert, Ztſchr. f. niederſächſ. KG VIII S. 7 war J. Amandus nicht Auguſtinermönch). **Hauck.**

Aldebert. — Die auf A. bezüglichen Synodalverhandlungen findet man in den MG Concilia II geſammelt S. 34 f. (Soiſſons), S. 38 ff. (Rom). **Hauck.**

Aldhelm. — R. Ehwald, Aldhelm v. Malmesburg in d. JBB der Akademie gemeinnütziger Wiſſenſchaften zu Erfurt. NF XXXIII, 1907, S. 91—116. M. Manitius, Geſchichte der lat. Literatur des MA I, München 1911, S. 134—141 (S. 141: „Kritiſche Ausgabe zu erwarten von R. Ehwald"). **Hauck.**

Aleander. — Es ſoll hier nur die ſeit Abfaſſung des Artikels erſchienene Literatur verzeichnet werden.

1. Einen Nachtrag zu den Depeſchen A.s bringen „Deutſche Reichstagsakten". Jüngere Reihe. II. Bd, bearbeitet von Adolf Wrede, Gotha 1896: Nr. 59 AD, Berichte aus Aachen und Köln vom 23. Oktober bis 6. Nov. 1520, S. 454—461. Nr. 166, 19. März 1521, S. 827 f. (vgl. S. 529 A. 1). Nr. 197, 19. April, S. 867 f. — Vgl. auch das Aktenſtück S. 488 f. A I. — Jérôme Aléandre et la principauté de Liège (1514—1540). Documents inédits p. p. J. Paquier, Paris: A. Picard 1896 (XXI, 374 S.). — J. Paquier, L'humanisme et la réforme. Jérôme Aléandre de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes (1480—1529), Paris: E. Leroux 1900 (LXXIII, 392 S.). — P. Kalkoff, Die Depeſchen des Nuntius Aleander v. Wormſer Reichstag, 2. Aufl. Halle 1897. — P. Kalkoff, Briefe, Depeſchen u. Berichte über Luther vom Wormſer Reichstag 1521 überſ. u. erl. 1898. Schriften des Vereins f. Reformationsgeſch. 59. — A. Hausrath, Aleander und Luther auf dem Reichstag zu Worms, Berlin 1897 (392 S.). — R. Streiter, Aleander und Luther, Allgem. Zeitung 1898, Beil. 126. — Dechent, Der Reichstag zu Worms und die Berichte des Legaten Aleander, Deutſch-evangel. Blätter 24, 742—758. — P. Kalkoff, Aleander gegen Luther. Studien zu ungedruckten Aktenſtücken aus Aleanders Nachlaß. Leipzig 1908 (VI, 162 S.). — P. Kalkoff, Der Inquiſitionsprozeß des Antwerpener Humaniſten Nikolaus von Herzogenbuſch i. J. 1522, ZKG 24, S. 416—429. 1903. — P. Kalkoff, Nachtrag zur Korreſpondenz Aleanders während ſeiner erſten Nuntiatur in Deutſchland 1520—1522, ZKG 28, S. 201—234. 1907. — Außerdem kommen Kalkoffs Forſchungen zu Luthers römiſchem Prozeß in Betracht, in denen Aleander oft vorkommt. ZKG 25 (1904) S. 90—147, 273—290, 399—459, 503 bis 603. — 31 (1910) S. 48—65, 368—414. — 32 (1911) S. 1—67, 199—258, 408—456, 572—595; u. ſ. „Forſchungen zu Luthers röm. Prozeß" 1905 (Bibliothek des preuß. hiſtor. Inſtituts in Rom 2). **Th. Brieger.**

Alemannen. — Lit. Egli, KG der Schweiz bis auf Karl d. Gr. Zürich 1893. Baumann, Forſchungen zur Schwäbiſchen Geſch. Kempten 1899. Fundberichte des württb. Altertumsvereins 1903. Hiſt. Ver. Heilbronn, Bericht aus d. J. 1900—1903. VII, 1904. Ficker, J., Altchriſtl. Denkmäler u. Anfänge des Chriſtentums im Rheingebiet. Straßb. 1909. Sauer, J., Die Anfänge des Chriſtentums u. der Kirche in Baden. Bad. Neujahrsbl. Heidelb. 1911. Mehring, G., Stift Lorch, Quellen zur Geſch. e. Pfarrkirche. W. Geſch.Q. Bd

XII (1911). Müller, K., Die Eßlinger Pfarrkirche, W. Hsch. 1907, 237. Bossert, Die Gründung des Kl. Ellwangen. Ellw. Jahrbuch 1910—12. Bossert, Die Münsterlinie, BlWKG NF XV (1911). Für die Vermutung, daß die Pfarrei Lorch am Einigungspunkt der beiden Grenzwälle in ihren Anfängen in die römische Zeit hinaufreicht, dürfte die Erhaltung des vorrömischen Ortsnamens sprechen, welche eine völlige Unterbrechung des Besiedlung auszuschließen scheint (Mehring), wie auch der ungemeine Umfang der Pfarrei. Die christlichen Denkmäler in Gräbern der nachrömischen Alemannenzeit in Eßweiler, Gamertingen, Heilbronn (Diptychon und Löffel mit der Inschrift Posenna vivas), Sasbach (Löffel mit dem Monogramm ☧ und der Inschrift ANDREAS) Sindelfingen (Löffel mit dem Kreuzeszeichen) und die zahlreichen Goldblechkreuze aus alemannischen Reihengräbern in Andelfingen, OA Riedlingen, Burgfelden und Lautlingen, OA Balingen, Oberiflingen, OA Freudenstadt und ein sehr interessantes mit unbekanntem Fundort (sämtliche in der Altertumssammlung in Stuttgart) dürften einerseits beweisen, daß Christenhäuflein aus der römischen Zeit sich in die Alemannenzeit hinüber erhalten haben, andrerseits zeugen sie vom Bestehen von Christengemeinden in Alemannien im 7. Jahrhundert. Die Bistümer Augsburg, Windisch, Augst, Straßburg, Speyer, Worms können unmöglich erst während der Alemannenzeit entstanden sein. Aber der Charakter der bestehenden Gemeinden war „ein ausgesprochenes Diaspora- und Stadtchristentum von sehr schwankendem Bestand, wie seiner wenig seßhaften Bekenner" (Sauer). Die Frage, wie weit das Alemannenland schon unter Chlodwig in die Hände der Franken kam, wird von der Frage abhängen, wann die Grenze zwischen dem Herzogtum Franken und Schwaben, bzw. zwischen den Bistümern Speyer und Worms und dem später gegründeten Würzburg einer- und Konstanz und Augsburg andrerseits gezogen wurde.

Die trotzig widerstrebenden Alemannen und Bayern haben Karlmann und Pipin sicher nicht nur mit dem Schwert und durch das schwere Blutgericht bei Cannstatt, das Vorspiel von Verden, bekämpft, sondern durch Gründung klösterlicher Niederlassungen mit Hilfe der den Pipinen ergebenen Bischöfe, Karlmann mit Hilfe des Bischofs Burchard von Würzburg zu gewinnen gesucht. (Vgl. Bossert, Die Münsterlinie u. die Gründung von Ellwangen.) **G. Bossert.**

Alexander II., Papst. — W. Lübberstedt: Die Stellung des deutschen Klerus auf den päpstlichen Generalkonzilien, Greifsw. Dissert. 1911 S. 27 f. O. Schumann, Die päpstlichen Legaten in Deutschland z. Z. Heinrichs IV. u. Heinrich V. Marb. Dissert. 1912 S. 9 ff. **Hauck.**

Alexander IV., Papst. — Zu den Quellen S. 344 Z. 21 ff. ist beizufügen: Bliss, Calender of entries in the Papal registres relating to Great Britain and Ireland, Papal lettres. 1893. I, 309—376. — MG, Epist. saec. XIII. 1894. III, 314—473; 729 f. — MG, Leges IV. 1896. Constit. et acta publ. imp. et regum, tom. II; s. auch Appendix I. — Les Registres d'Alex. IV. par Bourel de la Roncière 1895 f.

Zu den Bearbeitungen: Osw. Redlich, Zur Wahl des röm. Königs Alfons v. Castilien 1257 (Mt. d. Inst. f. österr. Gesch. 1895. XVI, 659 f.); Heinrich Otto, Alex. IV. und der deutsche Thronstreit. (Ebenda 1898. XIX, 75—91); W. Herrmann, Alfons X. v. Cast. als röm. König, nebst Beilage: „Die Stellung P. Alex. IV. bei den Wahlverhandlungen d. J. 1256„. Berl. Dissert. 1897. (Alle drei Verfasser weisen nach, daß Alex. sich zuerst für Alfons ausgesprochen und erst 1258 auf 1259 eine Schwenkung zugunsten Richards von England vollzogen hat.) Hampe, Gesch. Konradins von Hohenstaufen. 1894. **H. Schulz †.**

Ferner: Über Alexander als Kardinal Rainald v. Ostia: Maubach, Die Kardinäle u. ihre Politik. Bonn 1902, S. 3. Über Alexanders Einschreiten gegen Wilhelm von St. Amour u. die Joachiten: Grauert, Johann v. Toledo (MSB Phil.-hist. Cl. 1901, S. 120 ff.); zu des Papstes byzantinischer Politik: Schillmann RQS XXII Heft 2; über seine Haltung Deutschland gegenüber: Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V S. 17 ff. Endlich F. Tenckhoff, Papst Alexander IV. Paderborn 1907.

S. 344 Z. 44 l. 1254 st. 1524. **Hauck.**

Alexander VI., Papst. — V. Schweitzer, Zur Wahl Alexanders VI. Hist. JB. 30. Bd 1909 S. 809—814. M. Brosch, Machiavelli, Cäsar Borgia und Alexander VI. ZKG 23. Bd 1908 S. 525 ff. L. Celier, Alexandre VI. et ses enfants en 1493. Mélang. d'Archéol. et d'Hist. XXVI Heft 3 f. **Hauck.**

Alexander VIII., Papst. — S. v. Bischoffshausen, Papst Alexander VIII. u. d. Wiener Hof (1689—91), Stuttg. 1900. **Hauck.**

Alexander Balas. — S. 352 Z. 33 l. Syrien Bd XIX S. 290, 27 ff. Seleuciden.

Alexander von Hales. — J. A. Endres, Des Alexander von Hales Leben u. psychologische Lehre, Philos. Jahrbuch, I Fulda 1888. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des MA III ZsthG XXIII 1902 S. 191 ff. u. XXIV S. 15 ff. K. Heim, Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alex. Hales. Leipz. 1906.

F. Loofs, Leitfaden z. Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Halle 1906, S. 544 ff. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2. Bd Erlangen 1898, S. 81 u. ö. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie 2. Bd 9. Aufl. Berlin 1905, S. 279. **Hauck.**

Alexander, Archibald, gest. 1851, s. d. A. Englische Theologie.

Alexios Studites, Patriarch von Konstantinopel, 1025 — † 20. Febr. 1043. — Quellen für die Kenntnis seiner innerkirchlichen Tätigkeit sind in erster Linie seine Erlasse, von denen einige in den Sammlungen der kirchenrechtlichen Bestimmungen der griechischen Kirche gedruckt sind (bei J. Leunclavius u. M. Freher, Iuris Graeco-Romani tam canonici quam civilis tomi duo, 1, Frankfurt 1596, 204 f., 250—262, 118 [Fragment], 269 f. [Referat]. 243—246 [fraglich]; G. A. Rhalles u. M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* 5, Athen, 1855, 20—39, vgl. 60—62, 473 und 3, 1853, 103, [alle diese Stücke auch bei MSG 119, vgl. 137, 1245, 150, 41—44]); andere wurden herausgegeben von W. N. Beneševič in Vizant. Vremennik 12, 1905, 516 f., und G. Ficker in den ThStK 1906, 591—614 und in der Festschrift der Universität Kiel zur Feier des Geburtsfestes Wilhelms II., Kiel 1911. (Die Bemerkung der Byzantinischen Zeitschrift 20, 1911, 591, daß die hier veröffentlichten Stücke erst durch eine genaue Beschreibung der sie bietenden Handschrift historisch verwertbar sein würden, ist unrichtig.) Sein, für das von ihm gegründete Kloster in Anlehnung an die Regel des Studitenklosters verfaßtes, nur in slawischer Übersetzung erhaltenes Typikon ist verzeichnet in Gorskij und Nevostruev, Beschreibung der slawischen Handschriften der Synodalbibliothek 3, 1 (russisch) Nr. 380, (Katalog der Bibliothek 330). Die Erlasse in: Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca 11, 1808, 558 f. C. W. E. Heimbach in Ersch und Gruber, Allg. Encyklopädie, A.: Griech. = röm. Recht im MA und in der Neuzeit 86, 1868, 381; Jos. Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, 35; K. E. Zachariae v. Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts ³, Berlin 1892, 28; vollständiger bei Ficker, Festschrift S. 43 ff. — Über sein Leben und seine Tätigkeit finden sich einige Angaben bei Georgius Cedrenus (= Johannes Scylitzes, der immer noch in der lat. Übersetzung des J. B. Gabius, Venedig 1570, benutzt werden muß), ed. Bonn. 2; 1839, 479—550; Johannes Zonaras, ed. Bonn. 3, 1897, 508—624; Michael Attaliota, ed. Bonn., 1853, 16; (vgl. auch Psellus in Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* 4, Paris 1874;) Chronique de Michel le Syrien, éd. par J. B. Chabot, 3, 2, Paris 1906, 135—148, 158—164; Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum edd. J. B. Abbeloos & Th. J. Lamy, Löwen, 1, 1872, 419—432; 3, 1877, 292; Bericht des Bischofs Michael von Tanis in Ägypten in Assemani, Bibliotheca orientalis, 2, 1721, 145—152; Chronik des Matthäus von Edessa, französ. von E. Dulaurier, Paris 1858, 43—76, bes. 72 f.

Literatur: Ul. Chevalier, Sources historiques, Bio-bibliographie ² 1, 1905, 145; Guil. Cuperus, Historia chronologica patriarcharum Constantinopolitanorum, in den Acta Sanctorum der Bollandisten, August 1, Venedig 1750, 123 f.; J. Hergenröther, Photius, 3, Regensburg 1869, 730—735; Aug. Fr. Gfrörer, Byzantinische Geschichten 3, Graz 1877, 112—274; Man. J. Gedeon, *Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantinopel, o. J., 317—322; N. Skabalanovič, Das byzantinische Reich und die Kirche im 11. Jh. vom Tode Basileios' II. des Bulgarenbekämpfers bis zur Thronbesteigung Alexios' I. Komnenos, Petersburg 1884 (russ.), 368—374, (die Kenntnis dieser gut zusammenfassenden Darstellung verdanke ich Herrn Bibl. Dr. Lüdtke in Kiel); H. Gelzer in K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur ², München 1897, 998—1003; G. Schlumberger, L'Epopée Byzantine, 3, Paris 1905, 159 f., 162, 205, 275 f., 327, 343 f., 347, 355, 364, 400, 404, 462, 682, 688, 697 f., 700, 702 u. ö. Über die Bedeutung des Alexios für das byzantinische Eherecht vgl. Zhishman 242 f., 571; über die von ihm abgehaltenen Synoden nach Mansi, Collectio 19, 1774, 461—478, 491 f. Hefele, Konziliengeschichte 4², 1879, 688. Zu dem Klosterberg Ganos vgl. J. Dräseke, Wochenschrift f. klass. Philol. 1912, 154 f. Eine Monographie wäre erwünscht.

Die griechischen Historiker berichten fast nur über die Beziehungen des Alexios zum Kaiserhause. Basileios II. der Bulgarentöter hat ihn, — er war Mönch und Vorsteher des

Studitenklosters — noch an seinem Sterbetage 15. Dez. 1025 an Stelle des vor einigen Tagen gestorbenen Patriarchen Eustathios durch den Protonotar Johannes zum Patriarchen erheben lassen. A. war mit dem Haupte Johannes' des Täufers den kranken Kaiser zu besuchen gekommen. (Cedr. S. 480) Doch wird niemand glauben, daß dies die Veranlassung zu der unkanonischen Erhebung gewesen ist; wir erfahren nichts Näheres. Als Konstantinos VIII. (1025—1028) im Interesse der Nachfolge eine seiner 3 Töchter vermählen mußte, und die Verheiratung des Romanos III. Argyros (oder Argyropolos, 1028—1034) mit der 2., Zoë, wegen Verwandtschaft und auch, weil Romanos' erste Gattin noch lebte — sie war, um ihn für die neue Verheiratung frei zu machen, ins Kloster gegangen — auf Schwierigkeiten stieß, löste die Kirche mit dem Patriarchen diese Schwierigkeiten (Cedr. S. 485). Der der Kirche sehr ergebene Romanos stiftete dem Klerus der Hagia Sophia aus der kaiserlichen Kasse eine jährliche Beisteuer von 80 Pfund Gold; er ernannte auch einen Verwandten des Alexios, den Metropoliten Kyriakos von Ephesos, mit dem Metropoliten Demetrios von Kyzikos, der ihm schon, bevor er Kaiser wurde, vertraut war, zum Synkellos. (Cedr. S. 486.) Pfingsten 1029 hatte A. einen Rangstreit zu entscheiden: die Metropoliten wollten es nicht dulden, daß die Synkellen bei den Gottesdiensten vor ihnen zu sitzen kämen (Cedr. S. 487). Nach der Ermordung des Romanos wurde er gezwungen, die Kaiserin Zoë mit ihrem Liebhaber Michael IV. Paphlagon (1034—1041) zu verbinden; es wurden ihm und dem Klerus je 50 Pfund Gold dafür ausgezahlt (Cedr. S. 505). Unter seiner Regierung machte der allmächtige Mann der damaligen Zeit, der Eunuch Johannes, der Bruder des Kaisers, in Verbindung mit mehreren Metropoliten, darunter Demetrios von Kyzikos, den Versuch, Alexios seiner Würde zu berauben; Johannes wollte selbst Patriarch werden. Alexios wußte diesen Versuch, der sich auf die Unrechtmäßigkeit seiner Erhebung gründete, zu vereiteln durch die Erklärung, wenn er als ungesetzlich Erhobener abgesetzt werden sollte, so müßten auch alle Metropoliten, die er in den $11^1/_2$ Jahren seines Patriarchats geweiht, abgesetzt und die 3 Kaiser, die er gekrönt hätte, anathematisiert werden (Cedr. S. 517 f.). Auch den neuen Kaiser Michael V. Kalaphates (1041—1042) hat Alexios gekrönt (Cedr. S. 535). Michael suchte sich der Kaiserin Zoë und des mit ihr zusammengehenden Patriarchen zu entledigen 1042, wurde darüber aber selbst gestürzt (Cedr. S. 536 f.). Den 3. Gemahl der Zoë, Konstantinos IX. Monomachos (1042—1054), krönte er (Cedr. S. 542; Zonaras S. 616 berichtet, daß er die 3. Ehe der Zoë nicht gebilligt hätte; er ließ die Hochzeitszeremonie durch einen andern vollziehen; daß er die Krönung vollzogen, sagt auch Zonaras). Am 20. Febr. 1043 starb Alexios; Konstantinos fand in dem von ihm gegründeten und nach ihm benannten Kloster 25 Zentner Gold und ließ sie konfiszieren (Cedr. S. 550; man darf diesen Schatz natürlich nicht verwenden, um Alexios als einen habsüchtigen Mann zu bezeichnen; er ist bestrebt gewesen, den wirtschaftlichen Stand der Kloster- und Kirchengüter zu heben, und die Regierung hatte der Kirche zu seiner Zeit größere wirtschaftliche Selbständigkeit als vordem eingeräumt. Diese wenigen Nachrichten der griechischen Historiker werden ergänzt durch den Inhalt der Erlasse des Patriarchen und die Angaben syrisch-monophysitischer Historiker. Aus ihnen geht hervor, daß Alexios eine große Tätigkeit zur Gewinnung und Bekehrung der Monophysiten ausgeübt hat, gewiß im Auftrag und mit Zustimmung der Regierung. Sie setzte ein unter Konstantin VIII. und wurde fortgeführt unter Romanos III. Der jakobitische Patriarch von Antiochien Johannes (Bar Abdun), der in einem Kloster bei Melitene residierte, wurde mit einigen Bischöfen und Mönchen nach Konstantinopel geschafft 1029; da alle Versuche, ihn zum Anschluß an das orthodoxe Bekenntnis zu bringen, fehlschlugen, wurde er nach dem Klosterberg Ganos in Thracien verbannt und ist dort gestorben (1031? 1034?). Drei der mit ihm gekommenen monophysitischen Bischöfe ließen sich gewinnen; die übrigen blieben fest. Darum wurde gegen die Monophysiten des Reiches die justinianische Ketzergesetzgebung erneuert (vgl. Ficker, Festschrift S. 6 ff.; die 3. der dort abgedruckten Urkunden vom J. 1030 und die dort angeführten Belegstellen). Auch unter Michael V. wurden zur Bedrückung der um Melitene herum lebenden Monophysiten Maßregeln getroffen, (vgl. Ficker, Festschrift S. 28 ff., die 5. der dort abgedruckten Urkunden vom J. 1039). Dieses Vorgehen ist die unmittelbare Folge der Annexion Armeniens durch Basileios II. und sicherlich ist die Erhebung des Alexios durch diesen damit in Zusammenhang zu bringen. Ob nun freilich die Schärfe des Vorgehens gegen die Monophysiten seinem und Basileios' Willen entsprochen hat, muß dahingestellt bleiben. Es hat den Anschein, als ob Alexios sie zuerst gutwillig hätte gewinnen wollen. Aber Konstantin VIII. und Romanos III. waren bei weitem kirchlicher als Basileios; dazu machte sich der große Einfluß der Kaiserin Zoë sehr bald bemerkbar. So wurde eine Bewegung eingeleitet und durchgeführt, die für das byzantinische Reich geradezu vernichtend geworden ist. Wie stark das Bedürfnis der

Ketzerverfolgung war, geht auch daraus hervor, daß der Metropolit von Kyzikos mehrmals Konstantin VIII. Gutachten über die Lehre der Monophysiten einreichen mußte (vgl. Festschrift S. 21 f.). Aus einem derselben ersieht man, daß der Kaiser sich um die Bekehrung von Juden, Athinganern und Paulikianern bemüht hat, wie es heißt mit Erfolg (zu dieser Aktion sind die Abschwörungsformeln für Athinganer und Paulikianer, ZKG 27, 1906, 450—52, 453 ff. in Beziehung zu setzen). Andere Erlasse des Alexios suchen einer unter Mönchen und ihren Anhängern in Laienkreisen weit verbreiteten mystischen Strömung zu begegnen (ThStK 1906, 591 ff.), das Verhältnis der Bischöfe zu den Metropoliten, der Klöster zu den Bischöfen zu regeln, die Rangordnung der Kleriker einzuschärfen, der Verschleuderung des Kirchenguts zu steuern, Übergriffe weltlicher Richter auf das geistliche Gebiet zu verhindern usw. In all dem muß man die überraschendsten Parallelen sehen zu der gleichzeitigen Reformtätigkeit im Abendlande. Als ein Prinzip seiner kirchlichen Haltung hat er ausgesprochen: *Ὑφαρπάζεσθαι τὰ ἐκκλησιαστικὰ καὶ ἱερὰ καὶ θεῖα προνόμια παρὰ τῶν θεματικῶν ἢ πολιτικῶν δικαστῶν ὅλως οὐκ ἀνεχόμεθα· αἰσχύνη γὰρ καὶ ὕβρις τοὺς τῆς θειοτέρας καὶ κρείττονος μοίρας* (d. i. die Kleriker und Mönche) *ἐπὶ κοσμικῶν διαπληκτίζεσθαι* (MSG 119, 833). Leider ist es nicht möglich, ein klares Bild seines Verhältnisses zu der abendländischen Kirche zu gewinnen und zu sagen, inwieweit etwa die unter seinem Patriarchate zutage tretenden Strömungen, namentlich die beiden Versuche, ihn zu beseitigen, davon abhängig sind. Sein strenges Vorgehen gegen die Monophysiten läßt vermuten, daß er geneigt war, sich gut mit dem römischen Bischof zu stellen. Aber indem er das Selbstbewußtsein der byzantinischen Kirche stärkte, beförderte er die Tendenz auf Exklusivität, die sich unter seinem Nachfolger Michael Kerularios gegen das Abendland wandte. **G. Ficker.**

Alkuin. — C. J. B. Gaskoin, Alcuin: His life and his work. London 1904. M. Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA, München 1911, S. 273 ff. W. Schmitz, Alcuins ars grammatica. Die lat. Schulgramm. der karoling. Renaissance, Greifsw. Diss. 1908. Über den Kommentar z. Johannesevangelium A. Schönbach, Wiener SB 146. Bd 1903, S. 43 ff. Über A.s Psychologie Seydl im Jahrbuch für Philosophie u. spekulat. Theologie 25. Bd 1911, S. 34 ff. H. Bastgen, Alkuin u. Karl d. Gr. in ihren wissenschaftlichen u. kirchenpolitischen Ansichten. Hist. JB 1911 S. 809 ff. **Hauck.**

Alombrados. — S. 388 Z. 32 l. 16 st. 6.

Altar (in der christlichen Kirche). — Zu S. 392 Z. 49—S. 397 Z. 34 s. auch: Franz Wieland, Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München II. Reihe Nr. 11) München 1906; dagegen: E. Dorsch, Altar und Opfer, ZkTh 32. Bd S. 307—352; Franz Wieland, Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbruck. Eine Antwort (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München III. Reihe Nr. 4) München 1908; Derselbe, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert. Neue Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie, Leipzig 1912.

S. 397 Z. 35 ff., S. 398 ff. Vgl. dazu: A. Ilg und O. Schmidt, Altäre und andere kirchliche Einrichtungsstücke aus Österreich (XII.—XVIII. Jahrh.) mit erläuterndem Text von Camillo List, Wien 1902. Marie Schütte, Der schwäbische Schnitzaltar. (Studien zur Deutschen Kunstgeschichte, Heft 91) Straßburg 1907; Richard Hoffmann, Der Altarbau im Erzbistum München und Freising in seiner stilistischen Entwicklung vom Ende des 15. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising, Bd 9) München 1905; Johnny Roosval, Om altarskåp i Svenska kyrkor och museer ur mäster Jan Bormans verkstad i Bryssel, Stockholm 1903.

S. 402 Z. 54. Neben den soeben gekennzeichneten Fortschritten im Altarbau verdient besonders erwähnt zu werden, daß die evangelische Kirche zu Obersdorf im Kreis Lebus noch im Jahre 1601 einen neuen hölzernen Flügelaltar erhielt. Dieser besitzt im Schrein und an den Innenseiten der beiden Flügel Reliefs und an den Außenseiten der Flügel Malerei. Vgl. die Kunstdenkmäler der Provinz Brandenburg Bd VI Teil 1, bearbeitet von Wilhelm Jung, S. 226. **N. Müller †.**

Altkatholizismus. — S. 415 Z. 43 l. Kalocsa st. Colocsa.

Alvar von Corduba. — S. 428 Z. 21 l. vetustissimi st. vetussimi.

Amalarius von Metz und **Amalarius von Trier.** — Nach dem Erscheinen des 1. Bandes der RE³ ist die seit Sirmond als widerlegt geltende Ansicht, daß der Liturgiker Amalarius mit dem gleichnamigen Bischof von Trier identisch sei, wiederholt vertreten worden. Nach dem Vorgange G. Morins, der seinen Standpunkt (vgl. den A. „Amalarius von Trier", RE³ I, 430) in einer späteren Arbeit erneut verteidigt hat (Rev. Bénéd. XVI, 1899, 419 ff.), hat sie auch Dümmler in der von ihm besorgten Ausgabe der Briefe beider Männer adoptiert (Nos quamquam non omnes difficultates tollere possumus, et in itinere Constantinopolitano et in studio rituum ecclesiae aeque diligentissimo utriusque Amalarii nixi, cum patre Morin unum tantum extitisse magis probamus. MG Ep. V, 241). Auf ihm fußt Max Manitius in seiner das Quellenmaterial übersichtlich und vollständig bietenden „Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters" I, 398 (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, herausgeg. von Dr. Iwan von Müller, 9. Bd, 2. Abt., 1. Teil, München 1911). Ebenso urteilt Marx („Erzbischof Amalarius Fortunatus von Trier", Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen, Trier 1899, 1—12. Gegen ihn Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 351 f. 367 ff.). Allein die Schwierigkeiten, die der Annahme nur eines Amalarius entgegenstehen, sind nicht beseitigt, und es dürfte eine sichere Lösung der Frage nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung kaum möglich sein. Vgl. dazu besonders die das Für und Wider vorsichtig abwägenden Ausführungen Haucks (KG Deutschlands II³, 1912, 186 n. 1).

Zu den RE³ I, 428 ff. über die Werke der beiden Amalarius gemachten Angaben ist folgendes nachzutragen: Die eclogae de officio missae stammen, wie Franz (a. a. O. S. 388 ff.) und Flicoteaux (Rev. Bénéd. XXV, 1908, 315 f.) nachgewiesen haben, nicht von dem Liturgiker, sondern sind das Werk eines späteren Kompilators. Außerdem hat Franz größere Fragmente einer für verloren gehaltenen liturgischen Schrift des Trierer Bischofs (opusculum de expositione missae), die dieser auf der Meerfahrt nach Konstantinopel verfaßte und später zusammen mit seiner Abhandlung über die Taufe und den versus marini dem Abte Petrus von Nonantula auf dessen Bitte (MG Ep. V, 245) übersandte (MG Ep. V, 245 f.), in der Züricher Handschrift 102 gefunden und als bei Gerbert Monumenta veteris liturgiae Alemannicae II, 149 ff. gedruckt festgestellt (Franz a. a. O. S. 376 ff. Vgl. auch Hauck a. a. O. S. 188 n. 1). **Rudolf Sahre.**

Amalekiten. — Vgl. Nöldeke, Art. „Amalek" in Encyclopaedia Biblica I, 128 ff.; E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 389—399. **Fr. Buhl.**

Amalrich von Bena. — Ein bisher ungedruckter Traktat gegen die Amalricianer ist von Cl. Bäumker herausgegeben, Jahrb. f. Philosophie u. spekulative Theologie VII 1893, S. 346 ff.; vgl. VIII S. 217 ff. Er datiert den Traktat um 1210 und hält Garnerius von Rochefort für den Verfasser. Als Quelle kommt außer den angeführten Werken das Chron. universale anon. Landunensis in Betracht. Ausg. v. Cartellieri und Stechele, Leipz. 1909 S. 69 f. **Hauck.**

Ambrosiaster. — G. Morin, L'ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase (Revue d'hist. et de la littérature religieuses IV, Paris 1899 Nr. 2). — Zahn, der Ambrosiaster u. der Proselyt Isaak, ThLB XX (1899), 313—317; J. Wittig, Papst Damasus I, Röm. Quartalschrift. 14. Supplementheft, Rom 1902, S. 71 u. ö.; Frz. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens. Appendice: L'Ambr. et le droit romain (Rev. d'hist et de litt. rel. VIII, Paris 1903, S. 417—440 (ThJBX XIII, S. 732); H. Zimmer, Pelagius in Irland, Berlin 1901, S. 120; G. Morin, Hilarius l'Ambrosiaster, Rev. Bén. XX, 1903, S. 113—131; A. Souter, A study of Ambrosiaster, Texts and St. IV, Cambridge 1905 (Jülicher, ThLZ 1905, 674 ff.). Derselbe in Journ. of theol. Studies IV, 1903, S. 89—92; V, 1904, p. 608—621; VI, 1905, S. 61—66; J. Wittig, Der Ambrosiaster Hilarius (Kirchengesch. Abh. herausg. von Max Sdralek IV (Breslau 1906) S. 4—66 (Jülicher, ThLZ 1906 S. 548); Ambrosiaster-Studien (Sdraleks Kirchengesch. Abhandlungen VIII, 1909): J. Wittig, Filastrius, Gaudentius u. Ambrosiaster, S. 3—56; W. Schwierholz, Hilarii in epist. ad Rom. S. 59—96; H. Zeuschner, Studien zur fides Isaatis (!), S. 99—148; O. Scholz, Die Hegesippus-Ambrosius-Frage, S. 151—195.

Da die erwartete kritische Ausgabe des Ambrosiaster in dem Wiener Corpus noch nicht erschienen ist, fehlt es bis jetzt an einer gesicherten Grundlage zur Gewinnung haltbarer wissenschaftlicher Ergebnisse. Aus der seit 1899 lebhaft geführten Kontroverse über den Verfasser scheint hervorzugehen, daß manches für individuell ambrosiastrisch Gehaltene

vielmehr einem Kreis von Schriftstellern angehörte, der Eigenartiges und Altertümliches bewahrt hatte. Daß der Verfasser Jude von Geburt gewesen, erscheint selbst Wittig (1909 S. 12) schwer anzunehmen, da dessen hebräische Kenntnisse offenbar sehr mangelhaft waren (Griechisch versteht Ambr. ebensowenig). Ihn mit Wittig zum Proselyten machen, heißt die Isaak Hypothese aufgeben. Die RE I, 441, 45 gegebene Deutung von pax als politischer Friede nehme ich, von Morin belehrt, jetzt zurück. **Arnold.**

Ambrosius von Mailand. — Die kritische Ausgabe der Werke des Ambrosius im CSEL der Wiener Akademie wurde 1896 von C. Schenkl begonnen. Es liegen bis jetzt Bd 1, 2 u. 4 vor. C. Schenkl starb während der Arbeit am 3. Bd im Sept 1900. Der 4. Bd ist v. H. Schenkl 1902 herausgegeben.

Zur Literatur über Ambrosius ist nachzutragen: A. Engelbrecht, Studien über den Lucaskommentar des Ambrosius. Mit einem Anhang über eine bisher verschollene Handschrift des Philastrius. Wien 1903. J. Niederhuber, Die Eschatologie des h. Ambrosius. Paderborn 1907 (Forschungen z. christl. Literatur u. Dogmengesch. hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch VI, 3). T. Schermann, Die griech. Quellen des h. Ambrosius in de Spiritu s., München 1902. A. Steier, Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius. Leipzig 1903. J. Rozynski, Die Leichenreden des h. Ambrosius, insbesondere auf ihr Verhältnis zur antiken Rhetorik u. den antiken Trostreden untersucht. Bresl. Diss. 1910. Schließlich mag erwähnt werden, daß H. Brewer, Das sog. Athanas. Glaubensbekenntnis, Paderb. 1909, die Abfassung des Athanasianum durch Ambrosius 382/383 wahrscheinlich zu machen sucht. P. de Labriolle, S. Ambroise. Paris 1908. **Hauck.**

Amling. — S. 449 Z. 22 füge bei: Duncker, Anhalts Bekenntnisstand während der Vereinigung der Fürstentümer 1570—1606, Dessau 1892; K. Müller, Offener Brief an Duncker, Cöthen 1892, S. 8 f. 12.

S. 449 Z. 19 l. Beckmann st. Baumann.

Ammianus Marcellinus. — K. Meiser, Hat Ammianus Marcellinus Jesus erwähnt? Rhein. Museum Bd 64 H. 1 1908. **Hauck.**

Amolo. — Die Briefe A.s an Theodbold von Langres u. an Gottschalk sind von Dümmler in den MG Epistolae V S. 361 ff. von neuem herausgegeben.

Das Buch gegen die Juden, s. S. 457, 34, ist im Jahre 846 verfaßt u. nicht Karl d. K., sondern dem fränkischen Episkopat gewidmet. **Hauck.**

Amoriter. — Vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums, 2 Ausg. I § 396; 436 und besonders Böhl, Kanaanäer und Hebräer 1911, 31—63. Die Amoriter im Hinterlande des Libanon waren nur ein Rest der früheren Amoriter, eines semitischen Beduinenstammes, der sich, wie später die Aramäer, in den Kulturländern, besonders in Syrien und Palästina ausbreitete. Auch in Babylonien setzten sie sich fest, und es ist, wenn auch unbewiesen, so doch wahrscheinlich, daß die erste babylonische Dynastie von ihnen ausgegangen ist. Amurru ist auch Name eines Gottes dieses Stammes. Gegen die von E. Meyer aufgestellte und von vielen übernommene Meinung, daß „Amoriter" als Benennung der vorisraelitischen Gesamtbevölkerung Kanaans eine für den Elohisten, im Gegensatze zum Jahwisten, charakteristische Ausdrucksweise sei, s. Böhl 54 f. Für die bezweifelte Historizität des amoritischen Reiches im Ostjordanlande zur Zeit der Einwanderung der Israeliten, s. Böhl 58 ff., der sich der Auffassung Wellhausens, Komposition der Hexateuchs, 2. Ausg. 345 f., anschließt. **Fr. Buhl.**

Amos. — Neuere Kommentare zu den Propheten und darin zu Amos haben geliefert Nowack (in Handkomm. z. AT, 2. A. 1903), Duhm (im Kurzgef. Handkomm. z. AT, 1904), v. Orelli (im Kurzgef. Komm. zu den heil. Schriften A u. NT, 3. A. 1908); eine Übersetzung mit Anmerkungen Wellhausen (Skizzen u. Vorarbeiten, Heft V, 3. A. 1898). Vgl. außerdem Löhr, Untersuch. zum B. Amos, 1901; Baumann, Der Aufbau der Amosreden, 1903; Hirschi, Textkrit. Untersuch. über das Buch Amos, ZwTh 1901 S. 11—73; Sievers und Guthe, Amos metrisch bearbeitet, 1907.

Eine Anzahl von Versen ist für unecht erklärt worden. Am entschiedensten die Bedrohung Judas 2,4.5, welchem die Verschmähung der Tora Jahwes vorgehalten wird (was ein zu blasser und ein deuteronomisch klingender Vorwurf sein soll), und die Preisungen der Allmacht Jahwes 4,13; 5,8.9; 9,5.6 (weil sie angeblich einen zu erhabenen Gottesbegriff

enthalten und den Zusammenhang stören), endlich auch der verheißende Schluß des Buches 9,8—15 (weil Amos nicht in dieser Weise „plötzlich seinen eben aufs höchste gesteigerten Drohungen die Spitze abbrechen" könne — Wellhausen —). Dieser Schluß ist indes unentbehrlich für jeden, der nicht wähnt, daß die ältern Propheten ausschließlich Unglück anzusagen gehabt hätten. Er ist so eigenartig in Gedanken u. Ausdruck u. der spätern, exilischen, messianischen Weissagung so wenig gleichförmig, daß er von Amos selbst zwar nicht hinter den vorherstehenden Versen in Betel gesprochen, aber dem Buche angefügt sein muß. So urteilen nicht nur alle konservativer gerichteten Forscher wie v. Orelli und Sellin, sondern auch Forscher wie Greßmann (Der Ursprung der israelit.-jüdischen Eschatologie 1905 S. 231, 209, 255) und Ed. Meyer (Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme, 1906 S. 453 Anm.).

Wilhelm Lotz.

Amphilochius v. Ikonium. — K. Holl, Amph. v. Ik. in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen und Leipzig 1904 (vgl. A. Jülicher, ThLZ 1904, Sp. 406—09; F. Diekamp, Theologische Revue 1904, Sp. 331—334, mit wertvollen Ergänzungen; F. Sickenberger, Byzantinische Zeitschrift 1906, S. 331—335); G. Ficker, Amphilochiana I, Leipzig 1906 (vgl. F. Sickenberger, Byz. Zeitschr. 1907, S. 303—312). F. Cavallera, Fragments de S. Amphiloque dans l'Hodegos et le tome dogm. d'Anastase le Sinaïte (Revue de l'hist. eccl. 8, 473—457, Louvain 1907). Über die Resultate des zuerst das traditionelle Wissen über A. erweiternden Buches von Holl referiert Sickenberger. Neben den durch Holl, Diekamp, Cavallera und Ficker vermehrten Fragmenten, der ep. synodica und den Iambi ad Seleucum (Holl S. 60) sind nach Holls Untersuchungen sechs bei Migne (MSG 39, 36—93 u. 120—129) gedruckte Predigten des A. — vielleicht mit Ausnahme der fünften (S. 89 ff., vgl. H. Delehaye, Analecta Bollandiana 1905, S. 144) — als echt anzusehen; eine siebente echte hat Holl gefunden und publiziert (S. 91—102). Ficker hat die Amphilochiana um einen gewiß echten interessanten Traktat gegen enkratitische Kreise der Zeit und um eine koptisch erhaltene Predigt vermehrt, deren Echtheit nicht viel Streitens wert ist. — Zu der I, 464, 14 f. erwähnten, von Holl (S. 28 ff.) für glaubwürdig gehaltenen Legende vgl. Ficker, S. 166. Die mißverständliche und mißverstandene (Holl S. 5) Erhebung des A. über Gregor v. Nyssa (I, 464, 4) galt nur dem Kirchenpolitiker Amphilochius.

Loofs.

Amsdorf, Nikolaus v. — C. Eichhorn, Amsdorfiana aus Cod. chart. der Dorpater Univ.-Bibl. in ZKG XXII, 605—646; aus der Interimszeit ist nachzutragen ZhTh 1868, 461 ff. (3 Briefe A.s über das Interim); zu seiner Tätigkeit in Goslar: Hölscher, G. d. Ref. in Goslar, 1902. Über A. als Gegner Agricolas 1538: ThStK 1899, 281 ff.; im Streit Heßhusens mit Magdeburg: Sillem, Briefsammlung Westphals, S. 479. **Kawerau.**

Amulett. — 1. Allgemeine Literatur. S. 467. Art. Amulettes (Leclercq) in dem Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie s. v., Paris 1907 (mit Texten, Abbildungen und Bibliographie). Art. Amulette (Abt) in Religion in Geschichte und Gegenwart s. v., Tüb. 1908 (auch Allgemeines und das Außerchristliche, sowie Lit. hierfür). Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1905, S. 594—596. Kronfeld, Zauberpflanzen und Amulette, Wien 1898. Kropatscheck, De amuletorum apud antiquos usu, Gryph. 1907 (Greifsw. Diss.). Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter (Der alte Orient, 12. Jahrg. H. 1), Leipzig 1910. Versuch einer Klassifizierung der A. bei Wundt, Völkerpsychologie 4. Bd ², Teil 1, Leipzig 1910, S. 293 ff. (vgl. S. 292).

2. Literarische Nachrichten. S. 468. In die Zusammenhänge der A. mit dem Exorzismus lassen besonders Gebete hineinsehen, s. Michel, Gebet und Bild (Studien über christl. Denkmäler, herausgeg. von J. Ficker, H. 1). Leipzig 1902, S. 13, 81 u. ö. S. 469. A.macher wird, wenn er nicht von seinem Gewerbe absteht, vom Katechumenat ausgeschlossen, Apost. Const. 8, 32. Die Kreuzauffindungslegende erzählt die Verwertung der heiligen Nägel zu A.en. S. 470. „Literae solutoriae", s. die Erzählung bei Beda, Hist. gentis Anglorum 4, 22 (MPL 95, 203). — S. das Verbot gegen die „karagii" und die karactires und gegen Bernstein-A. bei Pirmin (Caspari, Kirchenhistor. Anecdota, Christ. 1883, S. 172 f.

3. Denkmäler des Altertums. S. 473. Goldgläser als Schmuck und A. getragen: Vopel, Die altchristl. Goldgläser (Archäol. Studien zum christl. Altertum und Mittelalter, herausg. von J. Ficker, 1. H.). Freib. 1899, S. 11, 56, 58, 68, 80, Abb. 4, 7. Mannigfache A. (Ring, Fisch, Schriftformel), in sizilianischen Gräbern, s. Führer-Schultze, Die altchristlichen Grabstätten Siziliens (Jahrb. des Kaiserl. Deutschen Archäol. Instituts, 7. Erg.-Heft), 1907, S. 281 f.; aus den Ruinen der Menasstadt: Kaufmann, Die Menasstadt und das National-

heiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste, Leipzig 1910. Die heidnischen Figuren (7, 71 ff.), die Pilgerfläschchen und manche ihrer wechselnden Darstellungen (7, 90 ff.) sind vielfach im A.sinn gedacht und verwertet worden. Das Gleiche gilt von vielen Darstellungen auf den altchristlichen Lampen. Über Pilgerzeichen und -andenken außerdem s. die Nachweise bei Reil, Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi (Studien über christl. Denkmäler, herausg. von J. Ficker, H. 2), Leipzig 1904, S. 47. Dazu das Goldenkolpion aus Adana in Konstantinopel, s. Reil, Die altchristl. Bildzyklen des Lebens Jesu (Studien usw. H. 10), 1910, S. 83. A. mit Taufe und mit Einzug Jesu in Jerusalem koptischer Herkunft (mit dem Reiter Salomo) s. Wulff, Beschreibung der Bildwerke (der Berliner Museen) der christlichen Epoche, 2. Aufl., 3. Bd, 1. Abt. Berlin 1909, Nr. 825, 827. Für die A. mit Kreuzigung s. Reil a. a. O. S. 57 f., 97—105. Engel, s. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst (Archäol. Studien usw. H. 3), Freib. 1897, bes. S. 175 ff. Gabriel, s. Wulff a. a. O. Nr. 826. Die drei Könige in A.verwertung (Dreikönigszettel, Dreikönigssagen), s. Lit. bei Kehrer, Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst, Leipzig 1908; vgl. Bd I, S. 75—77; II, S. 15 f. Über die an Salomo sich anschließenden Vorstellungen und Darstellungen s. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, Berlin 1893, S. 198—229; ders., Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, Berlin 1901, S. 22—30. Perdrizet in Revue des études grecques, 16, 1903, S. 42—61 (*Σφραγὶς Σολομῶνος*). Strzygowski, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée de Caire. Koptische Kunst. Vienne 1904. passim. Monceaux in Bull. de la Soc. nationale des antiquaires de France, 1906, S. 322—324. (Bleierne Ohrringe aus Karthago, auch mit Inschrift des Siegels Salomos und mit dem Tempelbau.) J. Ficker, Denkmäler der Elsäss. Altertumssammlung zu Straßburg. Christliche Zeit. Straßburg 1907, Taf. 2, 3 (Reiter Salomo). Salzberger, Die Salomosage, Leipzig 1907. Furtwängler, Die antiken Gemmen, Leipzig 1909, Bd I, Taf. 67. Wulff a. a. O. Register unter Salomo.

Zu den angeführten Phylakterientexten seien andere hinzugefügt (auf Metall, Ton, auf Pergament oder Papyrus geschrieben): Cozza Luzzi in RQS 1, 1887, S. 197 ff., Taf. 4 (gegen bösen Geist). Krall, Koptische A. in Mitt. aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer 5, 1892, S. 15 ff. Wessely in den Denkschriften der K. K. Akademie zu Wien. Philos. hist. Kl. 37, 1893, S. 68 (gegen Krankheit). Eine Anzahl koptischer A. in dieser Sammlung: Papyrus Erzherz. Rainer. Führer durch die Ausstellung. Wien 1894, S. 56 ff. In Beschwörungsform, auf Blei, das A. aus Kleinasien, von Homolle publ. in Bull. de corr. hellénique 25, 1901, S. 412—456. In der Form der Epikleſe ein Papyrus in Gizeh: Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, Straßburg 1900, S. 32 ff. Schmidt im Archiv für Papyrusforschung 1, 1901, S. 546. Siebourg im AR 10, 1907, S. 393 ff. Zur Verhütung von Augenkrankheit ein in den Rheinlanden gefundenes A., s. ders. in den Bonner Jahrb. 118, 1909, S. 158—175. Ein gleiches in Berlin, s. Wulff a. a. O. S. 1123. Zwei andere: Berliner Klassikertexte, hrsg. von der Generalverwaltung der Kgl. Museen zu B., H. 6 (Altchristl. Texte, bearb. v. C. Schmidt und W. Schubart), Berlin 1910, S. 129—132. S. die Sammlung von A.formeln, Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina P. I, Mosq. 1893. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 291—303. Die ABC-Inschriften haben ähnliche Verwendung gefunden, s. Dieterich im Rhein. Museum 56, 1900, S. 77 ff.; dazu Wünsche im AR 12, 1909, S. 416. Hierher gehören auch andere Denkmäler: Eine Tonscherbe mit Vaterunser, s. Knopf in Mitt. des Kais. Deutschen Arch. Instituts, Athen. Abt. 25, 1900, S. 320.

An verschiedenen Orten Kleinasiens ist der Brief von Jesus an Abgar auf die Mauer geschrieben, ein Gebrauch, der sich auch sonst und noch später nachweisen läßt: Anderson in Journal of hellenic studies 20, 1900, S. 15 f. Heberdey in den Jahresheften des Österr. Instituts 3, 1900, Suppl. S. 90. Cumont in Revue des études grecques 5, 1902, S. 326 u. 36. Auch in koptischem Grabe ist der Brief gefunden, s. o. Krall, Koptische Amulette.

Für die Denkmäler des christlichen Altertums sei auf die z. T. sehr reichhaltigen Sammlungen von A. verwiesen in einigen der großen Museen: Babelon, Catalogue des camées antiques et modernes de la Bibliothèque nationale, Paris 1897, S. 187—191 u. 346—356. Dalton, Catalogue of early Christian antiquities of the British Museum, London 1901. Strzygowski a. a. O. bes. S. 110, 213 f. Wulff a. a. O., s. das Register. Furtwängler a. a. O. Bd I, Taf. 67 und Text dazu in Bd II.

4. Mittelalter und Neuzeit. S. 474. Münzen, Heiligenpfennige ins Grab mitgegeben: Sartori im AR 2, 1899, S. 215—223. Über den Schutz durch Edelsteine s. auch Friedländer, Kleinodien, Berlin 1898, bes. S. 18 Anm.

S. 475. Die germanisch-christlichen Funde zeigen auf Gebrauchs- und Schmuckgegen-

ständen weitaus am häufigsten von christlichen Motiven das — längst schon vor dem Christentume dekorativ verwendete — Kreuz; von figürlichen Motiven ist der Orant, Daniel zwischen Löwen, Menas, der Reiterheilige Salomo, auch der Einzug Jesu in Jerusalem und das Grab Jesu mit den Wächtern (als Darstellung der Auferstehung) dargestellt. Die altchristlichen (teilweise östlichen) Vorlagen sind hier ebenso erkennbar, als die A.bedeutung. Lindenschmit, Handbuch der deutschen Altertumskunde I, Braunschweig 1880—1889, bes. S. 474. Ders., Die Altertümer unserer heidnischen Vorzeit, Bd 1—4, Mainz 1858—1891, bes. 4, Taf. 42. De Baye, Industrie Longobarde, Paris 1900, S. 60. Langobardenkreuze, s. P. Orsi, Di due crocette auree nel Museo di Bologna e di altre simili trovate nell'Italia centrale, Roma 1900, S. 81. Kreuze (z. T. darauf auch Köpfe) aufgenäht: Gröbbels, Der Reihengräberfund von Gammertingen, München 1905, S. 46, Taf. XI, XIa. Besson, L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne, Lausanne 1909, S. 166, Fig. 105, 106. Kreuz (mit Orant) aufgenäht. in Beringen gefunden: Anz. f. schweizer. Altertumskunde NF 13, 1911, pl. I, II. Barrière-Flavy, Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule, 3 Bde, Toulouse-Paris 1901, T. A[1] ff. XXV ff. u. ö. Boulanger, Le mobilier funéraire Gallo-Romain et Franc en Picardie et en Artois, Paris 1902—1905, pl. 42 ff. Eine silbertauschierte Riemenzunge aus Ebenhofen trägt als Aufschrift den Anfang der Vesper: Deus in adiutorium suum intende (Weber in Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns 15, 1903, S. 114). Dreieinigkeit und Maria auf einem hölzernen Enkolpion von Cefalù, Cozza Luzzi im Bessarione, VII, Roma 1900, S. 173 ff. Johannesa., griechisch, in Berlin, s. Wulff a. a. O. Nr. 1941. Psalmen werden mannigfach verwendet, z. B. Ps. 109 (110), 1 ff. (Ausstellung Papyrus Rainer, Führer Nr. 144). Ps. 90 (91), 1 auf byzantinischen A. s. Maspéro in den Ann. du service des antiquités de l'Égypte 9, 1908, 246—258. Auch *Ἀββᾶ ὁ πατήρ* auf A.en (s. Siebourg im AR 10, 1907. S. 398 f.

S. 476. Zum Gebrauche von Jo 1, 1 s. auch die Äußerungen Luthers (Kawerau in der WWW 4, 268 Anm.)

Als A. dienen auch die „Himmelsbriefe": Branky im AR 5, 1902, S. 149—158. Kirchner, Wider die Himmelsbriefe, Leipzig-Gohlis 1908. Jacoby in „Dorfkirche" II, Berlin 1909, S. 440 ff. (mit Lit.), III, 1910, S. 348 ff. Wunder-, Haus- und Schutzbriefe, ebenda I, 1908, S. 191; „Himmelsriegel" ebenda S. 283, „Feuersagen" ebenda S. 414. „Segen, wenn Jemand vor den Feind muß" ebenda II, 1909. S. 311. Manches Material, auch Abb. von A.en bei Lammert, Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und in den angrenzenden Bezirken, Würzburg 1869, S. 31 u. o. Pest-A. (als „Teufelspeitsche" u. a. gekennzeichnet) vgl. u. a. Maria Andree-Eysn, Volkskundliches aus dem bayer.-österr. Alpengebiet, Braunschweig 1910, S. 67 ff. M. Müller im Egerer Jahrbuch, 38. Jahrg., Eger 1908. Zeitschr. des Vereins für rhein.-westfäl. Volkskunde VII, Elberfeld 1910, S. 1 ff. Pestblätter des XV. Jhs. in „Einzelblattdrucke des XV. Jhs." herausgeg. von E. Heitz, H. 2, Straßb. 1901.

Medaillen: Pachinger, Wallfahrts-, Bruderschafts- und Weihe-Medaillen der gefürsteten Grafschaft Tirol, und Vorarlberg, Wien 1908. Ders., Wallfahrts-, Bruderschafts- und Gnadenmedaillen des Herzogtums Salzburg, Wien 1908. Die Medaille ersetzt neuerdings vielfach das Skapulier, was offiziell vom Papste gestattet worden ist (CcW 1911, S. 39). Pilger- oder Wallfahrtszeichen (offenbar im A.sinne) auf Glocken, s. Liebeskind in D. Denkmalspflege 6, 1904, S. 53—55; 7, 1905, S. 117—120; 125, 126, 128 und Eichhol ebenda 8, S. 40; Loersch ebenda 8, S. 15.

Für die Glocken selbst bietet das meiste, auch die neuere Literatur, Uldall, Danmarks Kirkeklokker, Kopenhagen 1906. **Johannes Ficker.**

Amyraut, Moyse. — S. 479 Z. 57 füge bei: Nippold, Berner Beiträge zur Geschichte der Schweizer Reform. Kirchen, Bern 1884, S. 329 ff. **C. F. Karl Müller.**

Anabaptisten. — Die Literatur über das Täufertum der Reformationszeit ist, seitdem Uhlhorn den A. Anabaptisten verfaßte, stark angeschwollen, zumeist durch Lokalstudien. Ich nenne P. Burckhardt, Die Basler Täufer, Beitrag z. Schweizer Reformationsgeschichte. Basel 1898. J. R. v. Beck, Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol. Aus dem Nachlasse herausgegeben von J. Loserth, Berlin 1899. J. Loserth, Die Wiedertaufe in Niederösterreich 1525—1528 (Blätter f. Landeskunde v. NÖ NF XXXIII, 1899). F. Roth, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben (Zeitschr. des hist. Vereins f. Schwaben u. Neuburg XXVIII, 1901). M. Martin, J. Landtsperger,

Die unter diesem Namen gehenden Schriften und ihre Verfasser. Augsburg 1902. G. Bossert, Wolf Kürschner, der Täufer von Bretten. ZGORh 25. Bd S. 431 ff. P. Wappler, Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung. Münster 1910. G. Berbig, Die Wiedertäufer im Amt Königsberg in Franken, DZKR 3. F 13. Bd 1903, S. 291 ff. A. Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg 1525—1557. Amsterdam 1905. Chr. Hege, Die Täufer in der Kurpfalz. Frankfurt 1908.

Außerdem ist zu erwähnen H. Lüdemann, Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip. Bern 1896 und A. H. Newman, A History of Anti-Pedobaptism. Philadelphia 1897, S. 88 ff. **Hauck.**

Anaklet II. — A. Chroust teilt in den Mt. d. Inst. f. Öst. Gesch. Bd XXVIII, S. 348 ff. das vollständige Wahldekret Anaklets II. (vgl. Jaffé, **Bibl.** V, S. 418) mit den Unterschriften aus einer Augustinhandschr. in Schloß Steinbach bei Lohr a. Main mit. Danach haben an der Wahl am 14. Fbr. 1130 teilgenommen 14 Kardinäle, 2 suburbicarische Bischöfe, der Primicerius der scloa cantorum mit 5 Klerikern und eine große Anzahl anderer Kleriker, im ganzen 296 Personen. **Hauck.**

Anammelech. — S. 487 Z. 48 l. חֲהֹן st. חָהָן.
S. 487 Z. 48 l. אחתך st. אחתך.

Anastasius.—F. Nau, Les récits inédits du moine Anastase. Contribution à l'histoire du Sinai au commencement du VIIe siècle, Rev. de l'Institut cath. de Paris, 1902, Nr. 1 u. 2. Auch Sonderdruck, Paris 1902; D. Serruys, Anastasiana, Mél. d'arch. et d'hist. 22, 1902, 157—207 (dazu Frz. Diekamp, Theol. Rev. 2, 1903, 267—269); Doctrina patrum de incarnatione verbi, hrsg. v. Frz. Diekamp, Münster 1907; Jos. Stiglmayr, D. Verf. d. Doctr. Patr. de incarn. verbi, Byz. Zeitschr. 18, 1909, 14—40.

Nach Nau (S. 35 Anm. 2) war A. II bis 599 Abt auf dem Sinai. Derselbe Gelehrte tritt (S. 3) dafür ein, daß der als Verfasser der *διηγήσεις διάφοροι περὶ τῶν ἐν Σινᾷ ἁγίων πατέρων* (griech. Text im Oriens Christianus 2, 1902, 58—89) genannte A. mit A. dem Sinaiten identisch sei. Serruys und Diekamp wollen in dem Sinaiten den Verfasser der Doctrina patrum erkennen, die dann das im Hodegos 3 bezeugte Florilegium darstellen würde. Dem hat Stiglmayr widersprochen, der seinerseits A. den Apokrisiar, den Schüler des Maximus Konfessor (s. Bd. 12, 459 ff.), für den Verfasser hält. **G. Krüger.**

Anathema. — Die Tatsache, daß *ἀνάθεμα* nicht als Kultwort aus der LXX ins Urchristentum übernommen ist, daß es nur fünfmal in den Paulinischen Briefen vorkommt und zwar in verengter Beziehung auf Verfehlungen religiöser Art, weiter, daß *ἀνάθεμα* und *ἀναθεματίζειν* auch in den Schriften der apostolischen Väter fehlen, ist für die Wertung des Urchristentums von Wichtigkeit. Sowohl im jüdischen Religionsleben wie auch in den ethnischen Religionen hatte sich, ebenso wie später in der christlichen Kirche, eine ausgedehnte Bannpraxis mit sorgsam festgelegtem Ritual ausgebildet. Dies war im Urchristentum nicht der Fall. Und wenn auch Paulus das Wort aus dem synagogalen Brauche übernommen hat, so wendet er es nicht auf Fälle der Gemeindezucht an (vgl. den A.); auch ist es fraglich, ob er Anathema stets in gleichem Sinne gebraucht. Es liegt nahe, es Rö 9, 3 im Sinne von Ga 3, 13 (*κατάρα ὑπὲρ ἡμῶν*) zu nehmen; caritas exuberans fertur in impossibilia. Daß *ἀναθεματίζειν* erst später als Kultwort in kirchlichen Gebrauch kam, bezeugt Socrates, Hist. eccl. VII, 34: *κοινῇ μέντοι ψήφῳ πάντες οἱ κληρικοὶ αὐτὸν ἀνέθεμάτισαν· οὕτω γὰρ οἱ Χριστιανοὶ καλεῖν εἰώθαμεν τὴν κατὰ τοῦ βλασφήμου ψῆφον, ὅταν αὐτήν, ὥσπερ ἐν στήλῃ ἀναστήσαντες φανερὰν τοῖς ἅπασι καταστήσωμεν.* Vgl. Du Cagne Gloss. inf. Graec. s. v.

Dieser Brauch hat seine Analogien in der antiken Imprekationspraxis, welche durch neuere Forschungen wesentlich aufgehellt ist. *ἀρά* heißt Gebet und Verfluchung; auch diese ist ein wesentlicher Inhalt der ethnischen Gebete. Sie bezweckt ebenso wie das Cherem die Auslieferung an das göttliche Strafgericht. Wo menschliche Machtmittel versagen, soll die Gottheit eintreten, nicht bloß bei Vergehen gegen Gesetz und geheiligte Sitte, sondern auch bei allem, was den Frommen in seinem Privatleben kränkt und schädigt. Wer mit der *ἀρά* belegt ist, wird ein *ἐναγής*, *ἀραῖος*, *ἐπικατάρατος*, er verfällt der Rache der Gottheit. Aeschylos Eumenid. 417. Sept. c. Theb. 70. 954 setzt daher *ἀρά* gleich Erinys. Reich. Belege für die Volkstümlichkeit solcher Imprekationen geben namentlich die Fluchtafeln. Vgl. Corpus Inscriptionum Atticarum. Appendix continens defixionum

tabellas in Attica regione repertas. Edidit Ricardus Wünsch 1897. A. Audollent, Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas. Paris 1904. Hier auch ein ausführliches Literaturverzeichnis. R. Wünsch, Antike Fluchtafeln ausgewählt und erklärt. 1907 (Kleine Texte herausgegeben von H. Lietzmann Nr. 20). Über das Gesamtgebiet orientiert Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I, 85—92. E. Ziebarth, Der Fluch im attischen Recht (Hermes XXX, 1895). Neue attische Fluchtafeln (NGGWG 1899, 124). A. Deißmann, Bibelstudien, S. 23—51, vgl. auch dessen Licht vom Osten 1908, 6 f. Hier ist eine ethnische Bleitafel besprochen, auf der *ἀνάθεμα, ἀναθεματίζειν* vorkommt. Bisher ist das der einzige Fall, wo das Wort im Sinne von cherem außerhalb des jüdischen und christlichen Sprachgebrauchs nachgewiesen ist. Es dürfte da wohl, wie auch Deißmann offen hält, ein Diasporajude für die Übernahme des Ausdrucks verantwortlich sein. Sollte übrigens nicht in der Wahl des Übersetzungswortes *ἀνάθεμα* für cherem ein Stachel wider den hellenischen Sprachgebrauch stecken, nach dem *ἀνάθημα* beziehungsweise *ἀνάθεμα* ein feierlicher Kultausdruck ist? Die Form *ἀνάθεμα* ist übrigens nach dem vierten vorchristlichen Jahrhundert auf Weihinschriften die üblichere (vgl. Herwerden, Lex. Graec. supplementarium s. v.). **G. Heinrici.**

Anatolius der Alexandriner.—Zur Literatur füge hinzu: T. Nicklin, The Date and Origin of Ps.-Anat. „De ratione paschali", Journ. of Philology 28, 1901, 137—151; E. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln, AGG NF 8, 6, Berlin 1905; Jos. Schmid, Die Osterfestfrage auf d. 1. allgem. Konzil zu Nicäa (Theol. Stud., hrsg. v. Alb. Ehrhard u. F. M. Schindler 13), Wien 1905. **G. Krüger.**

Andreä, J. V. — Zu S. 510, 11. Das Tübinger Stift stand während des 30jährigen Krieges niemals ganz leer, am wenigsten 4 Jahre lang nach der Nördlinger Schlacht. Die Erhaltung, nicht Wiederherstellung des Stifts war auch vor dem Eintritt Andreäs ins Konsistorium Herzensanliegen der Behörde; die Sache mit besonderem Nachdruck und Erfolg betrieben zu haben, ist sein Verdienst.

Z. 38. Diözesansynoden gab es damals nicht, nur Disputationen.

S. 511, 20. Der Bann war in Württemberg nicht eingeführt. Zur Literatur: J. Kvacala, J. V. Andreäs Anteil an geheimen Gesellschaften. Berlin 1899. **D. Kolb.**

Andreas von Caesarea. — Die bisher bekannte älteste Handschrift des Kommentars zur Apokalypse ist Cod. Athous 129 (S. Pauli 2). Sie ist um 800 von der Kaiserin Maria geschrieben und enthält eine Biographie des Andreas, die Apokalypse, die Apostelgeschichte und Briefe mit Scholien (Lampros).

Über das Verhältnis des Andreaskommentars zu dem des Oekumenios vgl. Krumbacher, Byz. Litgesch. 2 A. 132. Overbeck ZwTh 1864, 192 f. Über die Zeit der Abfassung handelt F. Diekamp, Das Zeitalter des Erzbischofs Andreas von Caesarea (Histor. JB der Görresgesellschaft 1892, 1—36). Er möchte den Kommentar in der Zeit von 515—535 ansetzen, da er unter dem frischen Eindruck des Hunneneinfalls 515 geschrieben sei. Hierfür zieht er ein Scholion des Athous an, nach welchem Andreas wirkte *κατὰ τὴν πέμπτην καὶ ἡμίσειαν ἑκατονταετηρίδα ἐπὶ τῆς βασιλείας Ἰουστίνου τοῦ Θρακὸς καὶ Ἰουστινιανοῦ τοῦ Μεγάλου*. Mit Rücksicht auf die Tatsache, daß in dem Kommentar auch Dionysius Areopagita zitiert ist, wird die Abfassungszeit doch wohl etwas später anzusetzen sein. Auch die Notiz zu Apok. 6, 14: *εἱλιταρίοις* (Rollenbücher) *γὰρ οἱ Ἑβραῖοι ἀντὶ τῶν παρ' ἡμῖν βιβλίων ἐκέχρηντο*, die Arethas wörtlich übernimmt, spricht eher für eine spätere Ansetzung. Diese Bemerkung wäre nämlich überflüssig, wenn der Membrankodex nicht bereits die Buchrolle verdrängt hätte. Die Umwandlung des Rollenbuchs in den Codex vollzog sich im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts. Die Anmerkung des Andreas setzt voraus, daß dieser Prozeß längst abgeschlossen sein mußte, da man *βιβλίον* in seinem früheren Sinne nicht mehr verstand. Für *βιβλίον* gebrauchte man jetzt *χάρτης*, wie eine Variante des Zitats Jer 31, 4 in der Visio Danielis bezeugt, wonach für *καὶ ἐλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον* gesetzt wird: *τότε οἱ οὐρανοὶ ὡς χάρτης χαρτίον*) *ἐνειληθήσονται*. Vgl. Klostermann, Analecta S. 120. Brinkmann im Rhein. Museum 1899, S. 105. **G. Heinrici.**

Andreas von Kreta. — Wenn das dem A. in Cod. Par. 1630 zugeschriebene Bruchstück de imaginum sanctarum veneratione (MSG 7, 1301—1304) echt ist, so kann A. erst nach

726 (Ausbruch des Bilderstreits) gestorben sein. Vgl. Alb. Ehrhard in Krumbachers Gesch. d. byzant. Lit., 2. Aufl., 1897, 165.
S. 516 Z. 54 l. 330 st. 430. **G. Krüger.**

Angelsachsen. — F. Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen. 1. Bd Text u. Übersetzung. Halle 1903. 2. Bd Wörterbuch. Halle 1906.
A. J. Mason, The mission of St. Augustine to England. Cambridge 1897. D. C. O. Adams, The saints and missionaries of the Anglo-Saxon era. London 1897. W. Bright, Early English Church History. Oxford 1897. W. Hunt, The English Church from its Foundation to the Norman Conquest. London 1899. A. Bellesheim, Die 13. Jahrhundertfeier der Landung des h. Augustinus in England. Katholik 78. Bd 1898 S. 58 ff. **Hauck.**

Angilram von Metz. — Über die Kapitel Angilrams: Hauck, KG Deutschlands II, 3. Aufl. 1911, S. 538 ff. **Hauck.**

Anglikanische Kirche. — Dem Artikel von K. Schoell, der die erste und zweite Auflage zierte und den ich für die dritte Auflage, Bd I, S. 525—547 überarbeitete, habe ich nicht viel hinzuzusetzen. Schoell hatte sich seines hohen Alters wegen (geb. 1820, gest. 1899) an den Arbeiten für die dritte Auflage nur noch in bezug auf kleinere Artikel beteiligen mögen. Er war unfraglich der beste Kenner der kirchlichen Verhältnisse Englands unter uns, denn er war über 50 Jahre deutscher Prediger in London und brachte zumal der anglikanischen Kirche großes historisches Interesse entgegen. Er schrieb mir selbst nach dem Erscheinen meiner Bearbeitung seines Artikels (1896) und war damit einverstanden. Er monierte nur, daß ich in der kurzen einleitenden Gesamtcharakteristik, die meinen Eindruck von dieser großen Kirche fixierte, von einer „gewissen lethargischen Art, die vieles gehen läßt, wie es nun einmal geht" spreche. Das sei ein irriger Eindruck. In Wirklichkeit sei diese Kirche durchaus lebendig und unternehmend. Ich füge mich darin vollkommen seinem Urteil, das auf so langem Leben und Wirken in England beruht und also Autorität besitzt. Richtig bleibt und wurde von Schoell auch nicht beanstandet, daß die Staatskirche von England einen stark konservativen Grundzug hat, nämlich in allem, was ihre spezifisch kirchliche Form und Überlieferung betrifft. In Fragen der Verfassung, des Kultus, des Dogmas ist sie unter den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen, doch die stetigste. Auch sie ist ja nicht schlechthin einheitlich. Sie hat verschiedene „Richtungen" in ihrem Schoße. Welche lebendige geschichtliche Organisation von größerem Umfange wäre je gänzlich einheitlich! Selbst die römische Kirche ist es nicht. Aber die Kirche von England hat eine Einheitsrepräsentation kraft ihrer Verfassung, die stärker ist als in irgendeiner der evangelischen Kirchen. Sie ist wirklich mehr als eine der andern (zugleich) eine „katholische" Kirche. Indem und nach der Art, wie sie die alte Bischofsverfassung gewahrt hat, ist sie in einem Strome von Tradition geblieben, der in den andern evangelischen Kirchen so nicht fließt. Die „Tradition" ist ihre Stärke und ihre Schwäche, ihr großer Rückhalt und ihre stetige Versuchung. Sie — d. h. ihre leitende Schicht, ihr Episkopat, aber doch auch ihr „Volk" weithin, natürlich in vielerlei Abstufung, selbst der Episkopat unter vielen Ausnahmen im einzelnen — sympathisiert, in bestimmten Grenzen, mit der römischen Kirche, die ihr trotz des Papstes ehrwürdig bleibt. Sie übersieht nicht den Verderb im Dogma, der in dieser Kirche Platz gegriffen habe, aber sie bleibt stärker als andere evangelische Kirchen des historischen Zusammenhangs mit ihr, der Abstammung von ihr, der gemeinsamen Geschichte im Altertum und Mittelalter eingedenk, sie hält es für recht, ein Gefühl der Pietät der „Kirche von Rom" zu bewahren und läßt dieses Gefühl mitwirken bei ihrer praktischen Haltung gegenüber der „römischen Kirche", die ja noch unterschieden werden mag von der „Kirche von Rom", also gegenüber dem Papsttum, wie es lebendig in der Gegenwart steht. Sie wird sich dem Papste nicht wieder unterwerfen, aber sie würde sich freuen, mit der römischen Kirche eine freie Art von Interkommunion unterhalten zu können. Sympathischer noch als die „Kirche von Rom" ist ihr die des „Ostens". In der Tat ist sie selbst mehr als eine der andern evangelischen Kirchen eine „liturgische Kirche". In Dingen der kultischen Form ist sie geradezu mit einem Charisma ausgestattet. Das Beste in ihr ist jeweils das tiefe Bedürfnis nach Andacht gewesen, die Pflege des Gebetsgeistes. Von da ihre Freude an allem Liturgischen, der erbliche feine Takt für kirchliches Dekorum, für Feierlichkeit. Es ist nicht unbegreiflich, daß ihr die Kirche des Ostens zuweilen wie ihre nächste Verwandte erschienen ist. In Wirklichkeit ist sie ja viel geistiger, innerlicher, „evangelischer". Aber auch in bezug auf das Dogma hat sie eine Hal-

tung, die derjenigen der orientalischen Großkirche vielleicht am nächsten kommt. Sie kennt nicht das herrische Wesen der römischen Kirche in Fragen desselben, aber auch nicht die innere Erregbarkeit und Strebsamkeit etwa des Luthertums. Die Dogmatik ist die mindest entwickelte Disziplin ihrer Theologie. Ich möchte sagen, es scheine zuweilen, als ob sie nur darüber wache, daß gewisse dogmatische Ausdrücke nicht angetastet würden, in deren Ausdeutung dann aber geradezu lax sei. Sie ist bereit, ziemlich radikale moderne (oder auch „römische") Gedanken zu tragen, wenn sie wie eine Privatrichtung auftreten und die kirchliche (kultische) Sitte nicht beeinflussen wollen. An Derartiges dachte ich besonders, wenn ich ihr eine gewisse lethargische Art in bezug auf ihr Verhalten den „Parteien in ihrem Schoße" gegenüber zuschrieb. Aber der Ausdruck war sicher verfehlt. Zumal, soweit er mitbezogen erscheinen konnte auf ihre Entwicklung inmitten des öffentlichen Lebens. Ein Maß von Berechtigung hätte er da nur für das ausgehende 17. und das 18. Jahrhundert, die „tote" Zeit der Staatskirche. (Ihrer nicht allein.) Aber das 19. Jahrhundert hat da einen großen Wandel gebracht. Die Anglikanismus ist unzweifelhaft zu reichem, bewegtem Leben aufgewacht, nicht zwar wieder zu dem polemischen Sinn, mit dem er sich letztlich in der Revolution des 17. Jahrhunderts doch durchsetzte und seine „Herrschaft" behauptete, sondern zu einer Besinnung auf die Forderungen des Evangeliums im Einzelleben und im Volksleben. Zumal auch darauf hat die etablierte Kirche sich besonnen, daß die Ausbreitung der englischen Herrschaft ihr neue Aufgaben stelle. Sie hat ihr Teil mitbekommen an dem „Imperialismus" der neuen politischen Orientierung der Nation. Zuvor und daneben ist sie lebhaft mit eingetreten in die allgemeine Aufgabe der Christenheit, die durch den Taufbefehl Mt 28, 19 u. 20 bezeichnet ist. Das alles ist in dem Artikel in Bd I auch schon berührt worden. Aber ich versuche doch in verschiedenen Beziehungen eine Ergänzung zu geben.

Aus der neueren Literatur vermerke ich, naturgemäß auf Vollständigkeit dabei verzichtend, die ich nicht zu erreichen wüßte, die nachfolgenden Werke. Die große neueste Gesamtdarstellung der englischen Kirchengeschichte von W. R. W. Stephens und W. Hunt, A History of the English Church (erschienen seit 1899) hat ihren Abschluß in einem neunten Bande erhalten: Francis Warre Cornish, The English Church in the nineteenth century, 2 parts, 1910 (reicht doch wesentlich nur bis 1890). In der Kürze recht geschickt ist P. Ch. Bastide, L'Anglicanisme. L'église d'Angleterre, son histoire et son oeuvre. La diffusion de l'Anglicanisme, 1908 (vgl. besonders die beiden letzten Kapitel, Ch. V, L'église au dix-neuvieme siècle, VI, État présent de l'anglicanisme). Die englische Übersetzung von H. v. Schuberts Grundlinien der Kirchengeschichte, Outlines of Church History, 1907 (von Alice Gardner), hat (von der Übersetzerin) ein Ergänzungskapitel erhalten, S. 348—376: On religious thought and life in England during the nineteenth century. Wesentlich hier nach gearbeitet (wie der Verfasser selbst bemerkt) ist der Artikel „England, II: Religiöses Denken und Leben während des 19. Jahrhunderts", von Baumgarten; in „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart", 2. Bd, Spalte 353—365. Von Belang ist ferner die Skizze von A. J. Carlyle (Oxford), Das englische Kirchentum im 19. Jahrhundert, in dem großen Sammelwerk „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts" (herausgeg. von C. Werkshagen, 1900), 2. Bd, S. 941—989 (hier als Anhang, von C. Rehwald: „Die deutschen evangelischen Gemeinden in Großbritannien"). Auch der Artikel „England, Church of" in der New Schaff-Herzog Encyclopedia of religious knowledge ed. by S. M. Jackson (vol. IV. 1909), sowie eine Anzahl Spezialartikel dort, enthalten brauchbares Material über meinen und Schoells Artikel hinaus. Die wichtigsten jeweiligen Zeitereignisse werden von den deutschen Kirchenzeitungen (freilich meist in etwas zufälliger Auswahl) gebucht; mir zur Hand ist speziell die „Chronik der Christl. Welt" (s. in jedem Jahrgang das Register unter „Großbritannien", bzw. „England"). Zu nennen ist auch Walter Hobhouse, The Church and the World in idea and history, 1910, denn es behandelt in seinen letzten Abschnitten (VI: The Reformation and its effects, VII: The religious chaos of To-Day, VIII: The future outlook), S. 217—341, faßt ausschließlich die Zustände in England. Eine übersichtliche, bequeme Sammlung aller Hauptertasse für die englische Kirche bietet H. Gee and W. T. Hardy, Documents illustrative of English Church History, 1896 (ob auch noch weiter aufgelegt weiß ich nicht).

Von dem sehr wertvollen Werke von F. Makower, Verfassung der Kirche von England, 1894, das ich schon im Hauptartikel benutzen konnte, ist eine englische Übersetzung erschienen, The Constitutional History and Constitution of the Church of England, 1895, die Ergänzungen zu dem deutschen Text enthält. (Ob noch eine spätere Auflage erschienen ist, weiß ich nicht; ich glaube nicht). Vgl. ferner: E. v. d. Goltz, Staat u. Kirche in Großbritannien,

PJ 84. Bd, 1896; W. Stubbs, The Constitutional History of England, 3 vols, 1897; F. W. Maitland, Roman Canon Law in the Church of England, 1898; W. H. Abraham, Church and State in England, 1905; M. J. F. McCarthy, Church and State in England and Wales, 1829—1906 (Dublin 1906); H. H. Henson, The National Church; Essays on its history and constitution, 1908; F. D. Bruce, The legal and constitutional relations between Church and State in England, London 1910.

Zu dem Streite um die anglikanischen Weihen, den Leo XIII. durch die Bulle Apost. curae, 13. Sept. 1896 dahin entschied, daß sie im Sinne der römischen Kirche ungültig seien, (so hatte schon Clemens XI. am 17. April 1704 entschieden, aus Anlaß des Übertritts des anglikanischen Bischofs von Galloway in Schottland, John Gordon) vgl. Hist.-polit. Blätter CXIX, 1897; v. Hackelberg-Landau, Die anglikanischen Weihen und ihre neueste Apologie, 1897 (gegen die Bd I, 536,46 von mir zitierte Tendenzschrift von Denny und Lacey, 1895).

Für den Charakter der anglikanischen Kirche und die Parteien in ihr vgl. noch etwa H. Pole, Church of England, its catholicity and continuity, 7 lectures, London 1899; A. M. Fairbairn, Catholicism, roman and anglican, London, 2. ed., 1899; W. Ince, Church of England catholic and protestant, London 1900. Gallwitz, Neue Bewegungen im evang. England, Deutsch-Evang. Blätter, 10. Jahrg. 1885, S. 217 ff.; Guthke, Die gegenwärtigen liturg. Streitigkeiten in d. anglikanischen Kirche, Halte was du hast, Bd XXV, 1901/02; Rooschüz, Die Krisis in d. Kirche v. England (Ritualismus), DEBl. 27. Jahrg., NF 2 1902. Ehemann, Nonnenleben in den Klöstern der engl. Hochkirche, DEBl. 23. Jahrg., 1898, S. 749 ff., (eine Schilderung des Lebens in eine anglikanischen Männerkloster fand ich in „Englische Reisebriefe" von D. Le Seur, Reichsbote, 1909, 23. Aug.). H. C. G. Moule, The Evangical School in the Church of England, 1901; G. R. Balleine, A History of the Evangelical Party in the Church of Engl., 1908. **Anglican Liberalism, by Twelve Churchmen, 1908.**

Anderes einzelne: H. W. Hoare, Evolution of the English Bible, historical sketch of the successive versions from 1532 to 1885, London 1901. Clemen, Der gegenwärtige Stand des religiösen Denkens in Großbritannien, ThStK v. 1892, S. 513—548 u. 603—714 (eine sehr reichhaltige, gelehrte Darstellung der „religiösen", inkl. philosophischen Denkarbeit in England, also keineswegs bloß in der anglik. Kirche. Bei ihm ist viele Literatur genannt, die ich nicht nenne). Burkhardt, Aus d. modernen systemat. Theologie Englands, ZThK 1899 (der erste Artikel hier, S. 421 ff., gilt speziell der anglik. K.); F. W. Macran, English apologetic theology. London 1905. J. Edwards, Nineteenth century preachers and their method, London 1902. E. H. Dant, Distinguished churchmen and phases of church work, London 1902. Th. Kolde, Die englische Kirchenarmee, NKZ 1899. H. D. Traill, Social England, 6 vols 1893 ff. (jetzt 3. Auflage); L. Brentano, D. christl.-soziale Bewegung in England 1883. Schulze-Gävernitz, Zum sozialen Frieden. Eine Darstellung der sozialpolitischen Erziehung des englischen Volks im 19. Jahrhundert, 2 Bde, 1890; E. Rowan, Wilson Carlile and the Church Army, 1905; Joh. Herzog, Das Testament der Christlich-Sozialen Englands an unsere deutsche evang. Kirche, ZThK 1901. Stählin, Laienarbeit in engl. Gemeinden, NKZ 1910.

Jährlich erscheint „The official Year-book of the Church of England", London, Society for promoting christian Knowledge; das für 1911 war das 29. seiner Art, 716 Seiten. Werke ähnlicher Art sind The Churchmans Annual; The National Church Almanac u. a.

Für die äußere Geschichte der anglikanischen Kirche ist wichtig die fortschreitende Entwicklung der auf „Entstaatlichung und Enteignung" dieser Kirche gerichteten Bewegung. Träger dieser Bewegung sind in erster Linie die Dissenterkirchen, doch auch Richtungen im Schoße der Staatskirche selbst. Unter den politischen Parteien sind es die Liberalen. Ob die Bewegung nicht doch wieder abflauen werde — die Kirche ist mit gutem Erfolg bemüht gewesen, ihr manches zugkräftige, populäre Argument durch verständiges Eingehen auf das, was daran berechtigt heißen mußte, zu entwinden —, ob nicht letztlich bloß Modifikationen ihrer Stellung zum Staate (des Staates auch zu ihr: sie hat zum Teil schweres vom Staate gelitten!) herauskommen werden, wer will's voraussagen? Manches einzelne ist schon modifiziert, Verquickungen, die besonders unerträglich geworden, sind schon beseitigt; s. etwa F. Makower, Die engl. Kirchengemeinde u. d. Landgemeindeordnung von 1894 (ZKR 1895, S. 171 ff.). Das Verlangen nach disestablishment der Kirche begegnet auch starken Widerständen. Schon in dem Hauptartikel hätte ich, und vor mir schon Schoell, doch dessen gedenken mögen, daß in der Richtung auf die „Entstaatlichung" immerhin nicht unwichtige partiale, d. h. gewisse Außengebiete der anglikanischen Kirche betreffende Erfolge schon länger erzielt sind. Andere dieser Art werden gerade gegenwärtig mit besonderem Nachdruck erstrebt. Zuerst entstaatlicht wurde die schottische

Abteilung der anglikanischen Kirche. S. darüber Makower, § 10, S. 108 ff. Unter Jakob VI. hatte der Presbyterianismus in Schottland gesiegt (1592), aber doch nur dogmatisch und mehr oder weniger liturgisch; in der Verfassung hatte er einen Kompromiß mit dem König eingehen und in die Aufrechterhaltung des (freilich evangelisch prädizierten) Bischofsamts und der königlichen Suprematie willigen müssen. Als König von England, seit 1603 (jetzt Jakob I.), richtete Jakob sein Bestreben darauf, die englischen Verhältnisse auf Schottland zu übertragen und überhaupt ein völliges Aufgehen der schottischen Kirche in der englischen herbeizuführen. Karl I. war von dem gleichen Ideal erfüllt. Und sie erreichten ihr Ziel im wesentlichen. Freilich nur allmählich, Schritt für Schritt und nur für kurze Zeit. Im Jahre 1637 konnte Karl I. glauben, am Ziele zu sein. Aber die Revolution stellte alles wieder in Frage. Unter William III. wurde 1689 die bischöfliche Verfassung für die Staatskirche als solche definitiv wieder beseitigt. Das Gesetz 6 Annae (1707), das Schottland politisch mit England in Real- (nicht bloßer Personal-)Union zu einem einheitlichen Reiche verband (unter Cromwell hatte auch schon solche Realunion durch „Verordnung" vom 12. April 1654 bestanden), sanktionierte die „presbyterianische" Verfassung (Liturgie usw.) der Staatskirche in Schottland noch eigens. Aber es erhielt sich doch eine Minderheit, die „bischöfliche Protestanten" sein wollten. Und das Gesetz 10 Annae (1711), c. 11, sicherte ihnen volle Duldung. Ja ein Gesetz 19 Geo II. (1746) c. 38 unterstellte die schottischen Geistlichen für die „Weihe" wieder den englischen Bischöfen. Das Gesetz 32 Geo III. (1792) c. 63 hob das und andere Auflagen jedoch wieder auf. Die zurzeit geltenden Kanones sind 1890 gesammelt und verkündet worden. Die „bischöfliche Kirche in Schottland" hat danach doch manche erhebliche Besonderheiten gegenüber der englischen und ist vor allem eben sachlich eine free church. — In Irland (s. Makower, § 11, S. 132 ff.) war seit der Zeit Heinrichs VIII. der Fiktion nach eine von Rom unabhängige, zuerst noch katholische, dann protestantische einheitliche Staatskirche, die jedoch mit der anglikanischen nicht organisch verbunden war. Im Norden des Landes, wo es wirkliche Protestanten in kompakteren Massen gab, entwickelte sich eine presbyterianische Bischofskirche, wie in Schottland (Irische Artikel von 1615); aber 1634 gelang es, diese Kirche sachlich der anglikanischen wesentlich anzunähern, und als das Gesetz 39 und 40 Geo III., 1800, c. 67 Irland mit England unter einem gemeinsamen Parlament vereinigte, wurde durch das gleiche Gesetz die irische Kirche mit der Kirche von England zur Einheit verbunden. Die Irish Church Act, 32 und 33 Vict. c. 42 hat diese Verbindung jedoch vom 1. Januar 1871 ab, nach genau siebzigjährigem Bestehen, wieder aufgehoben; der Staatscharakter der irischen protestantischen Bischofskirche wurde zugleich beseitigt, diese also (wie auch die römische und überhaupt jede Kirche) für „free" erklärt. Ihre bisher geltende Verfassung, die sie etwa der schottischen Bischofskirche vergleichbar macht, ist die Constitution of the Church of Ireland von 1879. — Das dritte Gebiet, das der „Entstaatlichung" zwar noch nicht entgegengeführt ist, aber zurzeit anscheinend mit besonderer Aussicht entgegengeht, ist die Kirche von Wales. Das kleine Land dieses Namens hat bis zur Stunde seine eigene Sprache gewahrt und diese auch für seine Gottesdienste behauptet, während es sachlich (seit Heinrich VIII.) völlig der anglikanischen Kirche angegliedert war und ist. S. den Bericht über „die Entstaatlichung und Enteignung der Kirche von Wales", CeW 1911, Nr. 5 (S. 57 ff.). Die von „Erweckungen" stark bewegte, großenteils bereits freikirchlichen Denominationen zugewandte Bevölkerung verlangt durch ihre Abgeordneten (das Ländchen hat deren 30, in dem 1910 gewählten Parlament sind 28 dafür gewonnen) die völlige Ablösung der „Church of Wales" von der Staatskirche und vom Staate; man erstrebt zumal auch ein „disendowment" dieser Kirche, nämlich Fruchtbarmachung ihrer sehr bedeutenden Einkünfte (jährlich etwa 5 Millionen Mark: die Kirche hat 4 Bistümer, jeder Bischof etwa 80000 M. Einkommen) für allgemeine humanitäre Zwecke.

Es wird richtig sein, die kurzen Bemerkungen, die ich I 536, 10—42 der „Theologie" und 544, 53—545,49 den Parteien der anglikanischen Kirche widmete, und die ich sachlich auch nicht zurückzuziehen brauche, durch eine eingehendere Darstellung der Entwicklung im 19. Jahrhundert zu ergänzen, wiewohl eine Mehrzahl von Einzelartikeln, auf die ich ebendort verwies (und denen noch zahlreiche weitere zur Seite stehen), sie zu illustrieren geeignet ist. Es soll sich nur um eine Zusammenfassung des zerstreuten Materials und gewisse Ergänzungen handeln, doch so, daß Wiederholungen gemieden werden.

Den drei üblicherweise unterschiedenen „kirchlichen" Gruppen entsprechen natürlich, unter manchen Unsicherheiten im einzelnen bzw. hinsichtlich der praktischen Haltung im persönlichen Leben, drei „theologische" Gruppen. Der low church entstammt eine Richtung, die als „evangelical" bezeichnet wird und sich selbst bezeichnet, der high church diejenige der

„Ritualists", der broad church die der „Liberals". Man kann die Richtungen kaum mit den deutschen älteren gleichzeitigen oder gar neueren Gruppen vergleichen. Es hat sehr deutliche Grenzen, wenn man die deutschen Pietisten und die von ihnen doch im wesentlichen getragene „biblische" Vermittlungstheologie oder etwa gar die „positive" Theologie moderner Haltung mit den englischen Evangelicals vergleichen will. Die Ritualisten können auch nur mutatis mutandis d. h. mit starker Betonung der liturgischen und katholischen Neigungen der Staatskirche den deutschen „Konfessionellen" zur Seite gerückt werden. Und die broad church oder die Gruppe der Liberals hat wieder mit unseren „Liberalen" nur zum Teil geistige Fühlung. Der Unterschied der englischen und deutschen Stimmungen tritt überall zutage. Soweit die englische Staatskirche als „protestantisch" zu betrachten ist, hat sie kalvinischen oder „reformierten" Charakter, nicht lutherischen. Luthers Person besitzt auch nur wenig Verehrer, ja selbst wenig vorurteilslose Kenner unter den Engländern. Das Lutherjubiläum 1883 machte das besonders erkennbar. Die „evangelikale" Richtung in der anglikanischen Kirche entstammt der Wirkung des Methodismus in ihr, die besonders von Whitefields Predigten ausging (s. Bd XII, 763, 19—766, 39). Sie hat auch wesentlich methodistischen Charakter behalten. Ihrer Gesamtart nach mag sie am ehesten der deutschen neueren „Gemeinschaftsbewegung", soweit sie „in der Landeskirche" nicht bloß tatsächlich irgendwie bleibt, sondern bleiben will, zur Seite gestellt werden. Diese deutsche Bewegung stammt ja auch ihrerseits, nicht zwar speziell von den anglikanischen Evangelicals als solchen, aber doch (in gewissem Maße) von Männern und Anregungen her, die im englischen (bzw. amerikanischen) Methodismus wurzeln. Nur daß die Evangelicals doch mehr Gewicht auf die „Kirche", d. i. die anglikanische, legen, als die deutschen „Gemeinschaften" auf die zufällige „Landeskirche", in der sie sich gebildet haben und innerhalb deren sie auch letztlich ecclesiolae für sich zu sein wünschen. Die Evangelicals sind mehr bloße „Richtung", die low church ist „party" — etwa wie es bei uns die kirchenpolitischen Gruppen sind. Wichtig an der „Kirche" ist den Evangelicals am wenigsten das Bischoftum, nächstdem die Rubriken des common prayer book, vielleicht am ehesten das Dogma, freilich auch es nicht gerade in theologischer Form oder in seinem wirklichen, historischen Sinn. (Whitefields Spur folgend haben sie lange Gewicht auf die Prädestination, die „Gnadenwahl" gelegt.) Das Sakrament, zumal die Taufe, das Siegel, ist ihnen bedeutsam. Vor allem jedoch die „anfassende" (erschütternde, aufrichtende) Predigt; sie haben aus der anglikanischen Kirche erst eine Predigtkirche gemacht. Die Parole, der Absicht nach, ist nur die Bibel. Mehr als die Bibel zu kennen, schien ihnen für die Frömmigkeit überflüssig. Die Bibel enthielt für sie „alles", das zu wissen und zu befolgen für einen Christen nötig sei. Nur daß sie daraus nicht wie der Puritanismus, auch der Pietismus und Methodismus, sei es für die Verfassung, sei es für den Gottesdienst oder auch nur für eine Sondersammlung der „Gläubigen" in Konventikeln bestimmte Prinzipien ableiteten. Es kam ihnen nur auf die Frömmigkeit des Individuums und (zumal ursprünglich) auf eine Hebung des „Geistes" des öffentlichen (staatlichen, sozialen, „gemeindlichen" würden wir in Deutschland sagen) Lebens an. Die gegebenen „äußeren" Formen der Kirche galten (und gelten) ihnen für Adiaphora. (Wer sie anders beurteilt, geht zum Dissent über.) Man darf es in weitere Zusammenhänge einstellen, was die Evangelicals bewegte. Hatte die Orthodoxie die supranaturale Lehre, der Rationalismus (Deismus) in gewisser Weise nicht minder die Lehre, nur eben die der Vernunft gemäße, daneben die Moral — in England flacher als in Deutschland — betont, so war der Evangelikalismus gegen letztere freilich keineswegs gleichgültig, vertiefte gerade sie vielmehr erheblich, im übrigen aber in erster Linie für lebendige Beziehung der „Seele" auf Gott und Jesus interessiert und bemüht. Allen festen Begriffen abhold, bewegt von kräftigen, oft enthusiastischen Stimmungen, einigen heftigen „Gefühlen", erinnert er an die (spätere) sog. Erweckung in Deutschland und (zuvor) an die Schleiermachersche Idee vom Wesen der Religion. Der Methodismus, der Mutterschoß des Evangelikalismus, hat ja bekannte Zusammenhänge mit dem Herrenhutertum, Schleiermachers religiöser „Schule". Letztlich ist es freilich jener rätselhafte Umschlag, der von Zeit zu Zeit, fast nach rhythmischem Gesetze, im geistigen Leben der Völker Europas einzutreten pflegt, der von der Mitte des 18. Jahrhunderts an, gegen Ende anschwellend, auch in England das Gefühlsleben, das Stimmungselement, zu neuem Einfluß brachte.

Empfindsamkeit hatte es auch in England genug gegeben, in der neuen Bewegung kam wirkliche und tiefe Empfindung zur Geltung. Die Schranke des Evangelikalismus, von allem Anfang an spürbar, im 19. Jahrhundert zum Teil unerträglich geworden (in den Dissenterdenominationen vielleicht stärker als im Anglikanismus, in ihm doch auch völlig deutlich) ist die — man kann es nicht anders nennen — Bibliolatrie und quasimönchische Bußstimmung.

In einer Weise auf Himmelsverlangen und Höllenfurcht gestimmt, die auch sehr ungeistlich werden konnte, oft fanatisch auf Lieblings- (nicht sowohl Dogmen, als) Ausdrücke versessen, verengte sich der Evangelikalismus bis gegen 1850 hin zum Teil so, daß es nicht möglich ist, ihn schlechthin als erfreuliche Erscheinung zu betrachten. Es hat sich unter den Evangelicals viel Ketzerrichterei und harte Lieblosigkeit gegen solche, die sie nach ihren kleinlichen Maßstäben „Ungläubige" nannten, entwickelt. Clemen berührt es, daß man ihre Gruppe zuletzt oft nicht mehr low church, sondern hard church nannte. Aber die „party" hatte doch Regenerationskräfte in sich, sobald man sich wirklich auf „Jesus" in der Bibel besann.

Große Namen theologischer Art hat die evangelikale Bewegung keine aufzuweisen. Große Prediger ja (meist in unbedeutenden Stellungen, dann eben einflußreich weit über ihre „Stellung" hinaus), in der ersten Zeit u. a. einen John Newton († 1807), Thomas Scott († 1821), Rowland Hill († 1833), die drei Venns [Henry, einer der Kapläne der Gräfin Huntingdon († 1797), dann John, bekannt als Rektor (Pfarrer) von Clapham, einem kleinen Ort (wohl Dorf) in Mittelengland (York), wo er das geistige Haupt eines weiten Kreises, der sog. Clapham-Sect (Clapham Circle) wurde, dann sein Sohn, berühmt besonders als Sekretär der Church Missionary Society etc., Henry der Jüngere, bis um 1850], besonders Charles Simeon (an Trinity Church in Cambridge, † 1836). S. eine Liste der Hauptprediger der low church, wobei auch die Titel ihrer nicht durch Wissenschaftlichkeit, aber durch erbauliche Kraft ausgezeichneten zahlreichen Werke zum Teil genannt werden, in dem A. „Predigt, Geschichte der christlichen", XV, 702, 36—57 und 703, 2—42. Die Universität Cambridge war dem Evangelikalismus besonders zugänglich und ist bis zur Gegenwart eine Art von „Sitz" desselben in seiner gehaltenen, „milden" Form. An ihr wirkte als Bahnbrecher desselben der soeben schon genannte Ch. Simeon (an Trinity College, seit 1801; geb. 1759, war an Trinity Church schon seit 1790; lange verrufen als Fanatiker, dann immer mehr sich durchsetzend, zuletzt allseitig aufs höchste verehrt). S. über ihn und seine zahlreichen Schüler und Freunde (u. a. J. Scholefield, Greek Professor an der Universität und vicar of St. Michael's † 1853; T. R. Birks, Professor der Moralphilosophie † 1880; F. Close, G. Melvill, W. Carus, Simeons Liebling, „non Carus sed carissimus", und Nachfolger — letztere drei nur vorübergehend in Cambridge als Prediger bzw. an der Universität) Moule, oben S. 44, 23. Unter den eigentlichen Professoren der Theologie war in der späteren Zeit des vorigen Jahrhunderts, wie ich von Clemen (S. 532) entnehme, H. E. Ryle ein hervorragender Vertreter der low church und des Evangelicalism. Auch Oxford hatte namhafte Männer dieser Richtung, Moule, S. 20 ff. Man darf der Gruppe, wenigstens in gewissem Maße, schließlich selbst F. W. Robertson (geb. 1816, gest. 1853, seit 1845 in Brighton) zurechnen. Zwar hat Robertson (s. über ihn den Sonderartikel Bd XVI, 50, ferner den feinsinnigen Aufsatz von Mettgenberg DEBl., 6. Jahrg. 1881, S. 217 ff.) zu gewisser Zeit sehr hart über die Evangelicals geurteilt, ist aber vom Elternhause her mit ihnen verbunden gewesen und hat im wahrhaften Sinn den „Geist" des Evangeliums, der Bibel, empfinden gelernt und gelehrt.

Es ist schwer, die anglikanischen Evangelicals für sich zu charakterisieren. Denn sie stehen ganz zusammen mit den „nonkonformistischen", und die Geschichte der Bewegung als ganzer ist nur unter Absehen von den offiziellen kirchlichen Grenzen zu schreiben. Der Evangelikalismus bedeutet eine erhebliche innere, religiöse Annäherung der englischen Denominationen. Auch Schottland muß dabei berücksichtigt werden. Das 19. Jahrhundert hat sehr dazu beigetragen, die Gegensätze derer in England, die Gewicht darauf legen, Kinder der Reformation zu sein und zu bleiben, zu mindern. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist der Geist des Evangelicalism in seinen gesunden Elementen mehr oder weniger allen Richtungen, selbst in gewissem Maße der ritualistischen, mit zu eigen geworden. Das hebt Moule mit Recht eigens hervor. Er legt auch Gewicht darauf, daß die low-church-Leute sich immer den Anregungen von „außen" offen gehalten. So als 1874 die Amerikaner Moody und Sankey bzw. Pearsall Smith eine neue „Erweckung" hervorriefen. In der Staatskirche wurde der Träger derselben neben andern (so als Dichter z. B. F. Havergal, † 1879) besonders Canon J. D. Harford-Battersby, der in Keswick (einem Örtchen in Cumberland) eine „convention" (jährlich von Tausenden besucht) schuf, die ähnlich wirkte, wie ehedem der „circle" von Clapham (s. oben Z. 15); Moule, S. 78 ff.

Wohl die numerisch schwächste „theologische" Richtung ist die der Liberals als moderne Erscheinung der broad church. Sie ist eine Fortsetzung des alten Latitudinarismus, auch sie doch innerlich berührt, ja mehr als das, in ihren Hauptvertretern lebhaft beeinflußt von dem neuen Geist, der vom Methodismus ausgegangen war. In einzelnen Persönlichkeiten begegnen sich Evangelikalismus und Liberalismus geradezu, etwa in Robertson, der ja auch

oft — in seiner späteren, der seine „Eigenart" erst konstituierenden Periode — als Mann mehr der broad church als der low church hingestellt wird. Der Hauptcharakterzug der broad church ist ihr Wille zur Toleranz, auch zu möglichster Erweiterung der Pforten der Kirche nach dem bürgerlichen Leben hin. Um politische Toleranz handelt es sich ja nicht mehr. Was 1689 durch die sog. Toleranzakte noch sehr unvollkommen in dieser Beziehung für diejenigen Protestanten, die sich nicht zum Gottesdienst der Staatskirche halten wollten, bewilligt wurde, hat im 19. Jahrhundert, seit 1828, seine Vollendung gefunden. Die staatsbürgerlichen Rechte hängen in England für niemand mehr an seinem Verhältnis zur Staatskirche. Aber die broad church will Toleranz für die „Richtungen" in der Staatskirche, die nicht orthodox sind. Natürlich ist das eine Tendenz, die praktisch sich sehr verschieden betätigen kann. Es handelte sich zunächst noch wesentlich um Nachzügler des Deismus und rationalen Supranaturalismus, dann um Vertreter neuer spekulativer Ideen. Erst allmählich hat die eigentliche historisch-kritische Erforschung, sei es der Bibel, sei es der Bekenntnisse (insonderheit hat es sich um das Athanasian Creed gehandelt), ihren Einzug in die Kirche von England gehalten. Die „Kirche" ist da verständiger und milder gewesen als der Dissent. Die die broad church vertretende Richtung war lange tatsächlich noch sehr vorsichtig in der Bemängelung etwa der Inspirationslehre oder der altkirchlichen Trinitäts- und Inkarnationslehre oder der Satisfaktionstheorie in der Lehre von Christi Werk. Nur sachte und langsam wagte sich eine Kritik der biblischen Wunder hervor. Die Stimmung selbst in den „freiesten" Kreisen der broad church war noch längst nicht wieder zurückgelangt zu dem Radikalismus des alten Deismus. Eigentlich handelte es sich vorläufig nur erst darum, daß man die salvation derer, die von Zweifeln über Bekenntnis und Bibel bewegt seien, nicht mehr für ausgeschlossen hielt, daß man rechte Herzensstellung zu Christus und Gott nicht mehr von den kirchlichen Formeln, auch nicht mehr von der Zustimmung zur „kirchlichen" Theorie über die Bibel abhängig dachte. Man hegte selbst großenteils noch keinen Zweifel an dem Inhalte des Athanasianums. Aber die Eingangsworte (Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit absque dubio in aeternum peribit), auf die die Schlußworte wieder zurückgreifen (Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit), empfand man als unchristlich und anstößig. Die Leute der low church, die Evangelicals, sahen es zwar nicht ein, daß es sich bei den traditionellen „kirchlichen" Lehren um „Dogmen" handle, aber sie fanden sie mit Gewißheit in der Bibel bezeugt und waren in ihrer Mehrzahl allerdings überzeugt, daß, wer nicht an das „inspirierte Gotteswort" glaube, absque dubio in aeternum peribit. Die Leute der broad church standen meist theologisch höchstens auf dem Boden etwa der deutschen älteren Vermittlungstheologie, aber sie wollten Religion und Theologie unterscheiden und in der Theologie auch der „Vernunft" ein Recht zugestehen. In der Unbestimmtheit, mit der sie die letzteren Gedanken erfaßten, lag noch die Kraft ihrer Position. Im einzelnen waren sie oft besorgt genug. Mit der Zeit hat sich von ihren Stimmungen aus auch die eigentliche „kritische" Theologie, die religionshistorische, religionsphilosophische Forschung (neu) entwickelt. Die Theologen der broad church waren doch meist nicht nur „Theologen", sondern zugleich Männer, die die Welt kennen wollten und allen „menschlichen" Interessen zugänglich waren. Anders und freier als die Männer der low church griffen sie mit ein in die sozialen und politischen Fragen der Zeit. Ihnen war „das Reich Gottes" eine nicht bloß jenseitige oder wunderbar chiliastische Größe, sondern ein Ferment der Umbildung schon der irdischen Verhältnisse. So begegnen wir ihnen auf allen Gebieten des von ihnen gern ideell einheitlich vergegenwärtigten kirchlichen und staatlichen Lebens.

Die Hauptvertreter der broad church sind ziemlich vollständig in Sonderartikeln behandelt. So Th. Arnold (Bd II, 142), der berühmteste neuzeitliche Pädagog Englands, geb. 1795, seit 1828 Rektor der alten Erziehungsanstalt zu Rugby, Theolog nicht nur von Hause aus, sondern seinem Interesse nach lebenslang, hochgeschätzter Prediger, zuletzt kurze Zeit Professor der Geschichte in Oxford, † 1842. Ferner J. Ch. Hare (Bd VII, 420), geb. 1795, Fellow in Cambridge, später einer der Kapläne der Königin, † 1855; er war ein besonders bewußter Protestant innerhalb der Staatskirche und ein trefflicher Kenner der deutschen Theologie und Philosophie. Etwas älter als Hare, (geb. 1783), ihn auch einige Jahre überlebend (gest. 1863), war R. Whately, dem in Bd XXI, 205—215, ein besonders eingehender Artikel gewidmet ist. Wegen seiner hohen kirchlichen Stellung (Erzbischof von Dublin, seit 1831), in welcher er seine protestantische, freiheitliche Gesinnung mit großer Mannhaftigkeit geltend machte, besonders beachtet, war er als Theologe mindestens nicht unbedeutend, zum Teil noch beeinflußt von dem letzten bedeutenden „Latitudinarier", W. Paley

(† 1805, s. über ihn den Artikel Bd XIV, 605), ein Gegner der schon vielfach sehr kleinlich gewordenen Evangelikalen, nicht minder der romanisierenden Oxforder, die doch (J. H. Newman, s. d. A.) ursprünglich mit von ihm Impulse empfangen haben, (denn er war u. a. für disestablishment und für Katholikenemanzipation eingetreten). Er gilt in gewisser Weise für den „Gründer" der neuzeitlichen broad church und des Liberalism. Der bei uns bekannteste Vertreter der broad church ist ohne Zweifel Ch. Kingsley († 1875). Er hat ebenfalls einen ausführlichen Sonderartikel erhalten, Bd X, 305—315. So brauche ich ihn hier nicht weiter zu charakterisieren. Nicht minder darf ich hier A. P. Stanley († 1881) übergehen, den treuesten Schüler Th. Arnolds, eine Zeitlang Professor der Kirchengeschichte in Oxford, später Dean of Westminster, lange der unbestrittene Führer der broad church party. Denn ihm gilt der A. Bd XVIII, 759—766. Das Jahr 1860 war für die broad church, zumal den kritischen Liberalismus, von besonderer Bedeutung. Denn damals erschienen die vielberufenen Oxforder „Essays and Reviews", das Gegenstück zu den ehemaligen Oxforder „Tracts" (1833—1841, inauguriert und geleitet von J. H. Newman). Die Geschichte der broad-church-Bewegung, die „Fälle", die zu ihr gehören, im einzelnen zu verfolgen, zu schildern, darf ich nicht unternehmen. Die genannten Artikel bieten fast alles Material. Dort sind auch viele weitere Namen noch zu finden, die in Betracht kommen. Wertvoll für eine Übersicht bis an 1860 (mit Ergänzungen in bezug auf Kingsley) ist bis zu einem gewissen Grade das schon Bd I, 536,38 genannte Werk von Rigg (zuerst 1857, dann 1859; letzte Auflage 1880). Eine knappe Übersicht in Pfleiderers I, 536,39 bezeichnetem Werke (1891).

Bei einem Manne, dem in den Bänden der Realencyklopädie kein Sonderartikel gewidmet ist, der aber unten in dem zusammenfassenden Artikel über die englische Theologie des neunzehnten Jahrhunderts kurz charakterisiert wird (S. 404, 25 ff.), Frederic Denison Maurice, mag es gestattet sein, etwas länger zu verweilen. Er hat in Deutschland vielfach Beachtung gefunden; Rigg a. a. O. widmet ihm mehrere Kapitel (S. 244—345; nicht eben verständnisvoll!), Pfleiderer a. a. O. wenigstens mehrere Seiten (S. 460 ff.). Vgl. ferner J. A. Dorners sehr eingehenden Aufsatz über „Die Mansel-Mauricesche Kontroverse", JdTh VI, 1861 S. 320 ff. Den allgemeinen wissenschaftlichen Boden, auf dem er mit anderen seine philosophische Stellung fand, hat G. D. Hicks in seiner Skizze der zeitgenössischen englischen Philosophie (in Überweg-Heinze „Grundriß d. Gesch. d. Philos.", III, 2, mir zur Hand in der 8. Aufl. 1897, S. 372—453) geschildert. Vgl. ferner die Biographie, die der Sohn Frederick M. seinem Vater gewidmet hat: „Leben von Frederick Denison M.", autorisierte deutsche Übersetzung von M. Sell, 1885; Helene v. Dungern, Der Führer d. christl.-sozialen Bewegung Englands 1848—1866, Fred. Denis. Maurice, 1900. In M.s Gedankenwelt begegnet man besonders Einflüssen des (Dichters und) Philosophen S. T. Coleridge, der neben Th. Arnold und Whately auch als Begründer der broad church bezeichnet wird; (die drei Männer muß man zusammennehmen, sie ergänzen sich und haben jeder der „Richtung" die Grundlage gewährt, vgl. für Coleridge den A. Bd IV 216—219). In Maurices Entwicklung erkennt man besonders deutlich auch die geistige Amalgamierung, die zwischen den verschiedenen Kirchen Großbritanniens mindestens in Hinsicht des „Dogmas" eingetreten ist. Er ist stark beeinflußt gewesen durch die schottischen Theologen Thomas Erskine und John Macleod Campbell, über die jetzt ebenfalls auf den Artikel über die englische Theologie des neunzehnten Jahrhunderts S. 406 Z. 52 und S. 407 Z. 21 verwiesen werden kann (übrigens fehlen ihre Namen in dem auf Detailierung mehr Gewicht legenden Werke „Die Religion in Geschichte und Gegenwart"). Vgl. für sie Pfleiderer a. a. O., S. 464 ff.; einiges auch bei Clemen. Pfleiderer vergleicht M. mit viel Recht mit J. A. Dorner, der auch großes Interesse an ihm genommen und sich eigens (s. oben) mit ihm auseinandergesetzt hat. — M. war 1805 geboren und zwar als Sohn eines Unitariers. Der Vater war und blieb überzeugter unitarischer Pfarrer, freilich von eigentümlich undogmatischer Art, und einfacher Bibeltheolog; er hatte großen Eifer für seine „Überzeugungen". Eben darin hat sein Sohn ihm stets geglichen. Aber er blieb nicht bei den Gedanken seines Vaters. Allerdings sah der Vater alle seine Kinder, auch seine Frau, sich von seinem Standpunkt ablösen und sich von seiner Gemeinde und seinen Gottesdiensten abwenden. Der Sohn versuchte es eine Zeitlang, als Jurist und Literat sich einer definitiven kirchlichen Stellungnahme zu entziehen. Er studierte in Cambridge, nebenher ein Hörer Harescher Vorlesungen. Schließlich wurde das theologische Bedürfnis doch zu stark in ihm und 1829 geht er nach Oxford, um Geistlicher der Staatskirche zu werden; am 29. März 1831 ließ er sich dort wiedertaufen. Er ist um diese Zeit hochkirchlich. Freilich doch nicht in dem Sinn, daß er nicht auch „protestantisch" sein wollte. „Eine Kirche als solche

(schreibt er in dieser Zeit, bei M. Sell, S. 61) soll den Protestantismus nicht predigen. Deshalb definiere ich erst den Begriff der Kirche, um dann auf die Ansicht unserer englischen Reformatoren einzugehen, die sie die päpstliche Liturgie mit den Lehrformen der lutherisch-kalvinistischen Kirchen verbinden ließ. Ich verteidige das und zeige, daß eine Kirche nicht protestantisch, sondern (nur) christlich sein und heißen darf, und daß die unsrige zu der päpstlichen nicht in direktem Widerspruch steht". Dagegen eine „Nation" könne „sehr wohl den Protestantismus predigen". Protestantismus bedeutet ihm den „Protest gegen jeden Ungehorsam Gott gegenüber", die Unterstellung unter Gott im Gewissen d. h. in Hinsicht des Sittengesetzes. Das Papsttum bedeutet ihm ein Verkennen der alleinigen Herrenstellung Gottes für das Gewissen. Mit der Kirche und ihrer Aufgabe hat das unmittelbar noch nichts zu tun. Die Kirche ist (ich ergänze die Ausführungen des Briefs nach anderen) für die Anbetung und die Vermittlung der Christuserkenntnis da. Ihre „Predigt" hat daran ihr Ziel. „Könige" sollen „Protestanten" sein. „Von Gottesgnaden regierend", werden sie selbst Gegenstand des „Protestes", wenn sie es etwa mit dem Papst halten wollen. M. war um diese Zeit (hier berührt er sich mit den jungen Oxfordern, die sich anschickten, die Kirche recht und bloß zu „verkirchlichen" — mit den Newman, Keble, Pusey usw.) sehr für disestablishment. Aber zugleich für stärkste innerkirchliche Besinnung auf die „Grundlagen" der Kirche. Indem er 1834 zum Pfarrer des Dorfs Bubbenhall ordiniert wird, empfindet er das tief als „Weihung". Aber mit bezug auf die Unterschrift unter die 39 Artikel usw. gibt er jetzt seine erste theologische Schrift heraus: Subscription no Bondage — die Unterschrift des Pfarrers ist keine Bindung, kein Zwang. Er selbst meint das noch so, daß die „Kirche" keinen Zwang auf die Gewissen übe, wenn sie durch Forderung der „subscription" sich bei ihren Dienern sicherstelle gegen innere Unbotmäßigkeit, unkirchlichen „Sinn". Sie habe Recht und Pflicht, bei der Ordination die „Unterschrift" unter ihre „Lehren" zu fordern. Der Titel deutete doch auch an, daß M. das persönliche freie Gewissen als die Quelle seiner Unterstellung unter die „Bekenntnisse" empfand. Später ist es ihm selbstverständlich geworden, daß das quia, mit dem er jetzt unterschrieb, ein quatenus der Erkenntnis des Theologen von der Bibel ausdrücke. Die Kirche „will" die Bibel in ihrer Lehre lebendig erhalten und sichern. M. spricht es in einem späteren Rückblick auf die genannte Schrift aus, daß er schon in dieser Zeit der Bibel nicht bloß in „konventioneller", sondern in „wirklicher" innerer „Ehrfurcht" untertan gewesen sei. Sie ist ihm der eigentliche innere Stern. Bald genug gestattete er sich aller „Tradition" gegenüber die Freiheit eigenen Urteils darüber, was die Kirche lehren „wolle". Dabei blieb er seinem Bewußtsein nach immer zugleich „kirchlich"; seine subscription hat er nie bereut oder gar zurückgezogen: sie war ihm no bondage. Eine große und eigenartige Idee war ihm schon aufgegangen. Er tröstete die um ihre Seele, die keine „Gnadenempfindung" habe, bekümmerte Mutter schon in dieser Zeit damit, und sie ist die Grundlage seiner ersten größeren Schrift The Kingdom of Christ, 1838 (2. sehr viel besser redigierte Ausgabe 1841), auch seines bald nach der Subscription-Broschüre eingetretenen, vielen zuerst unbegreiflichen Bruchs mit den hochkirchlichen Oxfordern, speziell mit Pusey. Nämlich er glaubt zu erkennen, daß das Königtum Christi, auch das „Millennium", schon da sei, daß „jeder" Mensch „unter Christus" stehe, daß nur nicht jeder das „wisse" und „glaube". Puseys Traktat über die Taufe hatte ihm zum Bewußtsein gebracht, daß er doch ganz anders denke als dieser und die Leute seines Kreises. Es handelt sich um die „sakramentale" Auffassung von der Taufe, die kraft ihrer den Christen im Kinde „geschaffen" werden läßt. M. sieht in der Taufe keinen „Wechsel der Natur" des Kindes, keine dem vergleichbare „Wiedergeburt" des Kindes, sondern nur die „Tatsache, daß das Kindlein zum ersten Male von einem Lichte beschienen wird, das immerdar schon für es und die ganze Welt geschienen hat". Die Taufe ist ihm „der Akt, durch den der heil. Geist uns gleichsam in Pflege nimmt und verspricht, uns in die Erkenntnis und Liebe Christi einzuführen, falls wir uns wollen leiten lassen". „Das heil. Abendmahl ist dann der andere Akt, durch den wir bei jeder neuen Mitteilung aus der Lebensquelle mehr Leben und volles Genüge schöpfen". Dabei ist ihm das Abendmahl auch eine „geheimnisvolle" Weihe für den Leib (Sell, S. 96, 103, 121). Was ihm an Puseys Traktat doch als Wahrheit, die auch ihm noch nicht völlig zum Bewußtsein gekommen sei, aufleuchtet, ist die Betonung der Kirche als eines besonderen Leibes Christi. „Der Geist wohnt in dem Leibe und in den einzelnen Gliedern als solchen, nicht in den Individuen. Zu sagen, der Geist wohne in dem einzelnen Individuum, ist ein schrecklicher Widerspruch" (S. 94). M. ist überzeugt, daß keine Kirche so sehr die rechte Kirchenidee erfaßt habe und verwirkliche, als die anglikanische. Die andern haben alle nur irgendeine richtige Seite dieser Idee erfaßt. Es wird in dieser Zeit auch klar, was M.

wider das Papsttum einwendet. Es vernichtet die „Nationalität" — und doch ist es die rechte Art der Division der Kirche, daß jede Nation „ihre" Kirche hat; und es vernichtet die „Katholizität" d. h. die Universalität — und doch handelt es sich nicht um „Schaffung" anderer Menschen als die „natürlichen", die nur einzuladen sind, das vorhandene Kingdom of Christ zu „glauben" und gelten zu lassen, zu genießen und in Gehorsam zu ehren. Das „protestantische" Prinzip gestattet, ja verlangt diese „Nationalkirchen"; es repräsentiert nur nicht für sich schon die Idee der „Kirche". Es darf nicht das „oberste Gesetz" in der Kirche sein wollen, es ist wie ein „zur Wache bestellter Hofhund", „ein Zeuge wider das Böse", nicht die „Wahrheit selbst", die es zu schützen gilt. „Wenn der Hofhund den ganzen Tag im Hause herumjagt und die Hausgenossen und Besucher in die Beine beißt, dann hasse ich das (sc. das protestantische Prinzip) wie das Papsttum" (S. 81). Das ist echteste broad-church-Stimmung. Sie ist kritisch genug gegenüber den tatsächlichen Verhältnissen in der Kirche von England. „O, wenn doch unsere kirchlichen Häupter katholisch-universal sein wollten! Vorderhand aber scheinen sie mir zu drei Teilen Papisten und zu einem Teil Protestanten. Das tertium quid, das herrliche Produkt des einen wie des andern Elements, das doch von beiden grundverschieden ist, kann ich selbst bei den besten von ihnen nicht entdecken" (ebenda).

Im Herbst 1840 wurde Maurice Professor der Geschichte, später Professor der Theologie an Kings College in Oxford; zugleich war er Pfarrer von Lincolns Inn (auch noch Professor der Moralphilosophie an Queens College; ich weiß mir nicht recht vorzustellen, wie das alles nebeneinander bestand). In manchen Beziehungen war diese Zeit der Höhepunkt seines Lebens. Sie endete mit seiner Absetzung als Professor der Theologie 1853, der er die Niederlegung seines Amtes als Professor der Moralphilosophie folgen ließ. Nur Pfarrer blieb er. Er hatte vielerlei Anstoß gegeben. Schon durch sein Verhalten in dem Falle eines gewissen Ward, Baccalaureus von Balliol, der in Newmanschen Sophismen sich bewegend, es gerechtfertigt hatte, daß er die 39 Artikel „im künstlichen Sinne deute". Die „heads of the houses" waren dawider eingeschritten und hatten die Convocation angerufen. M. war aufs äußerste sachlich entrüstet über Ward, wollte aber doch durchaus nichts wissen von einer Maßregelung desselben; von einer solchen als Gewissensbedrückung und Gefahr für die Wissenschaft riet er dringend abzustehen. In diesem Sinne schrieb er „Two Letters to a Non-resident Member of Convocation", deren erster den Fall Ward selbst behandelt, während der zweite seine „Gedanken über den Maßstab einer gewissenhaften Unterschrift" darlegt. Er wurde auf beiden Seiten gleichsehr zurückgewiesen. In dem zweiten Brief hatte er Anlaß, seine Auffassung des Begriffs „ewiges Leben" (in den 39 Artikeln und in der Bibel) mitzuteilen. Er polemisierte gegen die „zeitliche" Auffassung des Begriffs. Dieser bedeute einen „inneren Lebenszustand"; ebenso der der „ewigen Verdammnis". Das war ihm eine sehr bedeutsame Sache. Auch gegen die „äußerlichen", bloß die Phantasie ergreifenden, ungeistige Hoffnung oder Furcht erweckenden, das Herz nicht mit den rechten Antrieben erfüllenden Vorstellungen vom Jenseits, von dem Himmel als bloßem Elysium, der Hölle als einem Tartarus, wendet er sich. Der Himmel ist volle Gottesnähe, die Hölle äußerste Gottesferne. Im Grunde hofft er auf eine „Wiederbringung aller", eine schließliche Beseligung aller: er traut es Gott zu, daß er in Christus alle erreicht und gewinnt. Seine Gedanken über das ewige Leben sind die Fortsetzung seiner Ideen über das Kingdom of Christ. Diese letzteren setzt er u. a. den, wie er meint, von den Evangelicals gehegten Ideen entgegen, daß die Sünde eigentlich die Macht in der Welt sei, wie wenn der „Teufel", nicht Christus, als „Herr des Universums" anzusehen sei. In einer Sammlung von Theological Essays 1853 rückte er seine Vorstellungen über das ewige Leben thetisch und antithetisch in den Vordergrund. Sie zogen ihm die Anklage wegen „unerträglicher" theologischer Lehren und die Absetzung als Professor der Theologie zu. Es offenbart die große Zartheit und Feinheit des Mannes, mit welcher Gelassenheit und freiwilligen weiteren Selbstbeschränkung er sie aufnahm. In der Richtung auf „Vergeistigung" der kirchlichen Lehre nach „rechtem" Bibelverständnis bewegt sich auch seine Schrift „Doctrine of sacrifice" 1854. Christus ist ihm das „Haupt jedes Menschen", da jeder Mensch „in Christus" geschaffen ist: er repräsentiert ihm die göttliche Idee des Menschen, gleichwohl doch auch zugleich eine reale persönliche Inkarnation Gottes. M. bleibt immer überzeugt, daß er seiner „subscription" durchaus und in „ehrlicher, gewissenhafter Weise" treu sei. Selbst das Athanasianum schreckt ihn nicht (S. 360 ff.), er idealisiert es sich so harmlos, wie es schließlich nur einer kann, für den die Dogmengeschichte noch kaum existierte. Er hat noch viele Schriften veröffentlicht. Sein Lebensweg führte ihn 1860 nach London, wo er an der St. Peters-Kapelle in Vere-Street eine Kronpfründe erhielt, dann 1866 wieder an die Uni-

versität, diesmal nach Cambridge, wo er die Professur für „Kasuistik, Moraltheologie und Moralphilosophie" erhielt. In dieser Stellung ist er 1872 gestorben. (Sein Nachfolger wurde Birks, vgl. oben S. 47, 27).

Schon in jungen Jahren hatte Maurice die Arbeit an einem Werke begonnen, das ihn fast sein ganzes Leben hindurch begleitete, seine „Moral and Metaphysical Philosophy". Es ist die Zusammenfassung mehr oder weniger aller seiner Ideale; 1861 vollendet, bot es den nächsten Anhalt für seine Berufung nach Cambridge. In ihm zumal zeigt er die Vielseitigkeit seiner Interessen und die volle Art, wie er sich an der Wissenschaft seiner Zeit beteiligte. Den Grundanschauungen, die es entwickelt, entsprang auch seine berühmte Kontroverse mit dem Oxforder Professor der „Moral und Metaphysik" Henry Longueville Mansel, der J. A. Dorner die oben S. 49, 28 vermerkte Abhandlung gewidmet hat. Maurice war zwar nach dem Urteil seiner Zeitgenossen ein „liberaler" Theolog. Aber er war und blieb doch eben nach eigener Weise „Bibeltheolog". Als solcher war er der literarischen und historischen Bibelkritik ziemlich verschlossen. So machte ihm Colensos Behandlung des Pentateuchs (s. den A. Bd III 215—216; das Buch erschien 1862) „größeren Schmerz, als er sagen könne". Colenso war sein Freund und war öffentlich in der Zeit, wo es sich um seine Absetzung in Oxford handelte, für ihn eingetreten; dennoch hielt M. sich für verpflichtet, ihm mit einer Schrift „The Claims of the Bible and Science" entgegenzutreten. Ja, er verlangte von Colenso, daß er (freiwillig) sein Bischofsamt niederlege. Auch Mansel gegenüber war er der Vertreter der rechten Bibelwertung. Ihm gegenüber handelte es sich recht eigentlich um die Verdeutlichung des Begriffs der „Offenbarung" an der historischen Person Jesu, die Maurice nach Hbr 1, 3 verstand und in das Zentrum der Bibel gerückt wissen wollte. Nie ist Maurice so plerophorisch, so prophetenhaft im Tone aufgetreten als Mansel gegenüber, der seinerseits der „Orthodoxie", der blinden, harten Inspirationslehre neue Waffen schuf. Mansel war Theolog wie Maurice; er wurde später Dean of St Paul in London. S. über die persönliche Seite des Streits die Darstellung bei M. Sell, S. 438 ff. Das Buch von Mansel, um das es sich handelt, führt den Titel The Limits of religious Thought, 1858. Maurice stellte entgegen die Schrift What is Revelation? 1859. Die Kontroverse setzte sich bis 1860 fort. Mansel ist in der Sache der Begründer jener philosophischen Stellung zum Überweltlichen, zum Gottesgedanken, die man in England, seit Huxley 1869 den Ausdruck geprägt (Überweg-Heinze S. 417), „Agnosticism" nennt. Im negativen Teile kritisiert er „Dogmatismus" und „Rationalismus" gleich scharf. Sie sind gar nicht Gegensätze, sondern zwei Triebe an demselben Stamme, dem der sich selbst blind vertrauenden Vernunft. Der Dogmatiker macht aus den religiösen Wahrheiten, die er auf Autorität hin annimmt, doch ein „System", übt seine „menschliche Geschicklichkeit" an ihnen, um sie mit sich selbst in Übereinstimmung zu bringen, „stützt "sie mit seiner Weisheit. Der Rationalist läßt, nur einen Schritt weitergehend, die Wahrheit von Gott überhaupt von der Vernunft „finden". Es ist ganz gleichgültig, ob er dabei das „logische Denken" oder das „sittliche Urteil" oder die „religiöse Anschauung" zugrunde legt. Immer hat das natürliche menschliche Bewußtsein die Würde, „höchste Instanz zu sein". Aber der wirkliche „Glaube" ist lediglich „rezeptiv", nirgends „konstruktiv". Dogmatismus und Rationalismus haben die Vorfrage gar nicht erwogen, wieweit die Kräfte der Vernunft reichen. So haben sie aus Gott ein anthropomorphes Wesen gemacht. Der wirkliche Gott ist für die Vernunft überhaupt nicht zu erreichen, nicht in seinem Dasein, nicht in seiner Art nachzuweisen. Das zeigt Mansel, indem er von jedem Ausgangspunkt, den die „Vernunft" wählt, dartut, daß er zu keinem Ziele führe. Was herauskommt, ist nie der „christliche" Gott, der Gott, den die „Bibel" zeigt. Immer handelt es sich bei der Philosophie um bloße Spekulation, deren Willkür und innere Ungereimtheit man sich klar machen kann. Der natürliche Mensch weiß nichts von Gott und kann nie etwas von ihm wissen. Die Vernunft kann meinen, den Pantheismus etablieren zu dürfen. Auch er ist Erschleichung. Nur den Atheismus kann sie proklamieren. Das „Unendliche" kann gar nicht „gedacht" werden. Die Vernunft kann es nur „leugnen". Denn es ist in jedem Sinn mit Widersprüchen behaftet. Aber „glauben" kann man es und glauben wird man es in dem konkreten, d. h. für das Denken mit einer Fülle von Unerträglichem behafteten Sinne, wie die Bibel Gott zeigt, wenn man sieht, wie hier alles sich praktisch empfiehlt, praktisch sich als berechtigte Autorität aufdrängt. Es ist deutlich, wie Mansel am Ende eines Weges steht, den Bacon schon beschritten. Sein „Gegner" ist eigentlich Locke. Aber in der Gegenwart u. a. Maurice, der freilich durchaus der „Vernunft" traut. Die Vernunft ist ihm das konstitutive Prinzip des Menschen als „Person", als „Geist", als des Wesens, das zur Natur gehörend mehr als Natur ist und darum auch eine Ahnung von Gott in sich trägt. „Offenbarung"

muß man ihrem Begriffe nach von da aus verstehen, wo sie sich tatsächlich darbietet, von der Bibel, von den „Männern" der Bibel aus, die es klar machen, daß ihnen (einem Paulus) Offenbarung die Enthüllung einer Person als Urbild der Persönlichkeit des Menschen ist. Der „Menschensohn" ist die Offenbarung Gottes als Person an die Menschen als Personen. M. zeigt sich als stark berührt von der deutschen idealistischen Philosophie, ohne gerade Schüler eines bestimmten deutschen Philosophen oder Theologen zu sein. Der Mittelsmann für ihn ist Coleridge.

Die dritte Richtung der englischen Kirche und Theologie, die der high church, brauche ich nur zu streifen. Der große Artikel „Traktarianismus", Bd XX, 18—53 (von Buddensieg), gibt bis 1908 über alles, was dahin gehört, reichlichste Auskunft; er charakterisiert die Ursprünge (s. dazu auch meinen A.: J. Newman, Bd XIV, 1—8) so gut, wie die Fortsetzung der „Oxforder Bewegung" im Puseyismus (s. dazu noch den Spezialartikel von Buddensieg über Pusey, Bd XVI, 349—353) und Ritualismus, er behandelt durchaus nicht nur die „Theologie" sondern auch die „kirchliche Arbeit" und die „Früchte" des Ritualismus als der dermaligen Form der Bewegung, die ja erst vollständig offenbar gemacht hat, welch verschiedene Geister der Anglikanismus birgt und erträgt. Durch die Oxforder Bewegung ist die Kirche von England doch nicht nur im „ritualistischen" Sinne der römischen angenähert worden — diese Annäherung hat noch immer ihre sehr bestimmten Grenzen, soweit es sich um die Allgemeinheit, die eigentlich kirchliche, von den offiziellen Organen (den Bischöfen, den Convocations) gutgeheißene Gestaltung der Gottesdienste handelt —, sie ist es auch im „missionarischen" Sinn. Das will heißen: durch sie ist die Staatskirche erst wieder im großen und in Form nicht bloß privater, sondern recht eigentlich amtlicher Unternehmungen eine Kirche der Fürsorge für die Massen geworden. Die high church party hat, was die low und broad church parties in ihrer Weise schon früher in die Hand genommen hatten, aber eben noch wie bloße „Liebhaberarbeit" weniger oder vieler einzelner betreiben mußten, noch nicht unter dem „Segen", höchstens unter freundwilliger Zulassung und hier und da mit Zustimmung und Mitwirkung der Bischöfe — die „hochkirchliche Richtung", numerisch fraglos die größte, hat die Werke der äußeren und inneren Mission in der Kirche als solcher in Schwang gebracht. Es ist viel Nachahmung römischer Institutionen dabei. Was schadet das? Die römische Kirche mit ihren Orden, Kongregationen, Bruderschaften ist die erfahrnere; man kann da ohne Frage viel von ihr „lernen". Die high church sucht den anglikanischen Sondercharakter zu wahren. Es glückt ihr auch. Die church army (die der A. „Traktarianismus" nicht berücksichtigt) ist ein Beweis. Sie ist eine Nachbildung der salvation army, der „Heilsarmee", wie wir uns gewöhnt haben, den Ausdruck zu übersetzen (er ist doch viel plastischer: „Rettungsarmee"). General Booth ist ja auch geborener Anglikaner, freilich dann schon von jungen Jahren her Methodist (Wesleyaner) gewesen und schließlich „er selbst" geworden. Die salvation army ist so „unkirchlich" wie überhaupt möglich. Man lese in dem oben S. 44, 34 genannten Aufsatz von Kolde, wie sehr der Gründer der church army, Rev. W. Carlile (seit 1883), ursprünglich im Dienste der schon bestehenden Church Parochial Mission Society (eine „Evangelisationsgesellschaft", aber nicht etwa „evangelikale" Gründung), dann mit andern seine army vervollständigend, die Methoden der salvation army nachgeahmt und doch den kirchlichen Ideen angepaßt hat. Das Jahreseinkommen der church army soll jetzt etwa 5 Millionen Mark ausmachen. Eine Schilderung ihrer Organisation auch bei Stählin (oben S. 44, 39), S. 480 ff. Ihre wichtigste selbst gefundene „Methode" ist die der „Wagenmission", d. h. eine ambulante Art von Predigtgottesdiensten (1907 wurden in 66 mission-vans 1080 Pfarreien besucht und „missioniert"). Stählin beleuchtet noch mehrere Formen großartiger „Laienarbeit" in der Staatskirche; es handelt sich dabei aber offenbar nicht bloß um Unternehmungen der high church. Über die hochkirchlichen Klöster (mit „lebenslangem" Gelübde, Benediktinerregel), die ein Geistlicher, der sich „Vater Ignatius" nannte (er lebt wohl nicht mehr), in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts zu gründen begann, wird eine gründlichere Studie, als die oben S. 44, 20 u. 22 notierten kleinen Aufsätze von Ehemann und Le Seur uns noch erst orientieren müssen. Was Ehemann nach dem Buche berichtet, das eine Miß Povey, die 17 Jahre (von ihrem 15. bis zum 32. Jahre) Nonne in einem der Klöster des Vater Ignatius war, dann zu entfliehen vermochte, verfaßt hat (Nunnery life in the Church of England, herausgeg. von Rev. W. L. Holland), ist sehr schlimm, besonders für „Ignatius'" Charakter als „Abt". Umgekehrt ist es ein freundliches Bild, das Le Seur von seinem Zusammentreffen mit anglikanischen Mönchen und einem Besuche im House of the Sacred Mission in Kelham, das ein Father Kelly begründet und nach eigenen Ideen (die er in dem Schriftchen An Idea in the Working 1908 darlegt) eingerichtet hat, entwirft. Kelly hängt mit der church army zusammen. Sein Orden, „society",

hat unter seinen etwa 40 Vollmönchen „Pfarrer in England, Missionare in Deutsch-Ostafrika (Magila) und in Südafrika, auch in Korea".

Wird der reichen, sozialen Arbeit der high churchmen gedacht, so darf selbstverständlich der großen intensiven Arbeit der Leute der low und broad church nicht vergessen werden. Sie trägt mehr „privaten" Charakter, ist aber großenteils die Bahnbrecherin für die Arbeiten gewesen, deren sich später die „Kirche" als solche und teilweise mit anderer (eben mehr kirchlicher) Zuspitzung und andern Methoden angenommen hat. Männer der low church traten zuerst hervor, allen zuvor und bis an sein Lebensende voran William Wilberforce, geb. 1759, gest. 1833 (s. den A. Bd XXI, 275—283; lesenswert neben der dort genannten Literatur ist auch der Aufsatz von G. Krummacher „William Wilberforce, Ein Lebensbild", DEBl VI, 1881, 149 ff.). In seinem Leben begegnen wir besonders deutlich den Zusammenhängen der mancherlei Richtungen unter sich und nach rückwärts so gut wie nach vorwärts. „Bekehrt" wurde er nicht unmittelbar durch methodistische Einflüsse, die ihn zwar auch früh erreicht hatten, aber ganz zurückgedrängt waren, sondern durch des 1751 gestorbenen Independenten Philipp Doddridge (s. den A. Bd IV, 714) Buch Rise and Progress of Religion in the Soul (zuerst 1745; es ist ein berühmtes Buch gewesen; hängt seinerseits wohl mit Law zusammen; über letzteren s. Bd XII, 752, sein Serious call 1728 ist vollends „vormethodistisch"). W. ist auch nie spezifisch methodistisch geworden. Er war ein Mann von tiefernster Selbstzucht, aber nüchtern und sehr wesentlich schlicht und einfach auf Gewissenhaftigkeit und Gottvertrauen gestimmt. Seinen zähen Bemühungen im Parlament ist bekanntermaßen in erster Linie die Aufhebung der Sklaverei für den Bereich der englischen Herrschaft zu danken gewesen. Nicht minder steht er (zusammen mit John Venn, J. Newton, Th. Scott, Ch. Simeon, s. ob. S. 47) im Vordergrund der neueren Missionsbestrebungen innerhalb der Staatskirche Englands, (s. dazu auch A. „Mission unter den Heiden" XIII, 138, 57.) Er ist der Mitbegründer, u. a. besonders mit Rowland Hill, (s. oben S. 47, 12) der British and Foreign (unser deutscher Steinkopf gehört auch zu den Gründern) Bible Society, 1803. Dazu ist er vielleicht als der Schöpfer des „modernen" Gedankens vom „Praktischen Christentum" anzusehen, nämlich durch sein (des Laien theologisches) Werk A Practical View of the prevailing religious system of professed christians in the higher and middle classes of this country contrasted with real christianity (zuerst 1797). Die Schrift ist eine Art von Programm des Evangelikalismus mit Bezug auf seinen Willen zur „Praxis", ein Vorbote der „inneren Mission", noch wesentlich die religiöse Seite der Arbeit an den „leidenden Brüdern" betonend, aber doch eben den „in der Liebe tätigen Glauben" in den Vordergrund stellend. Er war überaus wohltätig, er opferte oft in einem Jahre den vierten Teil seines bedeutenden Einkommens; er ist doch noch der Vertreter der bloßen persönlichen Hilfe für Kranke, Arme usw. Es ist nicht ohne Interesse, daß von seinen vier Söhnen nicht weniger als drei katholisch geworden sind! Der vierte, der auch in Maurices Leben hervortritt, war anglikanischer Geistlicher (zuletzt Bischof von Oxford). Gewissermaßen Wilberforces Nachfolger war Anthony A. C. (siebenter) Earl von Shaftesbury (geb. 1801, † 1885). Laie, wie jener, war er durch seine gesellschaftliche Stellung, zumal sein nahes Verhältnis zu Lord Palmerston, noch einflußreicher als Wilberforce und von bedeutendem Erfolg in seinen überaus vielseitigen „philantropischen" Werken (Fürsorge für Kranke, Arme, Gefangene, Soldaten, Kinder usw.; das Schulwesen, die „education" zumal auch der Armen, war ihm ein Hauptanliegen, natürlich auch die Mission, die das größte Werk für die Evangelicals war und blieb). Shaftesbury war im entschlossensten Sinne ein Evangelical. Lord Palmerston berief fast nur nach seinem Rate (seit 1856) die Bischöfe, die er zu ernennen hatte. Moule S. 45 ff. führt einzeln die zahlreichen sog. „Palmerston-Bishops" auf; er glaubt durch die Namen belegen zu können, daß Shaftesbury doch nicht nur auf Männer der low church die Aufmerksamkeit gerichtet habe. Sicher ist, daß er dem Geiste dieser Richtung besonderen Einfluß verschafft hat. (Vgl. E. Hodder, **Life and Works of the Seventh Earl of Shaftesbury, 3 vols, London 1886**).

Über Whately und Kingsley als Männer der broad church brauche ich, was ihre „christlich-soziale Tätigkeit" anbetrifft, hier nicht zu reden. Dagegen muß ich noch auf F. D. Maurice etwas eingehen. Der eigentliche Vater des christlichen Sozialismus in England ist ja Thomas Carlyle (1795—1881), der Schotte, der aus dem kalvinischen Presbyterianismus stammte und ihn nicht verleugnete, durch seine Streitschrift On Chartisme (s. über ihn besonders Brentano und v. Schulze-Gävernitz, oben S. 44, 35 f.; auch den A. in „Die Religion in Gesch. u. Gegenwart" I, 1578—86). Aber unter den Anglikanern steht Maurice voran, noch vor Kingsley. Es sind Spezialanwendungen seines Gedankens vom Kingdom of Christ, denen wir in seiner Sozialpolitik begegnen. Seine Biographie mit ihren vielen Auszügen aus seinen

Briefen (ſie iſt faſt zu ſehr nur ein Gewebe ſolcher Auszüge) gewährt erſt den vollen Blick in ſeine Gedankenwelt und mehr noch darein, wie alles von ſeiner Perſönlichkeit, ſeinem „Herzen" getragen war. M. trat 1848 in der damaligen akuten Kriſe der engliſchen Arbeiterbewegung, die die Gefahr einer ſozialen Revolution in unmittelbare Nähe zu rücken ſchien, mit raſchem, kurzem Entſchluß in den Vordergrund. (Man leſe bei M. Sell die Briefe S. 209 ff.) Mit Kingsley, Stanley, Whately und noch mehreren andern (ſ. ihre Namen bei Sell, S. 219) begann er damals eine Wochenſchrift Politics for the People herauszugeben, die freilich noch in demſelben Jahre wieder einging, dennoch von großer Bedeutung geweſen iſt. Es kam für M. ſehr darauf an, theologiſche Mitarbeiter zu haben. Denn er wollte das Chriſtentum als den wahren Helfer in der ſozialen Not erweiſen. An Laienmitarbeitern fehlte es ihm daneben auch nicht. Sein (jüngerer) Freund, der Rechtsanwalt Ludlow, iſt unter ſolchen ſein Haupthelfer geweſen. An ihn gerichtet finden wir einen Brief (vom 24. März 1848), in dem er ſeinen eigentlichen Programmgedanken entwickelt: „Mehr und mehr laſtet auf meiner Seele der Eindruck, wie notwendig uns in England eine theologiſche (sic!) Reform iſt, um eine politiſche (sic!) Revolution zu vermeiden und um der Revolutionsbewegung auf dem Kontinent (Ludlow war eben in Paris geweſen) ihren Wahrheitskern zum Bewußtſein zu bringen. Welches Recht haben wir, vom atheiſtiſchen Frankreich, vom atheiſtiſchen Deutſchland zu reden, ſo wahr der Vorwurf ſein mag, ſo furchtbar wahr er ſich ſpäter erweiſen mag? Sind wir nicht ſelbſt Atheiſten? Iſt nicht unſer Chriſtentum halbatheiſtiſch? Theorien haben wir wohl über die Sünde, die Rechtfertigung, die apoſtoliſche Sukzeſſion, theologiſche Syſteme, die wir proteſtantiſch, römiſch, romaniſierend, anglikaniſch oder diſſidentiſch nennen. Aber wo iſt in dem allen der allmächtige Gott ſelbſt? Sicherlich nicht in erſter Linie, nicht als der Vater, ſondern nur als der Erfinder eines Erlöſungsplans, als der Gründer eines kirchlichen Syſtems, das ohne ihn, mit Hilfe von Päpſten, Fürſten und Schriftgelehrten weiterexiſtiert ... Keines dieſer Syſteme iſt weit genug, daß ein Menſch ſich darin ſtrecken kann. Und das beginnt jedermann zu fühlen. Ihnen aber als ſolchen einen Leib anzuſchaffen, iſt noch hoffnungsloſer. Jede Vereinigung auf ſolcher Baſis muß — gottlob! — zugrunde gehen. Er ſelbſt, der Lebendige, muß uns vereinigen. ..." M. hat ein „kommuniſtiſches Ideal" vor Augen und hofft durch rechte Überſetzung desſelben ins Praktiſche der Kirche, dem Chriſtenvolke helfen zu können. In einem Brief desſelben Jahres ſchreibt M., wieder an Ludlow, (25. Aug. 1849; ſ. S. 278): „Obgleich ich nicht den geringſten direkten Einfluß auf Staatsmänner habe, halte ich mich dadurch nicht der Pflicht erledigt, dem kommuniſtiſchen Prinzip nach Kräften zu einer Erprobung ſeiner Fähigkeiten Spielraum zu ſchaffen. . . Der Staat kann und wird niemals kommuniſtiſch werden. Seiner Natur und Verfaſſung gemäß iſt er der Gott des individuellen Rechts, des individuellen Beſitzes. Um dieſe zu ſchützen, kann der Fall eintreten, daß er ein anderes Prinzip als das Recht und den Beſitz des Individuums anrufen muß, aber dies iſt ein Ausnahmefall: er tritt aus ſeiner Sphäre heraus, wenn er ſich z. B. der Fabrikkinder annimmt, ſo richtig das war. Aber die Kirche iſt ihrem Weſen nach kommuniſtiſch und Hüterin inviduellen Eigentums und Rechts nur zufälligerweiſe. verpflichtet dieſe anzuerkennen, aber nicht als ihr eigenes Werk, nicht als das Hauptziel der menſchlichen Geſellſchaft und Exiſtenz. In der Union von Kirche und Staat aber mit ihren entgegengeſetzten Zielen, die ſich doch gegenſeitig fördern, ſehe ich das Moment, das eine Verſchmelzung des kommuniſtiſchen Prinzips mit der Eigentumsidee bewirken würde" Er redet noch weiter von dieſer ſeiner Idee, die ihm recht eigentlich zu einem Plane wird. Er denkt letztlich doch immer eigentlich an die Kirche: „Wir müſſen der Kirche helfen, ihre fundamentale Grundlage recht zu verſtehen, den mit ihrer Exiſtenz verwobenen Kommunismus vollauf auszugeſtalten. Eine lange Zeit hat ſie ſich nur als Zeugin für das Prinzip des Beſitzes betrachtet, gleichſam als einen zweiten, den erſten ſchützenden Staat. Dieſe ſchimpfliche Theorie hat alle . . . jene Erniedrigung und Liebedienerei gegen den Staat zur Folge gehabt. . . Aber ſie hat außerdem zu ſchlimmeren inneren Konſequenzen geführt . . ., ich will ſagen, zu der niedrigen Auffaſſung der geiſtlichen Segnungen, zu der Gewohnheit, in dieſen das Eigentum der Kaſte oder der beſonders Erwählten zu ſehen, nicht koſtbare Güter wie Licht und Luft, deren alle teilhaftig ſind. . . ." In dem Streite mit Manſel handelt es ſich auch im letzten Grunde um ein Eintreten für den bibliſchen Gedanken von dem allen Menſchen „helfenden" Gott, dem es ein Greuel iſt, daß die Menſchen ihn und ſeine „Ordnung" zum Vorwande nehmen, die öffentlichen Verhältniſſe gehen zu laſſen, wie ſie gehen. Wieder in einem Briefe an Ludlow (aber vom Jahre 1859, 3. Juli) ſchreibt Maurice (S. 447): „Es handelt ſich darum, ob die Unverſtändlichkeit des Übels oder die Allmacht Gottes (ſel. der nicht eingreift) uns ein Grund iſt, ihn nicht als mit dem Übel kriegführend und obſiegend zu denken. . . Wäre dem ſo, dann wäre die Bibel aber von

Anfang bis zu Ende ein Unsinn. Denn sie ist das Buch der Kriege des Herrn. Sie definiert das Übel nicht, sondern setzt es voraus; und zwar nimmt sie das Böse als willenhaft an, als nicht durch einen Machtspruch zu unterwerfen. Sie stellt einen Vorgang dar, kraft dessen es in einer Zahl von Einzelwillen überwunden worden; — sie lehrt uns beten: ‚Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel‘. . . sie sagt, daß, wenn wir im Einklang mit Gottes Willen beten, Er uns erhört. . . Ob diese Sätze mit Herrn Mansels unter Gähnen in dem Oxforder Sprechzimmer vorgebrachten: Meiner Treu, ich sehe nicht ein, warum das Übel nicht ewig dauern soll, wenn es heute vorhanden ist, stimmen, überlasse ich dem Unbefangenen zu beurteilen. Ich wüßte auch nicht, warum er anders sagen sollte: das Böse ist ihm, wie alles andere — ein Begriff“. Zur Ergänzung ziehe ich noch einen Brief heran, den er an seine Schwester (im September 1854; S. 399 ff.) schrieb. Er sagt da: „Ein Himmelreich mitten unter uns, eines, das stets in uns gegenwärtig ist, eines, das im Wesen von der sichtbaren Welt verschieden, diese dennoch beeinflußt und ihre Bewegungen bestimmt, zu bekennen, ist mir geradezu eine zwingende Notwendigkeit . . .“ S. 401: „Die Anhänger des Millenniums haben recht und sind praktisch und mit der Schrift in Einklang, wenn sie fordern, wir sollen mehr an Christi Sieg über die Erde und deren Wiedergewinnung zu ihrem wahren Zweck denken, als an irgendeinen neuen Zustand, der unser beim Scheiden von der Erde wartet. Dadurch machen sie alle unsere Empfindungen und Interessen gemeinsam und binden, was immer wir tun, fühlen und leiden, mit unserer Gattung zusammen: ja sie erheben Christus und nicht uns selbst zum Gegenstand unserer Gedanken“. Der Brief ist eine ganze Abhandlung, in der M. auch wider Mißverständnisse streitet. Er sieht, daß seine Idee vom ewigen Leben mißdeutet werde, als ob ihm die Unsterblichkeit des Himmels nichts sei, was er doch alles ablehnen dürfe: aber das mag hier auf sich beruhen.

Ludlow hatte in Paris die associations ouvrières kennen gelernt und den Eindruck gewonnen, daß Produktionsgenossenschaften das große Prinzip der Rettung für die Arbeiter seien. Und die Arbeiter gewannen Vertrauen zu Maurice, Kingsley, Ludlow usw., als sie ihnen in England zu Hilfe kamen, solche Genossenschaften zu bilden. Es kostete einige Jahre schweren Kampfs mit der öffentlichen Meinung, ehe diese Art von Genossenschaften gesetzlichen Boden gewannen. Aber zu Neujahr 1853 berichtet M. seinem Vater, wie jetzt das Ziel erreicht sei (S. 365). Es handelt sich um die 1852 im Parlament durchgesetzte Industrial and Providential Partnerships Bill. Der Biograph fügt S. 370 zur Illustration der Tragweite und des Segens dieses Gesetzes hinzu, daß im Augenblick des Erscheinens seines Buchs 660 000 Familienväter, „angeblich der zwölfte Teil der Bevölkerung des Königreichs“, in solchen Genossenschaften organisiert seien. Als M. in Oxford abgesetzt war, bot sich ihm ungesucht, aber entsprechend Ideen, die er schon bei sich selbst vielfach erwogen hatte (s. darüber die interessanten Mitteilungen des Biographen S. 390: M. fürchtete, die Christlich-Sozialen möchten zu einer „Sekte“ werden), aus Arbeiterkreisen heraus die Anregung zur Gründung eines eigentümlichen „College“, d. h. zu einer Bildungsstätte universaler Art für das niedere Volk, also gewissermaßen zu einer low university. Es ist das Workingmens College, das 1854 in London, zunächst mit kleinen Mitteln (S. 394), unter M.s Auspizien eingerichtet wurde. Er fand genug Mitarbeiter; u. a. war Thomas Hughes (geb. 1822, gest. 1896), der M.s Befürchtungen bestätigend hernach Gründer einer kommunistischen Sekte (in Nordamerika) wurde, eine Zeitlang hier sein Helfer. Auch an dies „College“ hat sich hernach noch vieles weitere und bedeutsames in England angeschlossen.

Doch es ist sowenig wie bei der Theologie möglich, die Entwicklung hier bis in die Gegenwart zu verfolgen. In der Theologie habe ich den Eindruck, daß bedeutsame Ideen über diejenigen hinaus, die die Männer um die Mitte des vorigen Jahres herausarbeiteten, nicht aufgekommen seien. Der S. 44, 80 genannte Aufsatz von Burkhardt (auch das Buch **Anglican Liberalism**, ebenda Z. 24) bestätigt, daß die „systematische“ Theologie Englands zurzeit nicht ausgiebig ist. Viel Gelehrsamkeit historischer Art (über die Bibel, die alte Kirche, die Creeds) ist im letzten Menschenalter gefördert worden, nicht viele bedeutsame und religiöse Probleme. Wer aus den trockenen Namen und Notizen des Official Yearbook sich ein Bild zu formen versteht, kann einen Eindruck gewinnen, welch ein Riesenbau, mit wieviel Kraft und Leben darin, die „Kirche von England“ ist. Aber die 656 Seiten des Bandes für 1911, denen noch XLII Seiten Historical Records and Summaries vorausgehen, können auch nicht in nuce in diesem Artikel rekapituliert werden. **F. Kattenbusch.**

Anhalt. — Teichmüller, Die evangel. Landeskirche im Herzogt. Anhalt während des letzten halben Jahrhunderts. Dessau 1905. Krose, Konfessionsstatistik Deutschlands.

Freiburg 1904. J. Freisen, Staat u. kath. Kirche in d. deutschen Bundesstaaten II. Stuttg. 1906. C. Fey, D. Vordringen des Katholizismus in Anhalt. Cöthen 1912.

Ich gebe die statistischen Angaben seit 1895

	1895	1900	1905	1910
Seelenzahl der Evangelischen	261 215	282 483	301 998	311 999
Geburten	10 061	10 137	9 292	8 318
Taufen	9 594	8 484	8 813	7 887
Eheschließungen	2 226	2 718	2 606	2 612
Trauungen	2 188	2 674	2 542	2 517
Todesfälle	5 399	5 500	5 369	4 509
Kirchl. Beerdigungen	3 312	3 812	4 076	3 775
Kommunikanten	83 897	85 302	86 424	84 308
Konfirmanden	5 796	6 458	6 763	7 028
Übertritte	38	31	27	25
darunter Katholiken	27	18	18	20
Austritte	62	29	54	53
darunter zur kathol. Kirche	—	2	—	1

Diese Angaben nach den statistischen Mitteilungen im Allgem. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland.

Die Zahl der Katholiken in Anhalt ist gering; sie betrug nach der Volkszählung v. 1900 nur 11 602, nach der von 1907 15 080 Seelen. Aber sie entwickelt sich in rasch steigender Progression: 1871 gab es 3378, 1885 5492 Katholiken (Krose S. 83). **Hauck.**

Animismus. — Das Wort Animismus bedeutete im 18. Jh. die Theorie von der Seele als Lebensprinzip und war ein Synonym von Vitalismus, der Theorie von der Lebenskraft als einem besonderen Prinzip innerhalb der Organismen (G. E. Stahl, Theoria Medica Vera, Halle 1737). Diese animistisch-vitalistische Lehre, die vor der Entdeckung des Sauerstoffs vorherrschend war und in der Annahme einer Verbrennbarkeitssubstanz (Phlogiston) innerhalb des lebendigen Organismus gipfelte, barg in sich zugleich ein materialistisches und ein spiritualistisches Element, da jene Substanz sowohl als stofflich wie als unstofflich gedacht wurde. Noch Cabanis, der in Frankreich zu der Zeit, wo in Deutschland mit Fichte und Schiller der Kantische Idealismus seinen Höhepunkt erreichte, die Physiologie methodisch einem radikalen Materialismus entgegenführte (Gedanken sind Gehirnsekretionen), huldigte dem Stahlschen Seelenprinzip in einem viel mehr der stoisch-pantheistischen Auffassung von der Weltseele als der später üblichen materialisierenden Mechanik des Seelenlebens entsprechenden Sinne. (Ausführlich handelt über Stahls Theorie Lemoine, Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl, Paris 1864.) Gegenwärtig wird das Wort Animismus in einem Sinne gebraucht, bei dessen Verständnis und Wiedergabe man die Entstehung des Terminus nur insofern zu berücksichtigen braucht, als jenes Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus, zwischen einer mehr stofflich-konkreten und einer mehr vorstellungsmäßig-abstrakten Auffassung vom Seelenleben, insonderheit von der Menschen- und Tierseele, fast überall wieder seine Spuren zeigt, sogar innerhalb der subtilsten Gedankengänge der über den Animismus theoretisierend urteilenden theologischen und philosophischen Forscher.

Eine grundlegende Bedeutung für die vergleichende Religionsgeschichte und namentlich für die genetische Religionspsychologie gewann der Ausdruck Animismus seit E. B. Tylors Darstellung der prähistorischen Religionsform als Bestandteil der primitiven Kultur (Die Anfänge der Kultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Deutsch von Spengel u. Poske. 1873, 2 Bde). In dem Bestreben, eine so umfassende Begriffsbestimmung der Religion zu formulieren, daß jede Einseitigkeit vermieden, möglichst in jedem Naturvolk und auf jeder Stufe seiner Entwicklung „Religion" vorausgesetzt und demgemäß das abbaufähige Feld möglichst weit abgesteckt werden könne, auf dem man aus den Erzlagern induktiv zu verwertenden Tatsachenmaterials reiche Erträge an „religiösen" Gebräuchen und Vorstellungen prähistorischer Art zutage zu fördern erwarten dürfe, wählt Tylor den „Glauben an geistige Wesen' als das primitive Minimum von Religion, das auf allen Stufen sich finde und gleichwohl der höchsten Ausbildung fähig sei, daher auch mitten in unsere Kulturwelt hereinreiche. Hierfür sei Animismus ein geeigneterer Ausdruck als Spiritualismus, der ja bereits für eine bestimmte

philosophische Gedankenrichtung verwendet werde (und übrigens leicht im Sinne des modernen spiritistischen Aberglaubens mißverstanden wird). In der Unterscheidung einer geistigen Existenzform von der körperlich-materiellen treffen die naiven Vorstellungen unserer Kinder, auch der Taubstummen (Laura Bridgman, vgl. Tylor I, 425) mit denen der Naturvölker zusammen. So mannigfach auch diese Vorstellung variiert, d. h. einerseits durch die schon vorhandenen sprachlichen Synonyme differenziert wird, andrerseits zu weiteren sprachlichen Unterscheidungen Anlaß gibt: das eine ist bei all solchen in der Sprache niedergelegten volkstümlichen Vorstellungen (Geist, Seele, Gespenst, Schatten, spirit, âtman, Manes, εἴδωλον usw.) gemeinsam, daß eine von der alltäglichen körperhaft-wirklichen unterschiedene Daseinsweise vorausgesetzt wird. Da nun aber Tylor selbst darauf hinweist, daß die Ursachen solcher animistischen Vorstellungen mehrfacher Art sind (Traumerlebnisse, einseitige Naturbeobachtung oder irrtümliche Naturauffassung, Nachdenken über den Verbleib des anscheinend aus dem Leichnam geschiedenen Odems, primitive Abstraktion eines konstanten Wesens aus der Fülle variabler Eigenschaften und Funktionen), und da ebenso primitiv wie der Seelenglaube vielleicht auch der Ahnenglaube und der Heilbringerglaube, wahrscheinlich aber jedenfalls die Verehrung von greifbaren Gegenständen, die man nur eben zugleich beseelt dachte, insonderheit von Tieren (Totemismus) und zu Zauberwirkungen gebrauchten Klötzen, Steinen, Artefakten (Fetischismus) gewesen ist, so konnte eine Prüfung der angeblichen Primitivität des Animismus ohne Berücksichtigung des Zaubereiglaubens (Schamanismus), des Fetischismus und Totemismus nicht zum Ziele führen. Auch der Vergeltungsgedanke, nach E. Dühring und Westermarck die unmittelbarste Triebfeder primitiver Moralinteressen, entwickelt sich aus dem natürlichen Selbstgefühl wahrscheinlich viel früher, als neuere Forscher es zugeben wollen; Tylor selbst erkennt innerhalb der Ursachen des Unsterblichkeits- und Seelenwanderungsglaubens neben der Fortsetzungsidee (daß man sich eine Vernichtung des Wesens trotz Zersetzung des Körpers nicht denken kann) die Vergeltungsidee an. Jedenfalls war bei sonst fast völliger Übereinstimmung in der genetischen Erklärung der Religion eine andere Ordnung der klassifizierenden Begriffe möglich, und so hat Tiele Animismus und Spiritismus, die bei Tylor im wesentlichen dasselbe bedeuten, deutlicher in Gattung und Spezies unterschieden: der Animismus ist weder selbst die ganze Urreligion, noch in seiner Ausdehnung auf die Religionsfunktionen beschränkt, da er das ganze Leben der Naturmenschen beherrschte. Er ist also teils inhaltlich enger, teils dem Umfange nach weiter als die elementare Religion. „Er besteht in dem Glauben an das Vorhandensein von Seelen oder Geistern, unter denen jedoch nur die mächtigen — diejenigen, von denen der Mensch sich abhängig fühlt und vor denen er sich fürchtet — den Rang göttlicher Wesen einnehmen und angebetet werden. Diese Geister werden als frei auf der Erde und in der Luft umherschwebend gedacht; sie erscheinen dem Menschen, sei es aus eigenem Antrieb, sei es, daß sie, durch Zaubermacht beschworen, dazu gezwungen werden. Aber sie können sich auch, zeitweilig oder für immer, eine Wohnung in dem einen oder andern lebendigen oder leblosen Gegenstande, gleichgültig in welchem, erwählen; und dann wird dieser Gegenstand als ein mit höherer Macht begabter verehrt oder als Schutzmittel für einzelne oder ganze Gemeinschaften verwendet". Diese zwei Formen, der Spiritismus und der Fetischismus, sind zwar zwei Seiten derselben animistischen Grundanschauung, müssen aber durchaus unterschieden werden (Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte I, 1, 58). Schon diese scheinbar geringfügige Differenz in der klassifizierenden Begriffstechnik ließ dem Zweifel Raum, ob die Einführung jenes Wortes in die Religionsforschung mehr zur Aufhellung oder zur Verhüllung der tatsächlichen Vorgänge beitragen werde. Mit Recht sagt K. Th. Preuß in seiner (beifälligen) Besprechung der „Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients" von Hermann Diels (Akad. d. Wiss. 1907/08): „Ehe man schwierige religiöse Probleme lösen kann, muß man die Richtung des ursprünglichen Denkens und die unscheinbaren Dinge kennen, denen der Mensch seine Aufmerksamkeit schenkt, weil er eine Beziehung zu seinem Wohlbefinden darin erblickt. Dann wird man auch nicht die Religion mit dem Animismus anzufangen brauchen, den man sonst überall hineinquälen will" (Preuß im AR 1910, S. 456). Und Fr. Mauthner zeigt in seinem „Wörterbuch der Philosophie", daß die geringschätzige Art, wie man auf den vermeintlich primitiven Vorstellungskreis der animistischen Urperiode zurückblickt, mit vielleicht größerem Recht den „Gespenstern" oder εἴδωλα gebühre, denen nach Francis Bacon nicht bloß die „Horde" der Menschen nach ihrer Gesamtanlage, nicht bloß jedes Individuum infolge seiner aparten „Höhlen"-existenz unterliegt, sondern nicht minder der konventionelle „Markt"-verkehr der Gebildeten und die philosophischen Produktionen schöpferischer Weltanschauungssysteme (die idola theatri neben jenen idola fori, specus, tribus). Diese auf sprachkritischer Einsicht beruhende Ge-

spenstertheorie Bacons, die nach Boisserées Mitteilung Goethen seit 1805 so geläufig wurde, daß er alle spekulativen Ideen, denen die unmittelbare sinnliche Anschauung fehlte, als bloße theatralische εἴδωλα zu werten sich gewöhnte („Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist") — ist geeignet, dem primitiven Animismus in dem Maße Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wie seine Nachwirkungen bis in die höchste Kulturstufe hinein gewürdigt werden. (Vgl. Mauthner, a. a. O., I, 1910: „Bacons Gespensterlehre" S. 75 ff.). Auch Max Müller erkannte, daß die Tatsachen im Leben der Wilden wie unserer Kinder dadurch nicht im mindesten erklärt werden, daß wir annehmen, sie schreiben leblosen Dingen seelische Tätigkeit, Leben, Persönlichkeit zu, „mag man dies nun Figurismus, Animismus, Personifikation, Anthropomorphismus oder Anthropopathismus nennen". Denn „wo liest dieser Mensch, wenn er Steine, Muscheln und Knochen aufgelesen, zugleich den Begriff eines übersinnlichen Wesens, eines Geistes, eines Gottes auf, und wie kommt er dazu, diese unsichtbaren Wesen zu verehren?" Die wahren Wurzeln von dem, was wir Figurismus (figura, εἴδωλον, bildliche Vorstellung eines vermeintlich Unbildlichen) oder Anthropopathismus nennen, liegen „in den untersten Tiefen der Sprache". (Urspr. u. Entw. der Religion, 1880 S. 141, 144, 215). Nicht dichtende Phantasie, Freude am Sinnbild, Überschuß an geistiger Kraft war es, was die Menschen dazu trieb, z. B. den Mond einen Messer oder Zimmerer, den Fluß einen Pflüger, Flieger, Läufer, den Beschützer, die nährende Mutter, den wühlenden Eber, den reißenden Wolf zu nennen, sondern die Not des Augenblicks, die Nötigung, sich andern verständlich zu machen und sich selbst klar zu werden, haben dazu getrieben, die bekannteren Funktionen und Eigenschaften menschlich-animalischen Lebens als Metaphern anzuwenden, um das auffallende, eindrucksvolle außermenschliche Objekt damit zu benennen. Max Müller verwendet also das Wort Animismus zunächst in dem Sinne des „Belebtseins" außermenschlicher, sei es greifbarer, halbgreifbarer oder ungreifbarer Gegenstände. — In der Tat: der Baum, das Gebirge, die Wolken, der Mond werden gelegentlich auch von uns gleichsam als lebendig „angesprochen". Auch kleinere Dinge, die mir „gehören", Steine, Klötze, „hören" ja gleichsam auf mich (wie jener Stein in Sichem Jos 24, 27). Aber damit ist nicht gesagt, daß in einem Stadium, wo solche anthropopathische Benennung, von entsprechender Vorstellung begleitet, zuerst Platz griff, schon eine deutliche Unterscheidung zwischen Seele und Körper stattfand, sondern beides mochte mehr ineinander gedacht werden; und das ist es, was man gemeiniglich beim „Fetischdienst" voraussetzt. Auch da ist der Sprachgebrauch schwankend; nachdem de Brosses 1760 in seinem Buche Culte des dieux fétiches diesen Begriff eingeführt und alle Religionen als mit Spuren des Fetischismus behaftet hingestellt hatte, wurde es durch Meiners und Aug. Comte allgemein üblich, diese Grundform zugleich als prähistorische Urform der Religion zu betrachten. Der Fetischismus ist indessen ein ebensowenig, ja noch weniger klarer Begriff wie Animismus. Bei Tylor figuriert er als eine nachträgliche Vergröberung des ursprünglicheren spiritualistischen Seelenglaubens; bei Tiele ist er dem Spiritismus koordiniert, bei Max Müller ist dieser (als Animismus im engeren Sinne) gar die nachträgliche Sublimation des ursprünglicheren Fetischismus. Man könne, sagt er, ebensowohl sagen, jede Religion — wie keine Religion sei Fetischdienst. (In seiner Natural Religion, 1889, p. 157 ff., möchte daher M. Müller den Begriff Animismus höchstens auf den Glauben an und die Verehrung von Ahnengeistern, ancestral spirits, etwa im Sinne von J. Lipperts „Seelenkult", beschränkt wissen und beklagt die eingerissene Konfusion im Gefolge des Bedeutungswechsels von „Animism", mit welchem Wort man in England sowohl das deutsche Wort „Seelenkult" wie das davon verschiedene „Naturbeseelung" übersetze). Bei Tylor also gelten die animistischen spiritual beings als der Einwohnung in konkreten Substraten fähig, aber nicht notwendig darauf angewiesen; bei Tiele sind die inkorporierten und die nichtinkorporierten zu unterscheiden; nach M. Müller wußte man anfangs nur von inkorporierten und die rein seelische Existenzform ist entweder die der fortlebenden Ahnengeister oder erst spätere Abstraktion. Nachdem man nun gegenwärtig die Unzulänglichkeit des Animismus als ausschließlichen Erklärungsprinzips eingesehen hat, wird an seine Stelle die wieder der Fetischtheorie mehr entsprechende Idee des „Animatismus" gesetzt. Animatismus bedeutet Naturbelebtheit, nicht schon „Beseeltheit"; ohne irgendwie bestimmte Unterscheidung von Körper und Geist oder Leib und Seele betrachtete, benannte und behandelte der Urmensch die Naturgegenstände, unsern Kindern gleich, als belebte Wesen, d. h. in derselben Art, wie er seinen Mitmenschen gegenüber verfuhr. Diese „präanimistische" Religionstheorie, die im wesentlichen auf das hinausläuft, was Otto Pfleiderer „Naturismus" genannt hat, wurde 1900 von R. R. Marett (Folklore, S. 162 ff.: Pre-animistic Religion) als angebliche Neuheit begründet und, wie Carl Clemen (Die neuesten Ansichten über Animismus und Totemismus, Internat. Wochenschr. 1911,

S. 961 ff.) mitteilt, bald von verschiedenen englischen Forschern, in Deutschland von K. Th. Preuß, in Belgien von Goblet d'Alviella, in Schweden von M. P. Nilsson (Primitive Religion, RW III, 13.14) akzeptiert. Mit dem Einfluß dieser Theorie hängt es auch zusammen, daß Wundt in der zweiten Auflage seiner Völkerpsychologie den ursprünglichen Seelenglauben etwas anders als früher kennzeichnet und auf den Unterschied zwischen Belebtheit und Beseeltheit näher eingeht. Wundt lehnt freilich die animatistische Theorie insofern ab, als er den primitiven Menschen nicht alle Naturgegenstände als belebt vorstellen läßt; wo es aber geschah, nämlich angesichts einschneidender furchterregender Ereignisse, wie bei Krankheit und Tod, da erwache sofort der eigentliche Seelenglaube, die Vorstellung von dämonischen Kräften in der Natur. Doch sei neben diesem ursprünglichen Animismus und in Wechselwirkung mit ihm von vornherein die mythenbildende Phantasie tätig gewesen, deren Schöpfung der primitive Naturmythos gewesen sei, und aus beiden gleich ursprünglichen Wurzeln, Seelenglaube u. Naturmythos, sei das Entstehen der Religion zu erklären. Nur habe der Mythos auch andere, nichtreligiöse Wirkungen geübt, den Schönheitssinn, die Kunstschöpfung, das Nachdenken über die Naturvorgänge angeregt, während der Animismus die Hauptstraße des religiösen Werdeprozesses geblieben sei. Dieser Prozeß verläuft so, daß zunächst zauberische Naturbeseelung (Fetischismus), sodann der Glaube an das Fortleben von Menschenseelen, namentlich der Ahnen, als Schutzgeister, in Tierleibern (Animalismus oder Tierbeseelung, Manismus und Heroenverehrung), endlich die allgemeine Erweiterung dieser Vorstellung auf Pflanzen und leblose Dinge, ohne daß dabei ein persönliches Interesse vorwaltete (Polydämonismus), sich entwickelte. Der Fetischglaube beruht auf der Annahme, die spirits oder animi haben die ihnen einwohnende Zauberkraft auf den Gegenstand übertragen, in dem sie Wohnung nahmen. — Aber woher die Vorstellung von der Zauberkraft, von der Bewohnung und dem Bewohntsein? Die Theorie ist zu bunt, zu verwickelt und in bezug auf die letzten Ursachen des Glaubens nicht elementar genug. Der Dämonenglaube, scheinbar die letzte uninteressierte Stufe, wird beim Fetischglauben doch eigentlich schon vorausgesetzt. — Aus manchen einleuchtenden Kombinationen einzelner primitiver Religionsformen hat dann Kurt Breysig („Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer", 1905) eine ähnliche Theorie entwickelt, wonach der Stammeshäuptling zugleich als Mensch und als Tier, als Schöpfer der Vergangenheit und Erlöser der Zukunft vorgestellt wurde: Natur und Geist, Körper und Seele, Gott und Mensch in einem. Aber es fehlt der zwingende Beweis; (vgl. P. Ehrenreich, „Götter und Heilbringer", 1906). Mehr Anklang findet die von Mannhardt, Frazer (The Golden Bough) und K. Th. Preuß ausgestaltete, von Wundt mitberücksichtigte Theorie von der Entstehung der religiösen Gebräuche aus dem Bestreben, dem Naturprozeß durch zauberische Wirkungen, sei es steigernd, sei es verjüngend, nachzuhelfen, namentlich das befürchtete Versagen der Vegetationsbedingungen durch nachahmende und aneignende Handlungen zu verhüten; die Voraussetzung solcher Zauberei war freilich, daß man sich von den menschenähnlich gedachten Naturdämonen abhängig wußte. Zur Götterverehrung wurde dies Verhalten zur Natur jedoch erst dann, als man den Dämon animistisch als für sich seiendes, selber zauberfähiges und menschenähnlich auf die Natur wirkendes Seelenwesen fixierte.

Bei Wundts Theorie ist das Bemühen, den verschiedenen Formen primitiver Religion gerecht zu werden, anzuerkennen, aber neben Animismus und Animatismus haben wir nun noch den Animalismus, und im wesentlichen führt das wiederum auf Max Müllers Dreiteilung, Animismus, Fetischismus, Totemismus, zurück, die er, ungleich einfacher, einander parallel stellt, doch so, daß er den Fetischglauben als Sonderanschauung gewisser Negerstämme, den Totemismus als besondere Art des Familien- und Stammeskults gewisser nordamerikanischer Indianer abscheidet und nur in dem animistischen Seelenglauben einen allgemeinen und bleibenden Urtypus religiöser Vorstellung anerkennt: die ebenso in die fernste Vergangenheit der Urahnen zurückgreifende, wie in die fernste Zukunft ausschauende Unsterblichkeitsidee. Aber auch an ihr unterscheidet er drei Elemente, die ihm weiterhin als maßgebende Einteilungsprinzipien überhaupt dienen: die physische, die anthropologische und die psychische Seite der Religion.

Trotz der, wie aus Vorstehendem ersichtlich, so verschiedenen Anwendung und Wertung des Begriffs Animismus hat doch seine Einführung in die Religionswissenschaft eine fördernde Wirkung geübt. Bücher, die in Stoffsammlung und Darstellung so Ausgezeichnetes leisten, wie Lubbock, Origin of civilisation 1875, und selbst Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 1880, leiden vielleicht deshalb an einem auffallenden Mangel an Übersichtlichkeit, weil sie neben den Kategorien des Fetischismus, Schamanismus (Zaubereireligion), Idololatrie (Idolatrie), Totemismus — den Animismus als klassifikatorische Kategorie

noch nicht anwenden. Auch Wuttkes ausgezeichnete „Geschichte des Heidentums", die freilich 20 Jahre vor Tylors epochemachendem Werk erschienen ist, hätte durch die Einfügung des Animismus zwischen Fetischismus und Schamanismus sicher gewonnen. Wuttke erkennt im Schamanismus einen Fortschritt über die blinde Abhängigkeit der sklavischen Furchtreligion hinaus an: der Mensch fühlt sich als Geist, als Wille der Natur überlegen; das ist zwar Verleugnung der religiösen Abhängigkeit, aber doch keimendes Bewußtsein der Überlegenheit des Geistes als solchen. Nun ist aber weder der Fetischdiener bloß Sklave seines Idols, noch der Zauberpriester bloß autokratischer Beherrscher seines Zaubermittels; die Vorstellung von einem fremden Seelenleben in Mitmenschen, Tieren, Gegenständen entsteht unabhängig von egoistischen Interessen durch Anschauung der Natur, personifizierende Phantasie, abstrahierenden Verstand und wirkt als besondere Funktion schon mit, wenn das Gefühl der Abhängigkeit gegenüber einem bestimmten Objekt und der Wunsch entsteht, es in seinen Dienst zu nehmen, um bestimmte Zwecke zu erreichen. — Daß Wundt diese allgemeine Ursache des Seelenglaubens verkennt und nur schreckenerregende Anlässe als Weckmittel der Seelenvorstellung anerkennt, hat Clemen a. a. O. mit Recht gerügt; aber wenn er hinzufügt, man müsse Naturbeseelung und Naturbelebung (also Hylozoismus) fundamental unterscheiden, da nur diese, nicht jene dem primitiven Denken eigen sein könne, so ist damit wiederum eine zu scharfe Grenzlinie gezogen. Zwischen Lebenskraft, Seele, Person, Geist darf man angesichts der prähistorischen Stufe nicht unterscheiden; nephesch, ψυχή, âtman, anima ist Leben und Seele. Sobald das Kind an seiner eigenen Person den Körper und das Ich unterscheiden gelernt hat, introjiziert es eine analoge Unterscheidung auch in andere Wesen außer ihm. Dazu ist neben der Phantasietätigkeit schon eine gewisse Verstandesübung erforderlich, und es ist kein Anlaß, dem primitiven Menschen, sobald er in Sprachlauten denkend sich betätigte, die Fähigkeit zu dieser Übung abzusprechen. Ebenso aber wirkten wahrscheinlich von Hause aus auch gewisse emotionale Affekte, der Wunsch, die Furcht, das Vergeltungsbedürfnis (wie es bei Guineanegern, den Fidschi, den Eskimo zum ausgeprägten Jenseitsglauben geführt hat) religionsschöpferisch mit; ferner die Erfahrungen des Traumlebens und endlich die Anfänge sozialer Moral, die Pietät gegen die Eltern und Häuptlinge, die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, gut und böse, Reue und Schuldgefühl, gutem und bösem Gewissen, ja eine dunkle Sehnsucht nach harmonischem geistigen Dasein, nach vernünftiger Erkenntnis, die Freude am Schönen. Schon Hume hatte gezeigt, daß die Annahme einer vollkommenen Urreligion weder beweisbar noch wahrscheinlich sei, und die spätere Forschung ist in dem Maße fruchtbar gewesen, wie man sich bemühte, empirisch-psychologisch und ethnologisch den einfachsten Grundformen religiösen Werdens nachzuspüren; aber irgendwelche Spuren höheren Menschentums hat man auch bei den dürftigsten Repräsentanten der Gattung des sprechenden homo sapiens ferus gefunden (vgl. Roskoff a. a. O.). Und ein Hilfsmittel bei dieser Festsetzung ist die, wenn auch anfechtbare Kategorie des Animismus. Wie ganz anders, d. h. weniger fruchtbar, würden z. B. in der alttestamentlichen Forschung Untersuchungen wie die von Schwally über die israelitischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, oder von Torge (Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT, 1909) ausgefallen sein, wenn den Autoren der Begriff des Animismus nicht geläufig gewesen wäre. Dasselbe gilt von Erwin Rohdes „Psyche". Mit Recht fordert sowohl Clemen (a. a. O.) wie Rade (RGG I, 489), daß eine deutlichere, präzisere und möglichst einheitliche Definition angestrebt werde. Und in manchen Werken, wie Swobodas „Kritische Geschichte der Ideale" (1885), oder v. Hellwalds „Der vorgeschichtliche Mensch" (1887, wo gesagt wird, daß der Kultus der „warmen Atemseele" mit dem Gestirndienst zusammenhänge und auf die lebhaften Eindrücke, die der Sinn für Licht und Wärme aus der Feuererzeugung erfuhr, zurückzuführen sei) hat die damals unzulängliche, noch heute z. T. unklare Seelenglaubentheorie mehr verwirrend als aufklärend gewirkt. Aber der Gewinn ist größer. Das erdrückend reiche Material religionsgeschichtlicher und ethnologischer Forschung läßt sich leichter ordnen, wenn beispielsweise innerhalb des Fetischismus, des Lokaldämonismus, des Polydämonismus, der Ahnenverehrung und schon innerhalb der primitivsten Zauberei ein animistisches und ein nichtanimistisches Element unterschieden wird, gleichviel ob man das letztgenannte mit Wundt in der mythenbildenden Phantasie, oder (da auch in dieser schon Anfänge personifizierender beseelender Naturdeutung gefunden werden können) in dem einfachen Gefühl der Einheit zwischen dem eigenen Selbst und dem umgebenden All, in dem träumerisch-andächtigen Bewußtsein der Harmonie mit dem Universum finden will. Hat Schleiermacher mit diesem Religionsbegriff recht, finden sich erste Anfänge solcher Frömmigkeit schon auf primitivster Entwicklungsstufe, so ist das animistische Motiv jedenfalls nicht das einzig Ursprüngliche in der Religion. Wir dürfen überhaupt weder in dem Animismus, in dem animatistischen

Naturismus, in dem Animalismus, in dem Schamanismus, in der Ahnenverehrung, im Polydämonismus sowie in irgendwelcher rituellen Kombination dieser allgemein verbreiteten Anschauungstypen, noch in den geographisch und ethnologisch begrenzten Phänomenen des Fetischdienstes, der Totemverehrung, des Lokaldämonismus die etwaige wirkliche Urform der Religion vermuten, sondern dies sind begrifflich unterscheidbare, sachlich vielfältig zusammenhängende, von mannigfachen Übergangserscheinungen ergänzte phänomenologische Typen, deren man sich zur Aufhellung der jeweiligen Tatbestände religiöser Entwicklung, zur Ordnung der charakteristischen Äußerungsweisen religiösen Empfindens und Vorstellens bei bestimmten Völkern und zu bestimmten Zeiten, zur Deutung sonst unverständlicher Phänomene, zweckmäßig bedienen wird. Ähnlich wie Kant mit den Verstandeskategorien verfuhr, indem er sie als Stammformen der reinen Vernunft erklärte, mit deren Hilfe das empirisch Gegebene dem Verständnis erschlossen wird, dienen uns jene religionsphilosophischen Kategorien als zweckmäßiger Schematismus, um das religionsgeschichtliche Material zu ordnen. Dabei haben wir uns zu hüten, jene Verwechslung zu begehen, zu der Worte wie Animismus insofern Anlaß geben, als sie teils für den problematischen Urzustand selbst, teils (metonym) für die Theorie von ihm gebraucht werden. Andrerseits brauchen wir uns mit einer rein formalen Anwendung dieser Kategorien nicht zu begnügen; es dient noch mehr der Aufklärung, wenn wir sie zur Heuristik der idealtypischen Stufenfolge, der wahrscheinlichen, wenn auch nie mit Sicherheit wissenschaftlich feststellbaren Phänomenologie der Religion, des Stufenganges ihrer Entwicklung verwerten. Diese Betrachtungsweise, in der Hegelschen Philosophie angebahnt, später mißachtet, jetzt wieder zu Ehren kommend, kann entweder mehr morphologisch das Nebeneinander, oder mehr geschichtsphilosophisch-soziologisch das zeitliche Nacheinander der religiösen Phänomene ins Auge fassen; immer wird sie eine gewisse teleologische Vernünftigkeit, eine unbewußt kunstvolle Ordnung in der religiösen Entwicklung suchen dürfen und wohl auch finden. Freilich wird es innerhalb der übersehbaren weltgeschichtlichen Vorgänge zunächst sich empfehlen (wie Tieles größere Religionsgeschichte und Chantepie de la Saussaye in d. 2. Auflage) einfach ethnologisch und genealogisch zu verfahren, indem man die nachweisbaren Zusammenhänge und Abhängigkeiten, sowie die relativen Neubildungen durch originale Persönlichkeiten, feststellt. Aber schon die Ergänzung der Ethnographie und Völkergeschichte durch eine Völkerpsychologie hat sich seit Lazarus als Notwendigkeit herausgestellt und ist mit Wundts großem Werk siegreich geworden. Und auf prähistorischem Gebiet, wo das helle Licht der Geschichte versagt, sind wir dauernd auf die konstruktive Kunst begrifflicher Experimentierübung angewiesen. So hat Wundt die Religion im Zusammenhange mit Sprache, Mythos und Sitte völkerpsychologisch behandelt, und wenn seine Konstruktion des Urzustandes auch anfechtbar sein mag, so hat er doch mit Recht den animistischen Seelenglauben als einen wesentlichen Faktor eingestellt. Bei solchem Vorgehen ist nun aber keineswegs nötig, daß gerade das Wort „Animismus" angewendet wird. Es ist merkwürdig, aber für unsere Stellungnahme willkommen, wenn in jüngster Zeit entschiedene Anhänger der animistischen Theorie das Wort Animismus meiden, hingegen skeptische Beurteiler es für so unentbehrlich halten, daß sie ihm den Ehrenplatz einräumen. Das letztere finden wir bei Salomon Reinach, der in seinem „Orpheus" eine ausführliche Religionsgeschichte (deutsch von Mahler, 1910) bietet; das erstere bei Thomas Achelis (Die Religionen der Naturvölker im Umriß, 1909).

Nach Reinach ist der Animismus neben dem Tabu (dem Inbegriff von Bedenken, die sich dem freien Gebrauch unserer Kräfte entgegenstellen, weil irgendwelche praktisch nicht motivierbare irrationale Heiligerklärung jeden Kontakt mit dem sakralen Objekt zur tödlichen Gefahr machen würde; also: negative Sanktion) die einzige und zugleich allgemeine positive Ursache der Religion. Animismus ist Ausstattung der uns umgebenden Wesen mit einem eigenen Willen, mit Leben und Gefühl. Kinder und Wilde, wahrscheinlich auch Tiere, verlegen den in ihnen wirkenden Willen nach außen. Fragt man den Indianer, warum das Wasser fließe, so sagt er: „Es ist der Geist des Wassers, der flieht". Die Personifikationen der Dichtung sind ein Überlebsel des Animismus; die gesamte Sprache ist von Animismen durchsetzt; das Wort Animismus ist selbst ein Animismus. (Ähnlich sagt der Physiologe Max Verworn, unsere Unterscheidung einer Seele vom Leibe entstamme letzten Endes der Gewohnheit der animistischen Urzeit; ingleichen Mach, der alle Religion auf die Gespensterfurcht zurückführt. Mach und Verworn sind die Hauptvertreter des „Psychomonismus"; beide gestehen aber, ähnlich wie Avenarius in seiner Begründung der Lehre von der Introjektion, daß es auch für den naturwissenschaftlich Gebildeten äußerst schwer, wenn nicht unmöglich sei, die monistische Einsicht konsequent festzuhalten.) Die physiologische Wirkung des Animismus seien alle jene Geister, die die Welt durchschwärmen, die Sonnen-, Mond-, Baum-

Wassergeister, die Genien des Donners und Blitzes, die Geister der Berge und Felsen, die Geister der Abgeschiedenen, die Seelen der Lebenden und schließlich Er, den man den Geist der Geister nennt. Wie der Dekalog ein Überrest eines alten Tabukodex, so sei der Jehova des Sinai ein Produkt des Animismus (ein Wort, das im Munde eines jüdischen Autors doppelt auffällt). Die Ursache des Animismus selbst aber habe Hume (Natural history of religion) richtig erkannt: „Der Mensch hat das Bestreben, anzunehmen, daß alle Wesen ihm gleichen. Die unbekannt wirkenden Ursachen beschäftigen ständig sein Denken; um sie sich selbst anzuähneln, ist er stets bereit, sie mit seinem eigenen Denken, seinem Verstande, seinen Affekten, manchmal sogar mit seinem Leibe und seinen Gliedmaßen auszustatten".

Unter Umgehung des Wortes Animismus entwirft Th. Achelis (S. 19—28) ein Bild von dem animistischen Vorstadium der Religion, das jedoch an seinen nachwirkenden Spuren noch in dem Seelenbegriff der heutigen Kulturvölker erkennbar sei. Da in diesem Bilde ein kurzer Extrakt aus dem überreichen und buntscheckigen Material gegeben wird, wie es Bastian, Tylor, Lubbock, Lippert, Caspari (Urgeschichte der Menschheit), Frazer, Robertson Smith, Erwin Rohde u. v. a. gesammelt haben, und wie es noch alljährlich durch die Studien der Missionare an Ort und Stelle bereichert wird, so schließen wir mit einer (frei gekürzten) Wiedergabe seiner Ausführungen über den Seelenglauben. „Die Vorstellung von einer dem Körper des Menschen oder Tieres zwar innewohnenden, aber nicht ihm schlechterdings untergeordneten Seele ist der eigentliche Nährboden jeder Religion". Die Gottesidee beruht darauf; der Kultus jeder Art nicht minder. Diese ursprünglichste, unveräußerlichste Anschauungsweise fehlt auch bei den verkommensten Stämmen nicht. Maßgebend ist der Gedanke, Leben und Tod seien nicht organische Prozesse von naturnotwendiger Art, sondern Taten, Wirkungen übernatürlicher Wesen. Auch nach dem Zerfall des Leibes wirkt das ihn belebende Prinzip (erkennbar am Atem, am Blut, an Träumen oder Visionen) weiter, sei es als schädlicher Dämon oder als freundlicher Schutzgeist. Die abgeschiedene Seele könnte leicht ein schadenbringender Geist werden; daher gilt es, sie durch Opfer gnädig zu stimmen. Noch heute werden wie im japanischen Laternenfest, so auf dem Pariser Kirchhof Père Lachaise am Allerseelenfest Kuchen und Süßigkeiten auf den Gräbern niedergelegt. Gelingt solche Beschwichtigung nicht, so zeigen sich die Folgen in bösen Seuchen. Dann griff man zu stärkeren Mitteln: zuletzt zum Menschenopfer, oft in unerhörtem Umfange. Je mächtiger der Tote gewesen war, desto gefürchteter war die Nachwirkung seiner Seele, desto mehr mußten ihm zuliebe ihr Leben lassen. So entstand aus der Gewohnheit auch die Unsitte der Witwenverbrennung, deren Freiwilligkeit bei den Indern, bei den Wenden (nach Bonifaz), bei den Skandinaviern auf eine allgemeine urindogermanische Sitte schließen läßt und als Tugend galt. Die Patagonier leben in steter Angst vor den Dämonenseelen ihrer verstorbenen Zauberer, turanische Stämme fürchten ihre Schamanen mehr im Tode als im Leben, da sie im Jenseits eine besondere Dämonenkaste bilden. In China herrscht der Glaube, die Seelen von Aussätzigen, Bettlern und Elenden fügen den Überlebenden Schaden zu, daher sie durch Speisopfer zu besänftigen sind. Die Zulu siegen im Kampfe, wenn sie von den Amatongo, den Manen ihrer Ahnen, unterstützt werden. Die Weddas auf Ceylon werden im Traum von den Ahnengeistern besucht und rechnen auf ihre Hilfe zu Jagd- und Kriegserfolgen. Die Ahnenverehrung blüht noch heute rituell in Japan, in China, bei den Hindu und herrscht bei den Römern der klassischen Zeit bis in die Anfänge des Christentums hinein. Der Seelendämon wird nun aber materiell vorgestellt, und materiell sind auch die schützenden Gegenwirkungen. Die Irokesen lassen im Grabe, die Chinesen im Dach ein Loch, jene um der Seele den Zugang zu ihrem Körper, nach dem sie sich sehnt, zu ermöglichen, diese um die Seele hinauszulassen, ganz wie wir in Deutschland, Frankreich, England im Sterbezimmer das Fenster öffnen. Die Grabstätten werden mit Dornenhecken umgeben, mit Steinen belegt, mit Feuer umringt, um ein Entweichen und ruheloses Schweifen zu verhindern. Polynesische Priester müssen schweifende Spirits einfangen, auf Queensland peitschte man sie durch Luftthiebe weg, in Nordamerika fing man sie in Netzen, um sie dann zu verscheuchen. Auch in Rom gab es solche Auskehrer (everriatores). Ein gewaltsamer Tod macht besonders gefährlich; rituell korrekte Bestattung ist dann doppelt geboten; sonst schwirren (bei Homer) die Schatten wehklagend vor den Toren des Hades umher. Totenmahlzeiten und die Pflichten eines ehrlichen Begräbnisses sind über den ganzen Erdball verbreitet. Neben den kakodämonistischen Wirkungen gibt es aber auch eudämonistische. Steigt eine gute Seele aus ätherischer Höhe wieder zur Erde herab, so verkörpert sie sich in einem Heros und Kulturträger, der göttlicher Verehrung würdig eine Weile unter den Menschen gewirkt habe, um dann wieder zu verschwinden. Dieser göttliche Heilbringer wird, wie in Peru, in die Urzeit oder [analog der Messiasidee] in die Endzeit verlegt; meist

wohl beides zugleich (der Wiederkunftsgedanke) [wobei die Singularität der Apotheose, als Vorstufe des Monotheismus, von zwei mächtigen Triebfedern, der Bequemlichkeit oder dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes und dem Idealisierungsbedürfnis, unterstützt werden mag]. Dahin gehört im Buddhismus die fortlaufende Wiedergeburt des Dalai-Lama in einem Kinde. Wenn nun auf die Wiedergeburt aller Seelen reflektiert wird, so entsteht die Idee der Seelenwanderung (Metempsychose), die in Indien „unter den Händen einer herrschsüchtigen Priesterkaste zu einer wahren Geißel des Volkes geworden ist". In einem Neugebornen erscheint das verstorbene Kind wieder. Die Ähnlichkeit mit den Großeltern erklärt man sich aus der Identität; ein Neugeborner wird mit den Worten: „Da bist du wieder!" begrüßt. Die Erwartung der Farbigen, dereinst als Weiße wieder aufzuleben (die bei westafrikanischen Negern wie bei den Australiern als beglückend empfunden wird), herrscht auch bei den Neukaledoniern und den Bari am weißen Nil, doch so, daß die Weißen Geister ihrer Toten seien, die ihnen Krankheiten bringen. Aber auch in Pflanzen und Tiere gehen zahllose Seelen über; und da viele Tiere dem Menschen in gewissen Eigenschaften überlegen sind, er andern sich verwandt und vertraut fühlt, so wird das Tier Gegenstand abgöttischer Verehrung. Gerade gefürchteten Tieren huldigt man angelegentlichst; so die Kamtschadalen den Walfischen, Bären, Wölfen, die Philippinenbewohner den Alligatoren. Der Schlangenkult ist weit verbreitet; in Athen wurde die Akropolisschlange mit Honigkuchen gefüttert. Die Wahl einer Tierspezies (Totem; richtiger ote, mit Suffix otem) ist nicht bloß (als Familienwappen) den Nordwestamerikanern, sondern z. B. den Samoainsulanern eigentümlich; hier hat jeder seinen individuellen Tierfetisch, in Ägypten, Indien, bei den alten Persern finden wir umgekehrt eine Tierart als Nationalheiligtum, wenn auch nicht überall ein bestimmtes lebendes Exemplar (wie der Apis und Mnevis) als Inkarnation der Gottheit galt. — Weit verbreitet ist endlich die Vorstellung von zeitweiliger Einwohnung schweifender Seelen unholde in lebende, zumal schlafende Menschen (Incubi, Succubi), von beunruhigenden Hexen, Alben, Marten, von Werwölfen, Menschentigern, blutsaugenden Vampiren und von dämonischer Besessenheit der Geisteskranken.

Aus dieser frei wiedergegebenen Skizze kann man sich, mag auch manches einzelne anderer Erklärung zugänglich und bedürftig sein, einen ungefähren Begriff machen von der reichen Fülle des Materials, das bei einer geschickten Gruppierung aller primitiven Religionsphänomene unter das Kapitel des Animismus fallen würde, ohne daß man sich sklavisch an eine allzu bestimmte Definition des Wortes binden müßte. Vielmehr ist beides in stetem Flusse: die Schichtung, Ordnung, Deutung der Beobachtungsobjekte und Tatsachenberichte, und der Versuch begrifflicher Aussonderung des Wesentlichen vom Beiwerk mittels geeigneter Terminologien. Die Unterscheidung von Animatismus, Animismus, Animalismus ist zwar logisch unscharf, aber einprägsam und bietet heuristisch anregende Schattierungen zum Naturismus, Polydämonismus und Totemismus, wohingegen der Begriff des Fetischismus, abgesehen von seiner von Hause aus ethnologisch begrenzten Anwendung (feitiço nannten die portugiesischen Matrosen ihre Amulette und Talismane und benannten danach die zauberischen Idole der Neger) eine Kombination zweier schon in sich heterogener Funktionen (Idolatrie und Zauberei) mit der Vorstellung der Naturbeseeltheit darstellt, daher zwar für Erscheinungen dieser Art eine dauernd zweckmäßige Bezeichnung ist, aber als typische Kategorie für allgemeine Phänomene der Religionsgeschichte mit gutem Grunde jetzt nicht mehr so häufig und in so typisch-prägnantem Sinne wie früher angewendet wird.

Über die Spuren primitiven Seelenglaubens in der biblischen Geschichte und Literatur, namentlich des AT, findet sich (abgesehen von Rob. Smith, Die Religion der Semiten) viel gut gesichtetes Material bei Paul Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT, 1909 (Leipzig, J. C. Hinrichs). Eine psychologisch-generelle Behandlung desselben Problems will meine „Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung" (II. Heft der „Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft", 1894) geben. Eine kurze Phänomenologie der Religion von ihren primitiven Anfängen an versucht meine „Religionsphilosophie" (F. J. Weber), 1901, S. 302 ff. **Georg Runze.**

Anna. — H. Rickenbach, Lodi di s. Anna, Rom 1899 (speziell über Annenkult in Italien); Bibl. hag. gr.[2] 19, lat. I 80 (nennt mehrere Wiegendrucke). F. Falk, Die Verehrung der hl. Anna im 15. Jahrhundert und die Immaculatalehre (Katholik 83, 1903, 46—55), H. M. Bannister, The Indroduction of the Cultus of St. Anna into the West (Engl. hist. rev. XVIII, 1903, 106—112). O. R. Redlich, Zur Geschichte der St.-Annen-Reliquie in Düren (Z. d. Aachener Gesch.-Ver. XVIII, 1896, 312—336); A. Schoop, Geschichte der Stadt Düren 1901; A. Tille, Z. d. Aach. GV XXIII, 1901, 414—7. J. M. Abgrall, Monu-

ments du culte de Ste. Anne an diocèse de Quimper (Rev. de Bretagne XXVII, 1902, 161—175).

In der Vorgeſchichte der Geburt Mariä ſollte die Zurückweiſung Joachims vom Opfer der Stammesälteſten im Tempel, die ihn bewegt, ſich aufs Feld zu ſeinen Herden zurückzuziehen, und dann die durch Engelerſcheinungen veranlaßte Begegnung mit Anna vor dem Stadttor erwähnt ſein, 2 Szenen, die im Marienleben des Mittelalters, auch bei den Malern, immer wiederkehren. Die Verwandtſchaft der hl. Anna wird von den flämiſchen Meiſtern gern als großes Familienbild dargeſtellt.

Eine von der Königin Theodolinda (584—90) gebaute Annen-Kirche zu Aſti nennt Ughelli (ed. Rom 1752) IV, 477. **v. Dobſchütz.**

Annas. — Vgl. Emil Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti, II⁴ (1907) S. 256, 270, 274, 275. — Joſeph Felten, Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte, erſter Band (Regensburg 1910) S. 311. **J. Haußleiter.**

Anno. — A. Brackmann, Zur Kanoniſation des Erzbiſchofs Anno von Köln: Neues Archiv f. ält. deutſche Geſchichte 32. Bd, 1907, 153—165. **E. Mirbt.**

S. 556 Z. 57 l. Honorius II. ſt. III. (I 800.)

Annus carentiae. — S. 560 Z. 1 l. carentiae ſt. carrentiae.

Anſegis von Sens. — E. Lesne, La Hiérarchie épiscopale. Lille 1905. S. 259 ff. **Hauck.**

Anſelm von Canterbury. — Zur Literatur. Quellen: Eadmeri Historia novorum in Anglia et opuscula duo de vita Anselmi et quibusdam miraculis eius ed. Martin Rule Rolls series, London 1884. Willelmi Malmesbiriensis De gestis pontificum Anglorum libri V ed. N. E. S. A. Hamilton Rolls series, London 1870. Ordericus Vitalis Historia ecclesiastica ed. Augustus le Prévost. Société de l'histoire de France 5 vols, Paris 1840—55. Iohannes Sarisburiensis Vita s. Anselmi ed. Henry Wharton Anglia sacra, London 1691, vol. 2, S. 151 ff. Devotions of St. Anselm ed. C. C. I. Webb, London 1903.

Literatur. Antoine Charma, Saint Anselme, Paris 1854. R. W. Church, St. Anselm, London, 2. Aufl. 1877. Ragey, Vie de saint Anselme, Paris 1892. Martin Rule, The life and times of St. Anselm, 2 vols, London 1882. J. M. Rigg, St. Anselm, London 1896. Domet de Vorger, St. Anselme, Paris 1901. A. C. Welch, Anselm and his Work, London 1901. Luigi Vigna, S. Anselmo filosofo tesi, Milano 1899. W. Stephenſon, Dictionary of National Biographie II, S. 10—31.

1. Leben. S. 562, Z. 43: um 1033 in oder bei Aoſta.

Z. 44: Sein Vater Graf Gundulf, einer burgundiſchen Adelsfamilie angehörig.

Z. 53: „einem wüſten Menſchen" iſt zu ſtreichen.

Z. 55: nach dreijährigem Umherwandern in Burgund und Frankreich kam er ca. 1059 nach Avranches (Normandie), dann nach Kloſter Bec.

Z. 60: ſtatt die durch den Tod ſeines Vaters ihm zugefallene Erbſchaft und Grafſchaft zu übernehmen, wurde er 1060 auf Rat des Erzbiſchofs Maurilius von Rouen unter Lanfranc einfacher Mönch.

S. 563. Z. 22: 6. Mai 1093 zum Erzbiſchof von Canterbury ernannt, konſekriert 4. Dez. 1093, vgl. W. Stubbs Registrum sacrum Anglicanum² S. 40.

Z. 46: das Geldgeſchenk — subsidium, aid, die Kriegshilfe, die der König erhob zum Krieg gegen die Normandie.

Z. 50: Erſt in Lyon, wo ſich Anſelm ſeit April/Mai 1099 meiſt aufhält, iſt er im Verkehr mit ſeinem alten Freunde, dem gregorianiſchen Erzbiſchof Hugo, ſelbſt zum Gregorianer geworden.

Z. 59: Wilhelm II. geſt. 2. Auguſt 1100.

S. 564. Z. 2: Anſelm landet am 23. September.

Z. 38: So bequemte ſich Heinrich nach einer Zuſammenkunft, die zwiſchen beiden am 22. Juli zu Laigle in der Normandie ſtattgefunden hatte, zu weiteren Verhandlungen. —

Z. 43: auf dem Hoftage zu London 1.—3. Aug. 1107.

3. Syſtem. Zum ontologiſchen Gottesbeweiſe erſcheinen noch fortwährend Abhandlungen, die zu verzeichnen überflüſſig ſein dürfte.

Zu Anſelms Satisfaktionslehre, S. 569, Z. 15 ff. vgl. E. v. Moeller, Dr. iur., Die Anſelmſche Satisfactio und die Buße des germaniſchen Strafrechts (StKr 1899, S. 627—34), geſteht

zwar manche Übereinſtimmung zwiſchen der germaniſchen Buße und Anſelms satisfactio zu, nicht aber die Herkunft letzterer aus germaniſchem Strafrecht und urteilt überhaupt: „Anſelms satisfactio iſt kein Rechtsbegriff". J. Gottſchick, Auguſtins Anſchauung von den Erlöſerwirkungen Chriſti (ZThK XI, 1901, S. 97—213 u. 268). Wichtigſter Gedanke S. 212: Aug. beſitzt eine durchgeführte Anſchauung vom Werke Chriſti — mit der er der Vorgänger Anſelms iſt; dies näher begründet S. 183—86. J. Leipoldt, Der Begriff meritum in Anſelms von Canterbury Verſöhnungslehre (StKr 1904, S. 300—08). Zuſammenfaſſend F. Loofs, Dogmengeſchichte[4] 1906 § 62, S. 505 ff.

An meiner Darſtellung der Anſelmiſchen Lehre finde ich nichts zu ändern, insbeſondere auch nicht an meiner einfachen Beſtimmung des Verhältniſſes von meritum und satisfactio. Dagegen iſt durch die neueren Arbeiten erwieſen, bzw. deutlicher gemacht, 1. daß die Bußlehre nicht bloß Mittelglied, ſondern eigentliche Quelle für Anſelms Faſſung des Werkes Chriſti iſt (vgl. Loofs l. c. S. 511), 2. daß ſeine Lehre — entſprechend ſeinen eigenen Intentionen c. d. h. I, 1 — nicht eine dogmatiſche Neubildung iſt, ſondern der gelungene Ausdruck für die ſeit Auguſtin im weſentlichen herrſchende Vorſtellung, wenngleich das Wort satisfactio in der Anwendung auf Chriſti Werk (ebenſo wie meritum) vor ihm nicht nachzuweiſen iſt (Loofs S. 510 ff.). Der Gedanke von der Notwendigkeit dieſer Leiſtung iſt durch Anſelms apologetiſche Methode bedingt, ſoll aber nicht einen dogmatiſchen Gegenſatz zu der von Auguſtin und Späteren vertretenen Theorie, Gott hätte die Menſchen auch auf andere Weiſe erlöſen können, bezeichnen (gegen Loofs § 62, 4). **F. Kunze.**

Anſelm von Havelberg. — E. Dombrowski, Anſelm v. Havelberg. Königsberger Diſſert. 1880. Anſelms Geſandtſchaftsreiſen behandelt J. Dräſeke in ZKG 21. Bd 1901 S. 160 ff. Die zweite Sendung Anſelms nach Konſtantinopel i. J. 1154 iſt von Deutſch, S. 571, 16 erwähnt. Unſere Kenntnis von dieſem Aufenthalt des Havelberger Biſchofs im Orient iſt durch die Herausgabe der bisher unedierten Dialoge des Baſilius von Achrida bereichert worden (J. Schmidt, Des Baſilius von Achrida, Erzbiſchofs von Theſſalonich, bisher unedierte Dialoge. München 1901). Baſilius war Protonotar des Patriarchen von Konſtantinopel, wurde um 1145 Erzbiſchof von Theſſalonich und ſtarb nach 1166. Der Theologe, mit dem er über den Ausgang des Heil. Geiſtes verhandelte, war eben Anſelm. Nach den Dialogen führte er ſeine Sache wenig glücklich: der Grieche erſcheint als weit überlegen. Ph. Meyer hat darauf die Vermutung begründet, daß der Text uns in orthodoxer Überarbeitung vorliegt, ſ. ThLZ 1902 S. 278 f., eine Vermutung, die der Wahrſcheinlichkeit nicht entbehrt. Über Anſelms Tätigkeit in der Heimat ſ. KG Deutſchlands IV, S. 610 f. u. ö. F. Winter, Zur Geſchichte des Biſchofs Anſelm von Havelberg. ZKG 5. Bd 1882 S. 138 ff. **Hauck.**

Anſelm II., B. von Lucca. — Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum una cum collectione minore, rec. Fr. Thaner. Fasc. I, Oeniponte 1906, 227 S. **Mirbt.**

Anskar. — H. v. Schubert, Ansgar und die Anfänge der Schlesw.-Holſt. KG, Kiel 1901; derſelbe, KG Schleswig-Holſteins I, Kiel 1907, S. 34 ff.; Chr. Reuter, Ebbo u. Ansgar, HZ 105. Bd S. 237 ff.; Hauck, KG Deutſchlands II, 3. Aufl., S. 693 ff. Über die Urkunde Gregors IV. J.-W. 2574, S. 575, 33 vgl. F. Curſchmann, Die älteren Papſturkunden des EB Hamburg, Hamburg und Leipzig 1909, S. 72 ff. Tangl, NA XXV S. 628, Reuter, Z. d. Geſ. f. Schlesw.-Holſt. Geſch. XL, S. 490 ff. Curſchmann betrachtet die Urkunde als echt, Tangl erhebt Bedenken gegen ſie. Reuter ſieht in ihr die Beſtätigung des Bistums Hamburg. Das letztere iſt unrichtig, ſ. KG D.s II, S. 699, Anm. 1. Was die Frage der Echtheit anlangt, ſo ſcheint mir die Urkunde aus zwei päpſtlichen Erlaſſen zuſammengefügt. Der erſte Erlaß wurde dabei durch Aufnahme des Satzes Consecrationim interpoliert. Der übrige Inhalt iſt unanſtößig, ſ. KG D.s a. a. O. Über die Beſtätigungsurk. Nikolaus' I. J.-W. 2759, S. 576, 7, iſt ebenfalls Curſchmann, S. 72 ff. und KG D.s II, S. 705, Anm. 1 zu vergleichen. Was Rameslo h, S. 576, 9, anlangt, ſo unterliegt die Angabe Adams I, 25, S. 21, die im Text des Artikels wiederholt iſt, Bedenken. Rimbert kennt weder Ikia noch Rameslo h. Doch wird man die Begründung des Stifts ins 9. Jahrhundert zu verlegen haben. Nach einer Urk. Ottos I. v. 937 MG Dipt. I, S. 98, Nr. 11 war es damals (937) bereits hamburgiſcher Beſitz. **Hauck.**

Antichriſt. — H. Preuß, Die Vorſtellungen vom Antichriſt im ſpäteren Mittelalter, bei Luther und in der konfeſſionellen Polemik. Leipzig 1906. **Hauck.**

Antinomiſtiſche Streitigkeiten. — Zu Nr. 3: Enders XI—XIII; ſowie die Nachträge zu Agricola. Ferner Joh. Werner, Der erſte antinom. Streit in NkZ 1904. 801 ff. **Kawerau.**

Antiochia, Synode v. 341. — Die Kanones von Antiochia ſind von neuem abgedruckt bei Fr. Lauchert, Die Kanones der wichtigſten altkirchlichen Konzilien. Freib. 1896, S. 43. **Hauck.**

Antiochus. — S. 596 Z. 14 l. Syrien Bd XIX S. 290, 8 ff. ſt. Seleuciden.

Antipas. — Vgl. Schürer, Geſch. des jüd. Volkes, I⁴ (1901) S. 431—449. — Joſeph Felten, Neuteſt. Zeitgeſchichte I (1910) S. 171—182.

Zu 596, 26: Judäa nebſt Samaria und Idumäa erhielt Archelaus, zwar nicht mit dem Titel eines Königs, wie Herodes es beſtimmt hatte (ungenau Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας Mt 2, 22), ſondern als ἐθνάρχης. **J. Haußleiter.**

Antonius, der heilige, von Padua. — Eine Anzahl von neuen Quellen und Bearbeitungen derſelben ſind ſeit Abfaſſung des Artikels erſchienen, die am beſten in der Biographie des A. von Karl Wilk in den Kirchengeſchichtl. Abhandlungen, herausgeg. von Sdralek Bd 5, Breslau 1907, beſprochen und bearbeitet ſind. Die neugefundenen Quellen ſind ſämtlich zu ſpät, um dem Lebensbild des Heiligen weſentlich neue und ſicher beglaubigte Züge beifügen zu können. Von Wert für die Kirchengeſchichte ſind ja auch nicht ſolche einzelne Geſchichten und Daten, wohl aber wäre von Wert, wenn wir über die Stellung des A. zu den großen Ordensfragen und über ſein Innenleben beſſer unterrichtet wären. In beiden Fragen können nur die Schriften des Heiligen ſichere Auskunft geben. Leider iſt hier gar nicht weiter gearbeitet worden. Zwar hat der 1902 verſtorbene Locatelli, S. Antonii Sermones dominicales et in solemnitatibus, Patavii 1899 s. herauszugeben begonnen; aber die Ausgabe iſt wertlos, da ſie nicht angibt, woher die Predigten genommen ſind; ehe aber die echten Schriften des A., die zu Padua liegen müſſen, herausgegeben und gründlich ſtudiert ſind, wird nichts weſentlich Neues über A. gefunden werden können; ich kann auch nicht zugeben, daß meine Vermutungen über die Stellung des A. zu den Ordensfragen durch die mancherlei Anfechtungen, die ſie erfahren haben, irgend erſchüttert ſeien. **E. Lempp.**

Apharſechäer. — S. 611 Z. 1 l. Apharſechäer ſt. Apharſachäer.

Aphraates. — Als Vertreter eines von griechiſcher Philoſophie unberührt gebliebenen Chriſtentums hat A. in neuerer Zeit die Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen; ſ. P. Schwen, Unterſuchungen über den perſiſchen Weiſen (ZD, Leipzig 1907); F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity, London 1904, S. 81—94, 132—140 (= Urchriſtentum im Orient. Deutſch von E. Preuſchen, Tübingen 1907). Über ſeine Auffaſſung der Taufe ſ. insbeſondere R. H. Connolly, Aphraates and Monasticism (JTS VI. 522—539, July 1905). Daß der armeniſche „Jakob von Niſibis" eine Überſetzung aus dem Syriſchen ſein könnte, vermutete ſchon Holmes in der Praefatio ad Pentateuchum (der Oxforder Septuaginta 1798).

S. 611 Z. 25 l. Anm. 2 ſt. Abh. 3. **Eb. Neſtle.**

Apokataſtaſis. — S. 620 Z. 49 l. Mt 26, 24 ſt. 26, 41.

Apokryphen des AT.s. — James (Encyclop. Biblica vol. I p. 249) erklärt den Begriff Apokryph als „derived from the practice common among sects, religious or philosophic, of embodying their special tenets or formulae in books withheld from public use, and communicated to an inner circle of believers. Such books....were called by their possessors apocryphal, the designation implying that they were hidden from the outer world, and even from the ordinary members of the sect itself. So hatten die Eſſener ihre geheimen Bücher (Josephus, bell. jud. II 8, 7); ebenſo die Kreiſe der jüdiſchen Apokalyptiker (vgl. Da 8, 26; 12, 4. 9; IV. Eſr 12, 37; 14, 6. 44—47; Aſſ. Moſ. 1, 16—18; Vita Adae et Evae 51 a—c.). Vgl. Hölſcher, Kanoniſch und Apokryph 1905 S. 47 ff.; Leipoldt, Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons I 1907 S. 6 ff. — Von einem „Kanon" der helleniſtiſchen Juden kann man ſtreng genommen nicht reden; der Kanon, genauer das Kanondogma, iſt erſt ein Produkt der phariſäiſchen Orthodoxie im letzten Jahrhundert vor Chriſtus (vgl. dazu Hölſcher a. a. O.; Sellin, Einleitung in das AT 1910 S. 139 ff.; Bertholet, Bibliſche Theologie des AT.s II 1911 S. 344 ff.). Der Phariſäer Joſephus hat, wie es ſcheint,

den apokryphischen Esra, die Zusätze zu Esther und das 1. Makkabäerbuch nur durch Vermittlung einer hellenistischen Quelle kennen gelernt (vgl. Hölscher, Die Quellen des Josephus vom Exil bis zum jüdischen Krieg, 1904 S. 43—52).

Über Apokryphen im allgemeinen vgl. Porter in Hastings' Dictionary of the Bible I 1898, 110—123 A. „Apocrypha"; Moore in The Jewish Encyclopedia II 1902, 1—6 A. „Apocrypha"; Über den Gebrauch der Apokryphen in der Kirche: Daubney, The use of the apocrypha in the Christian Church 1900 und Leipoldt a. a. O.

Zu den Handschriften des griechischen Textes: Vom Cod. Vaticanus erschien 1904—1907 eine neue phototypische Reproduktion: Bibliorum Script. S. graecorum Codex Vaticanus 1209 denuo phototypice expressus (vgl. Nestle, ThLB 1905 Nr. 1); — cod. Chisianus: Novae Patrum Bibliothecae ab Ang. Card. Maio collectae tomus decimus ed. a Ios. Cozza-Luzzi, Romae 1905 Pars III; über denselben Batiffol in: Vigoureux, Dictionnaire de la Bible II 706 „Chisianus codex" (mit Faksimile).

Weitere Literatur zu den griechischen Handschriften: Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt 1906 S. LXVII—CXVIII. Ders., GgA 1906 S. 765 ff. Schulte, Biblische Zeitschrift 1908 S. 262—265. Harris, American Journal of Theology III 1899, 541—554. Nestle, Septuagintastudien III, Maulbronner Programm 1899 S. 5, 22—27; IV 1903 S. 9 f. Löhr, ZatW XX 1900, 243—263. Vetter, ThQS 1904, 530 f. Joh. Müller, Beih. zur ZatW XIII 1908, 33—53. Simonsen, Gedenkbuch für D. Kaufmann, 1900 S. 107, 109. Moulton, Über die Überlieferung und den textkritischen Wert des 3. Esrabuchs (ZatW XIX 1899, 209—258; XX 1900, 1—35). Rießler, Der textkritische Wert des 3. Esrabuches (Bibl. Zeitschr. 1907, 146—158). Torrey, Apparatus criticus for the textual criticisme of Chronicles-Ezra-Nehemia (Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper, vol. II, Chicago 1908, 53—112). Bludau, Die alexandrinische Übersetzung des Buchs Daniel (Biblische Studien, herausg. v. O. Bardenhewer II 2—3) 1897. Rießler, Das Buch Daniel, Textkrit. Untersuchung 1899.

Zu den lateinischen Übersetzungen: Thielmann, SMA, philos.-philol. und hist. Kl. 1899 Bd II S. 207 ff. Herkenne, De veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII una cum notis ex eiusdem libri translationibus Aethiopica, Armeniaca, Coptica, Latina-altera, Syro-Hexaplari depromptis, 1899. Burkitt, The old Latin and the Itala, 1896 (Texts and Studies ed. by Robinson IV 3). Hoberg, Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch 1902 (cod. Gothicus zu Leon in Spanien vom J. 960, nach einer in Rom befindlichen Abschrift des 16. Jahrhunderts). Amelli, De libri Baruch vetustissima latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo codice Cavensi, Monte Cassino, 1902 (eine aus Spanien stammende Bibelhandschrift). Mercati, Revue biblique 1902, 184—211 (Fragmente aus Urbino: 2 Mak 4, 39—5, 14; 10, 12—11, 1). Molsdorf, ZatW 1904, 240—250 (Breslauer Fragmente: 2. Mak 3, 13—4, 4; 4, 10—14).

Zu den syrischen Übersetzungen: Gottfr. Schmidt, Über die beiden syrischen Übersetzungen des 1. Makkabäerbuches, Göttingen, Diss. 1896 (auch in ZatW XVII 1897, 1—47. 233—262). Jos. Holtzmann, Die Peschitta zum Buche der Weisheit, eine kritisch-exegetische Studie 1903. Torrey, American Journal of Semitic Languages and Literatures XXIII Nr. 1 Okt. 1906 S. 65—74 (über Bruchstücke der syrohexaplarischen Version von 3. Esra). Anecdota Oxoniensia, Semitic Series vol. I part. IX 1896 S. 21—28 (Fragment einer palästin.-syrischen Übersetzung von Sap. Sal. 9, 8—10, 2).

Zu anderen Übersetzungen und Bearbeitungen: N. Peters, Die sahidisch-koptische Übersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht (Biblische Studien herausg. von O. Bardenhewer III 3) 1908. Feldmann, Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Übersetzung, 1902. Jevsejev, Das Buch der Propheten Daniel in der altslawischen Übersetzung, Moskau 1905 (russisch), s. Bonwetsch, ThLZ 1906, 270—273. P. Basset, Les apocryphes éthiopiens, traduits en français, Paris 1899. Horovitz, Das äthiopische Makkabäerbuch (Zeitschr. f. Assyriologie Bd 19, 1905/06 S. 194—253. Gaster, Two unknown hebrew versions of the Tobit Legend (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, vol. XVIII 1896 S. 208—222, 259—271; XIX 1897 S. 27—38 und S. I—XV).

Die einzelnen Schriften:

1. Der apokryphische Esra.

Literatur: H. H. Howorth, A criticisme of the sources and the relative importance and value of the canonical book of Ezra and the apocryphal book known as Esdras I. (Transactions of the ninth international congress of Orientalists, held in London 1892, vol. II, London 1893 S. 68—85). Büchler, Das apokryphische Esrabuch (Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judent. Bd 41, 1897. S. 1—16, 49—66, 97—103). Thackeray, in Hastings Dictionary of the Bible I 1898 S. 758—763. H. Guthe, The Books of Ezra and Nehemiah (in Haupt, Sacred Books of the Old Testament) 1898. Batiffol, in Vigoureux, Dictionnaire de la Bible II 1899 col. 1943—1945 (A. Esdras III). W. J. Moulton, Über die Überlieferung und den textkritischen Wert des 3. Esrabuches (ZatW XIX 1899, 209—258; XX 1900, 1—35). H. Guthe, in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen Bd I 1900 S. 1—23. Volz, in Encyclopaedia Biblica vol. II 1901 col. 1488—1494 (A. Ezra, the greek). H. H. Howorth, Some unconventional views on the text

of the Bible: I. The apocryphal book Esdras A and the Septuagint; II. The chronology and order of events in Esdras A. III. The Hexapla and Tetrapla of Origen and the light they throw on the books of Esdras A and B. IV. The Septuagint text of Nehemia. V. The genealogies and lists in Nehemia. VI. Chronicles. VII. Daniel and Chronicles. (Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology vol. XXIII 1901, 147—159. 305—330; XXIV 1902, 147—172. 332—340; XXV 1903, 15—22. 90—98; XXVI 1904, 25—31. 63—69. 94—100; XXVII 1905, 267—278; XXIX 1907, 31 ff. A. Bertholet, Die Bücher Esra und Nehemia, 1902 S. XVI f. (Martis Kurzer Hand-Kommentar). André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903 S. 132—146, 190—195. Fischer, Das apokryphe und das kanonische Esrabuch (Bibl. Zeitschr. 1904 S. 351—364). H. H. Howorth, The Modern Roman Church and the Book of Esdras A (Journal of Theol. Studies VII 1906, 343—354). P. Rießler, Der texttritische Wert des 3. Esrabuches (Biblische Zeitschr. V 1907, 146—158). Ch. Torrey, The nature and origin of „First Esdras" (American Journal of Semit. Languages and Literature XXIII Nr. 2 Jan. 1907, 116—141). Derſ., The story of the 3 youths (ebenda XXIII Nr. 3 April 1907, 177—201). Pope, in: Journal of Theol. Studies VIII 1907, 218—232. Ch. Torrey, Apparatus criticus for the textual criticisme of Chronicles-Ezra-Nehemia (Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper vol. II, Chicago 1908, 53—112). G. Jahn, Die Bücher Esra (A und B) und Nehemja, Leiden 1909. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[4] S. 444—449. P. Fiebig, in „Religion in Gesch. und Gegenwart" Bd I 1909 Sp. 535. G. Hölscher, Die Bücher Esra und Nehemia (in Kautzsch, Die heilige Schrift des AT.s II[3] 1910). Edm. Bayer, Das 3. Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra Nehemia (Bibl. Studien, herausg. von O. Bardenhewer XVI Heft 1), Freiburg i. Br. 1911.

Howorth hält den apokryphischen Esra für den ursprünglichen Septuagintatext, der auch gegenüber dem kanonischen Esra die ältere Form des Buches darstelle. Auch G. Jahn findet in ihm, abgesehen von zahlreichen Textkorruptionen und Einsätzen aus dem kanonischen Esra, die ursprüngliche Gestalt des Esrabuches. Das Berechtigte an dieser Ansicht ist meines Erachtens, 1. daß der apokryphische Esra, weil er nach einem älteren hebr.-aram. Original gearbeitet ist, vielfach bessere Lesarten bietet, nach denen der kanonische Text zu verbessern ist, wie das in größerem Maße von H. Guthe (bei Haupt) und G. Hölscher (bei Kautzsch) versucht wurde; 2. daß den alexandrinischen Juden der Stoff des Esra-Nehemia-Buches zuerst durch die Bearbeitung des apokryphischen Esra bekannt geworden ist, ehe eine vollständige und genauere Übersetzung des kanonischen Buches verfertigt wurde. Diejenige hellenistische Quelle, aus der Josephus seine Darstellung des Stoffes schöpfte (vielleicht Alexander Polyhistor — daß Josephus den apokryphischen Esra nicht direkt benutzte, zeigt G. Hölscher, Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege 1904 S. 43—52), kannte noch keine griechische Übersetzung des kanonischen Buches, sondern nur den apokryphischen Esra. Gegenüber der Meinung, daß die Pagengeschichte (III. Esra 3_1—5_6) auf ein aramäisches oder hebräisches Original zurückgehe (so zuletzt Torrey, Jahn), wird die Annahme griechischen Originals festzuhalten sein; die Erzählung ist deutlich die jüdische Bearbeitung einer heidnischen Geschichte, die ursprünglich nur vom Wein, dem König und den Weibern handelte und auf die der Preis der Wahrheit samt der Figur Serubbabels erst von jüdischer Hand aufgepfropft ist.

2. Zusätze in Esther:

Literatur: Ryssel, in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen Bd I 1900 S. 193—212. Willrich, Judaica, 1900 S. 1 ff. Wendland, in Berliner philol. Wochenschrift 1900 Nr. 39 Sp. 1198. Seisenberger, Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther, übersetzt und erklärt 1901. Nöldeke, in Encyclopaedia Biblica II 1901 col. 1400 ff., A. „Esther". Wellhausen, GgA 1902 S. 131 f. André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903 S. 195—208. Siegfried, The Jewish Encyclopedia V 1903 S. 237—241, A. „Esther, apocr. book of". M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik, 1903 S. 114—128. W. Bousset, Die Religion des Judentums, 1906[2] S. 34. A. W. Streane, The Esther-Additions to the Apocr. (Internat. Journal of Apocrypha, 1907 January). Paton, A text-critical apparatus of the book of Esther (Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper, vol. II, Chicago 1908 S. 1—52. Derſ., Critical and exegetical commentary on the book of Esther, Edinburgh 1908 S. 29—38, 41—47. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen Bd II 1908 S. 149—163 (gibt deutsche Übersetzung eines aram. Textes aus gaonäischer Zeit von dem Traum und den Gebeten Mardochais und Esthers). E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[4] S. 449—452. P. Fiebig, in „Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 540.

Die Frage der Ursprache dieser Zusätze ist umstritten; Nöldeke und Wellhausen halten nur für die zwei Edikte des Königs griechische Ursprache für sicher, während sie für die anderen Zusätze eine hebräische Vorlage für möglich halten. Als Zeit der griechischen Übersetzung des Estherbuches (das 4. Jahr des Königs Ptolemäus und der Kleopatra) bestimmen Nöldeke

und Wendland das Jahr 114, Willrich das Jahr 48; doch vgl. Hölscher, Die Quellen des Josephus 1904 S. 52.

3. Zusätze in Daniel:

Literatur: Bludau, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel (Biblische Studien, herausg. von O. Bardenhewer II 2—3) 1897 S. 155—204. W. H. Ward, Bel and the dragon (American Journal of Semitic Languages and Literature XIV 1898, 94—105). Marshall, Bel and the dragon, in Hastings' Dictionary of the Bible I 1898, 267 f. Derſ., Susanna und Three children, song of the (ebenda IV 1902, 630—632 und 754—756). v. Baudissin, A. „Drache zu Babel" Bd V 1898, 3—12. J. Fischer, De additamentorum libri Danielis prophetae, quae dicuntur deuterocanonicorum fide canonica et historica, Diss. Breslau 1899. W. Rothstein, in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 1900 S. 172—193. E. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung (Bibl. Studien, herausg. von O. Bardenhewer VI 3—4) 1901. E. Nestle, The song of the three holy Children in Greek Bibles (Exp. T. XII 1901, 527 f.). André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903, 208—237. R. Redlich, Vom Drachen zu Babel, eine Tierkreisstudie (Globus LXXXIV 1904 Nr. 23 f.). W. H. Daubney, The three additions to Daniel, Cambridge 1906. W. Bousset, Die Religion des Judentums, 1906 S. 34, 41. H. H. Howorth, Some unconventional views on the text of the Bible VII: Daniel and Chronicles (Proceedings of the society of Bibl. Archaeology XXIX 1907, 31—38. 61—69). E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III⁴ S. 452—458.

Im Texte Theodotions steht die Geschichte der Susanna an der Spitze des Buches, die Geschichte von Bel und dem Drachen am Schlusse. Diese Stellung ist auch durch die Kirchenväter (Hippolytus, Julius Afrikanus und Origenes) bezeugt (vgl. Schürer S. 453).

4. Das Gebet Manasses.

Literatur: E. Nestle, Septuagintastudien III 1899 (Programm des Seminars zu Maulbronn) S. 4—22. Nyssel, in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 1900, 165—171. E. Nestle, Septuagintastudien IV 1903 S. 5—9. André, Les apocryphes de l'Ancien Testament 1903, 237—245. F. Nau, Un extrait de la Didascalie: la prière de Man. (Revue de l'Orient chrétien, 1908, 134—141). H. H. Howorth, Some unconventional views on the text of the Bible VIII (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XXXI 1909, 89—99). E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volks III⁴ 459—460. P. Fiebig, in „Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 538 f. Jüdische und christliche Legenden über Manasse bei Fabricius, Cod. pseudepigr. I 1100—1102; Derſ. Bibl. gr. ed. Harl. III 732 f.; Fritzsche, Exeget. Handbuch I 158; ferner S. Krauß, Die Legende des Königs Manasse (ZatW XXIII 1903, 326—336); E. Nestle, Miszellen: Zum ehernen Maultier des Manasse (ebd. 337); Derſ., Abbildung des Königs Manasse im Stier (ebd. XXIV 1904, 129 f.); E. Schürer a. a. O. 459.

Das Gebet Manasses ist bereits vollständig mitgeteilt in der ältesten Form der apostolischen Konstitutionen, nämlich in der syrischen Didaskalia (Didascalia syriace ed. Lagarde 1854; Achelis u. Flemming, Die syrische Didaskalia 1904 S. 36 f.). Auf diese Quelle geht nach Nestle, Nau, Schürer unsere ganze Textüberlieferung, auch die in den LXX-Handschriften, zurück; jedoch ist das Gebet selbst nicht vom Verfasser der Didaskalia komponiert, sondern bereits jüdischen Ursprungs. Howorth glaubt, das Gebet samt der es umgebenden Erzählung sei dem echten LXX-Texte der Chronik entnommen.

5. Baruch.

Literatur: Marshall, in: Hastings' Dictionary of the Bible I 1898, 251—254. Philippe in: Vigoureux, Dictionnaire de la Bible I col. 1475—1484 (A. „Baruch"). Toy, in: The Jewish Encyclopedia II 556 f. (A. „Baruch, the book of"). W. Rothstein, in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 1900 S. 213—225. Gottfr. Hoberg, Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch, 1902. Thackeray, The greek translators of Jeremiah (Journal of Theological Studies, 1903, 245—266). Nestle, Septuagintastudien IV 1903 (Programm des Seminars zu Maulbronn) S. 11—16. André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903, 245—263. Schneedorfer, Das Buch Jeremiae, des Propheten Klagelieder und das Buch Baruch erklärt, 1903. W. Bousset, Die Religion des Judentums, 1906² S. 41 f. J. Knabenbauer, Commentarius in Danielem prophetam, lamentationes et Baruch (Cursus Script. Sacr.), Paris 1907². B. Baentsch, in „Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909, Sp. 925—928. P. Fiebig, ebenda I 1909 Sp. 540—541. E. Schürer, Geschichte des Volkes Israel III⁴, 460—467.

Für die Datierungsfrage des Baruchbuches ist von Bedeutung, daß das Bußgebet Da 9, 4 ff., mit welchem Ba 1, 15—18 fast wörtlich übereinstimmt, wahrscheinlich eine spätere Einlage im Danielbuche bildet. — Der Vers Ba 3, 38, welcher seit Kneucker von vielen Forschern, z. B. auch Schürer, als christlicher Einschub angesehen wird, kann nach Fiebig ursprünglich sein; Fiebig vergleicht Si 24, 10 ff.; Sap. Sal. 9, 10 f. — Die Angabe Const. apostol. V 20 (welche im syrischen Texte der Didaskalia fehlt, vgl. die syr. Didas-

kalia, übers. und erkl. von Achelis und Flemming 1904 S. 113), daß das Buch Baruch neben den Klageliedern Jeremiä im jüdischen Gottesdienst am 10. Gorpiaios vorgelesen wurde, verdient kein Vertrauen (vgl. Schürer a. a. O. S. 464).

6. Brief Jeremiä.

Literatur: W. Rothstein, in: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 1900 S. 226 bis 229. Nestle, Septuagintastudien IV 1903 S. 16—19. André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903, 263—270. W. Bousset, Die Religion des Judentums, 1906[2] S. 34. Fiebig, in: „Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 541. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[4] S. 467—468.

7. Tobit.

Literatur: Reusch, Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus, Bonnae 1870. Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, 45 ff. Cronologia biblico-assira sui fatti dei due Tobia (Civiltà Cattolica, Serie XIV vol. XI 1891 S. 44—57, 288—302). Berger, Notices et extraits des manuscripts de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques XXXIV 2, 1893. De Moor, Le livre de Tobie et les premiers monarques Sargonides d'Assyrie (Revue des questions historiques, Nouv. Sér. XIII 1895, 5—51). M. Gaster, Two unknown hebrew versions of the Tobit-legend (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XVIII 1896, 208—222. 259—271; XIX 1897, 27—38). E. Cosquin, Le livre de Tobie et l'histoire du sage Achikar (Revue Biblique VIII 1899, 50—82. 510—531). J. Rendel Harris, The double text of Tobit (American Journal of Theology III 1899, 541—554). E. Nestle, Septuagintastudien III 1899; IV 1903 (Programm des Seminars zu Maulbronn). Simonsen, Tobit-Aphorismen (in: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, 1900 S. 106—116). M. Löhr, in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 1900, 135—147. Ders., in ZatW XX 1900 S. 243—263. Margarethe Plath, Zum Buche Tobit (Stud. und Krit. LXXIV 1901, 377—414). De Moor, Tobie et Akhiakar (Muséon, Nouv. Sér. vol. II 1901, 445—489). Marshall, in: Hastings' Dictionary of the Bible IV 1902, 788. Jsrael Lévi, La langue originale du livre de Tobit (Revue des études juives XLIV 1902, 288—291). W. Erbt, Tobit in: Encyclop. Bibl. IV 1903 col. 5110—5129. André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903, 170—189. A. H. Sayce, Tobit and the babyl. apocryphal writings (Temple Bible), London 1903. J. Sieger, Das Buch Tobit und das Märchen vom dankbaren Toten (Katholik, LXXXIV 1904, 1, 367—377). P. Vetter, Das Buch Tobit und die Achikarsage (ThQS LXXXVI 1904, LXXXVII 1905). Joh. Müller, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit (Diss. Göttingen) 1907 (separat: Beihefte zur ZatW XIII 1908, 1—53). A. Schulte, Die aramäische Bearbeitung des Buches Tobit (ThQS XC 1908, 182—204). Ders., In welchem Verhältnis steht der Cod. A zum Cod. Vatic. im Buche Tobit? (Bibl. Zeitschr. VI 1908, 262—265). Bousset, Die Religion des Judentums, 1906[2] S. 7 f. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 1909 S. 237 ff. Fiebig, in „Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 537 f.

Die Annahme, daß der griechische Text das Original des Tobitbuches darstelle (so Schürer in RE[3] I 643), stützt sich auf den griechischen Vulgärtext; dieser ist aber wahrscheinlich eine nachträgliche Stilisierung eines älteren, im wesentlichen durch cod. Sinaiticus erhaltenen Textes, welcher stärkere Spuren semitischer Diktion trägt und deshalb auf ein semitisches Original schließen läßt (so Schürer, Gesch. der jüd. Volkes III[4] 1909 S. 240). Näheres zur Frage und Literatur bei Schürer a. a. O. S. 240—243). Der Erzählungsstoff des Tobitbuchs ist nahe verwandt mit der im Folklore weitverbreiteten Geschichte vom dankbaren Toten (vgl. nach älteren Vorgängern bes. die genannten Arbeiten von Cosquin und M. Plath; weitere Literatur bei Schürer a. a. O. S. 241 f. und Fiebig a. a. O.). In To 1, 21 f.; 2, 10; 11, 17; 14, 10 wird auf die Geschichte des weisen Achikar angespielt, eine Erzählung wahrscheinlich heidnischen Ursprungs, deren weite Verbreitung (aramäisch, syrisch, arabisch, armenisch, äthiopisch, griechisch) erst in neuerer Zeit bekannt geworden ist; ihr hohes Alter ist durch die jüngsten Papyrusfunde in Oberägypten authentisch erwiesen worden.

Literatur zur Achikargeschichte (außer der bereits erwähnten): Cornill, Das Buch des weisen Philosophen, Leipzig (Diss.) 1875. Bensey, Kleinere Schriften II. Bd. 3. Abt. S. 181 ff., 185 ff. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 1888 S. 182. Contes arabes édités par le père A. Salchani, Beyrouth 1890. Bickell, A source of the book of Tobit (The Athenaeum 1890, 22. Nov. S. 700). Kirby, (ebenda 29. Nov. S. 738). Jagic, Der weise Akyrios (Byzant. Zeitschr. 1892, 107—126). Kuhn, Zum weisen Akyrios (ebenda 127 ff.). Meißner, Quellenuntersuchungen zur Haikargeschichte ZdmG 1894, 171—197). Lidzbarski, Zum weisen Achikar (ZdmG 1894, 671—673). Ders., Die neuaramäischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin, 2 Bde 1896. The story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis, 1898. Dillon, Ahikar the Wise (Contemporary Review 1898 March 362—386). J. Rendel Harris, in: Encycl. Biblica I 1899 s. v. Achiacharus. Lidzbarski, in: ThLZ 1899 Sp. 606—609. Cosquin, Le livre de Tobie et l'histoire du sage

Ahikar (Revue biblique VIII 1899, 50—82). Derſ., Encore l'histoire du sage Ahikar, vraies et fausses infiltrations d'Ahikar dans la Bible (ebenda 1899, 510—531). Theod. Reinach, Un conte babylonien dans la litérature juive, le roman d'Akhikhar (Revue des études juives XXXVIII 1899, 1—13). Neſtle, The story of Achikar (Exp. T. X 1899, 276 f.) J. H. Moulton, The Iranian background of Tobit (Exp. T. XI 1900, 257—260). Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes IV—VII: Les mille et une nuits 1900—1903 (über Haïqâr VI 1902 S. 36—43). Halévy, Tobie et Akhiakar (Revue sémitique VIII 1900, 23—77). Gaſter, Contributions to the history of Aḥikar and Nadan (Journal of the Royal Asiatic Society. 1900, 301—319). De Moor, Tobie et Akhiakar (Muséon, Nouv. Série II 1901, 445—489), Ginzberg, in: The Jewish Encyclop. I 1901, 287—290, A. „Ahikar". W. C. van Manen, J. C. Conybeare, J. Rendel Harris, A. S. Lewis, the story of Aḥikar (Theol. Tijdschr. XXXV 3) 1901. P. Marc, Die Achikarſage, ein Verſuch zur Gruppierung der Quellen (Studien zur vergleich. Literaturgeſch. II 1902, 393—411; III 1903, 52—53). W. Bouſſet, Beiträge zur Achikarlegende (ZntW VI 1905, 180—193). P. Jenſen, Das Gilgameſchepos, 1. Bd 1906 S. 766—795. R. Smend, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und ſein Verhältnis zu Aeſop (Beih. zur ZatW XIII 1908, 54—125). F. Nau, Le problème d'Ahikar (Revue du clergé français LVI 1908, 301—309). L. Leroy, Histoire d'Haikar le Sage d'après les Mss. arabes 3637 et 3656 de Paris (Revue de l'Orient chrétien 1909 (III 367—388; IV 50—70. 147—154). E. Mangenot, Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien (Revue du clergé français LVII 1909, 720—729). F. Nau, Histoire et sagesse d'Aḥikar l'Assyrien, traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine, 1909. E. Schürer, Geſch. des jüdiſchen Volkes III⁴ 1909 S. 247—258. K. Fries, Das Buch Tobit und die Telemachie (ZwTh LIII 1910 Heft 1). Ed. Sachau, Aramäiſche Papyrus und Oſtraka aus Elephantine, 1911 Tafel 40—50. A. Ungnad, Daſſ., Kleine Ausgabe, 1911. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, 1912 S. 102 ff.

8. Judith.

Literatur: Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbeſondere des Buches Judith (Programm der Studienanſtalt, Speier), 1883. Raboiſſon, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres, 1888 S. 87, 98 f. S. Weißmann, Das Buch Judith, hiſtor.-kritiſch beleuchtet, 1891. Duncan, A hebrew political romance, in: Biblical World 1894 p. 429 ff. Raboiſſon, La véracité du livre de Judith (Revue illustrée de la Terre Sainte 1894). H. Winckler, Altorientaliſche Forſchungen, 2. Reihe II. Bd 2. Heft 1899 S. 266 bis 276. Torrey, in: Journal of the American Oriental Society XX 1899 S. 160—172. Raboiſſon, Judith, la véracité du livre de ce nom, Rome 1899. Willrich, Judaica, 1900 S. 28—35. M. Löhr, in: Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen I 1900 S. 147—164. M. Gaſter, in: Encycl. Biblica II 1901, 2642—2646, A. „Judith". André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903, 147—170. G. Hölſcher, Paläſtina in der perſiſchen und helleniſtiſchen Zeit, 1903 S. 35—36. Prat, in: Dictionnaire de la Bible III 1903, 1822—1833, A. „Judith". W. Bouſſet, Die Religion des Judentums, 1906² S. 18. Het boek Judith, vertaald door G. W. J. M. v. Zinnig Bergmann (Biblia s. V. T. III 4), s'Hertogenboſch 1907. F. Steinmetzer, Neue Unterſuchungen über die Geſchichtlichkeit der Juditherzählung, 1907. L. Leroy, Quelques arguments de l'histoire du livre de Judith (Revue d. fac. orient. cathol. de l'Ouest, 1907 Dez.). A. Schulte, Neues Licht über die Textgeſtalt des Buches Judith (Liter. Beil. der Kölniſchen Volkszeitung 1908, 23. Jan.). E. Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes III⁴ 1909 S. 230—237. P. Fiebig, in: „Religion in Geſchichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 538. A Coptic Palimpsest: Joshua. Judges, Ruth, Judith and Esther, edited by Sir Herbert Thompson, London 1911.

Die Zeitverhältniſſe des Buches verſucht Willrich (a. a. O.) genauer zu fixieren; die geographiſchen Angaben als Erinnerung aus vorhelleniſtiſcher Zeit behandelt Hölſcher (a. a. O.). Der perſiſche Statthalter Bagoas in Jeruſalem iſt neuerdings auch für 408/7 v. Chr. durch die Elephantinepapyri bekannt geworden (Sachau, Pap. 13495 und 13496).

9. Das erſte Makkabäerbuch.

Literatur: Zöckler, in Kurzgef. Kommentar zu den heiligen Schriften des A u. NT.s, A: Altes Teſtament, 9. Abt.: Die Apokryphen, 1891. Reuß, Das AT überſ., eingel. und erläutert, herausg. von Erichſon und Horſt, Bd 6 u. 7: Die Apokryphen, 1894. E. König, Einleitung in das AT, 1893. Chwolſon, in Schriften des Vereins Mekize Nirdanim Bd VII Jahrg. XII—XIII 1896/97 (eine mittelalterliche hebräiſche Überſetzung des Buches nach lateiniſcher Vorlage). M. Fairweather und J. S. Black, The first book of Maccabees, Cambridge 1897. A. W. Streane, Age of the Maccabees, London 1898. Fairweather, in Haſtings' Dictionary of the Bible III 1900, 187—196. Kautzſch, in: Kautzſch, Apokryphen und Pſeudepigraphen I 1900 S. 24—81. Willrich, Judaica, 1900 S. 51—85. Nieſe, Kritik der beiden Makkabäerbücher (Hermes XXXV 1900 S. 268—307, 453—527). A. J. Grieve, Saramel-Asaramel (Exp. T. 1900 XI 564). A. R. Kennedy, Saramel-Asaramel (ebenda 523—526). R. Kraetzſchmar, The original name of the first Book of Macc. (ebenda XII 93—95). Abr. Schweizer, Unterſuchungen über die Reſte eines hebr. Textes zum 1. Makk., Berlin 1901. P. Vetter, Ein hebr. Text zum 1. Makk. (ThQS 1901 LXXXIII 600—605).

H. Winckler, Die Makkabäer und Sparta (Altorient. Forschungen 2. R. Bd 3, 565–569) 1901. Th. Nöldeke, in: LCB 1901 Nr. 13 (30. März). E. Nestle, in ThLZ 1901 Sp. 605. Israel Lévi, in Revue des études juives XLIII 1901, 215—221. Torrey, in Encycl. Biblica III 1902 col. 2857—2886 A. „Maccabees, books". André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903. J. Böhmer, Sarbeth-Sabanaiel (Stud. u. Kritik. 1903 LXXVI 332—338). W. Fairweather, 1. and 2. Book of Maccabees (Temple Bible), London 1903. Ch. Torrey, Schweizers „Remains" of a hebrew text of 1. Macc. (Journ. of Bibl. Literature 1903 XXII 51—59). Barton und Abrahams, Books of Macc. (Jewish Enc. 1904). D. M. Sluys, De Macc. libri I et II, Amsterdam 1904. G. Hölscher, Die Quellen des Josephus vom Exil bis zum jüdischen Kriege, 1904 S. 4—10. J. Wellhausen, Über den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs im Verhältnis zum ersten (Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1905, 117—163. J. Böhmer, Sarbeth Sabanaiel (Exp. T. 1905 XVI 191 f.) H. J. Elhorst, De 2 boeken d. Makk. en de voorgeschiedenis van d. joodschen vrijheidskrijg (Teylers Theol. Tijdschr. 1905 III 307—337); auch deutsch in: Vierteljahrschrift zur Bibelkunde Jahrg. II Heft 4, 1905, 367—394. J. Horovitz, Das äthiopische Makkabäerbuch (Zeitschr. f. Assyriol. XIX 1905/06, 194—233). W. Bousset, Die Religion des Judentums, 1906² S. 17—18. Bertholet, in: Budde, Geschichte der althebräischen Literatur, 1906 S. 335 ff. J. Knabenbauer, Commentarius in duos libros Machab. (Cursus Script. Sacr.) Paris 1907. W. Fairweather, The 1. Book of the Macc. (Intern. Journal of Apocrypha 1907 Jan.). Ders., Was 1. Macc. written by a Sadducee (ebenda, Oft.). E. Nestle, Miszellen: 1. Mat 1, 24 (ZatW 1907 XXVII 116 f.). Beurlier, in: Vigouroux, Dictionnaire de la Bible III 1908 col. 488—497. A. Schulte, Der hebräische Titel des 1. Makkabäerbuchs (Bibl. Z. 1909 VII 3—4). E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III⁴ 1909 S. 192—200. P. Fiebig, in: „Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 535 f.

Zu מְעִיר Na. 2, 2 vgl. K. Marti, Dodekapropheton 1904. — Hölscher (a. a. O.) gibt eine eingehende Begründung der These Destinons, daß 1. Mak 13, 31—16, 24 ein nachträglicher Anhang zum Buche ist, vielleicht aus der „Chronik Hyrkans" geschöpft. Das würde eine etwas frühere Ansetzung der Abfassungszeit des 1. Makkabäerbuchs (nach 143 v. Chr.) möglich machen. Gegen Destinon richtet sich Niese (Hermes XXXV 1900, 510—513). — Das Interesse des Verfassers am Makkabäerhause zeigt sich in 1. Mat 2, 65; 5, 55—62; 13, 2—6; 14, 26. — Niese (a. a. O.) bemüht sich, dem 2. Makkabäerbuche größeren geschichtlichen Wert als dem 1. zuzusprechen. Diese Umkehrung der üblichen Beurteilung ist kaum richtig, doch wird vor einseitiger Überschätzung der Darstellung des 1. Makkabäerbuches zu warnen sein. Bemerkt sei, daß wir eine dritte selbständige Darstellung des Makkabäeraufstandes in Josephus, bell. jud. I 1,1—2, 4 besitzen, welche, wie die ganze Einleitung des Bellum I 1—II 7, aus Nikolaus von Damaskus zu stammen scheint.

10. Das zweite Makkabäerbuch.

Literatur: Büchler, Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Ägypten in II. Mak 1, 11—2, 18 (Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judent. 41. Jahrg. 1897 S. 481 bis 500, 529—554). W. H. Kosters, Strekking der brieven in 2. Makk. 1, 1—2, 18 (Theol. Tijdschr. XXXII 1898, 68—76). Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Literatur, 1899 S. 277—318. B. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher (Hermes XXXV 1900 S. 268—307, 453—527). Ch. Torrey, Die Briefe 2. Mak 1, 1—2, 18 (ZatW XX 1900, 225—242). Kamphausen, in: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 1900, 81—119. L. Abrahams, Niese on the two books of the Maccabees (Jewish Quarterly Review XIII 1901, 508—519). Israel Lévi, Sur les deux premiers livres des Maccabées (Revue des études juives XLIII 1901, 215—230). E. Schürer, Zu 2. Mak 6, 7 (ZntW II 1901, 84—92). Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie (SWA phil.-hist. Kl. Bd CXLIII 1901 S. 24—37). H. Winckler, Altorientalische Forschungen, 3. Reihe Bd I Heft 2, 1902, 97—134. Mercati, in Revue biblique 1902, 203—211. Bevan, The house of Seleucus II 1902 S. 299. André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903, 86—115. W. Fairweather, 1. and 2. book of Maccabees (Temple Bible), London 1903. Barton und Abrahams, Book of Macc. (Jewish Encycl. 1904). H. Herkenne, Die Briefe zu Beginn des 2. Makkabäerbuchs (1, 1—2, 18) (Biblische Studien, herausg. von O. Bardenhewer) 1904. R. Laqueur, Kritische Untersuchungen zum 2. Makkabäerbuch, Straßburg 1904. D. M. Sluys, De Maccabaeorum libris I et II quaestiones, Amstelodami 1904. H. J. Elhorst, De to Boeken d. Makk. en de voorgeschiedenis van d. joodsch en vrijheidskrijg (Teylers Theol. Tijdschr. III 1905, 307—337), auch deutsch in: Vierteljahrschrift für Bibelkunde, Jahrgang II Heft 4, 1905 S. 367—394. E. Nestle, Miszellen: Die himmlischen Reiter im 2. Mak (ZatW XXV 1905, 203 f.). J. Wellhausen, Über den geschichtlichen Wert des 2. Makkabäerbuches im Verhältnis zum ersten (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1905, 117—163). Schlatter, Geschichte Israels, 1906² S. 92 ff. W. Bousset, Die Religion des Judentums, 1906² S. 35—36. J. Knabenbauer, Commentarius in duos libros Machabaeorum (Cursus Scripturae Sacrae). Paris 1907. E. Schürer.

Geschichte des jüdischen Volkes III⁴ 1909 S. 482—489. P. Fiebig, in: „Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 536. L. Schade, Zu 2. Mak 1, 19 (Biblische Zeitschrift VIII 3. Heft), 1910.

Über das Buch des Jason von Kyrene, aus dem das 2. Makkabäerbuch von Kap. 3 an exzerpiert sein will, gehen die Urteile der Kritiker sehr auseinander. Mit dem Jason von Kyrene, der seinen Namen am Tempel Tutmes' III. in Ägypten eingeschrieben hat (vgl. Sayce, Revue des études grecques VII 1894 p. 297), hat der unsrige gewiß nichts zu tun. Das 2. Makkabäerbuch in der vorliegenden Gestalt ist schwerlich älter als die römische Zeit, doch ist die Datierung nach 70 n. Chr. (Willrich) schwerlich richtig. Nach Niese soll das Buch im Jahre 125 v. Chr. geschrieben sein, Jason aber noch zu Lebzeiten des Judas Makkabäus sein Werk verfaßt haben. Gegen Nieses frühe Datierung dürften vor allem die religiösen Anschauungen des Verfassers sprechen. Wieviel übrigens dem Jason, wieviel dem Epitomator angehört, ist im einzelnen nicht ausgemacht. — Die zwei Briefe, welche an die Spitze des Buches (1, 1—2, 18) gestellt sind, stehen mit dem übrigen Buche in keinem inneren Zusammenhang; es sind Briefe der palästinischen Juden an die ägyptischen, durch welche letztere zur Feier des Tempelweihfestes aufgefordert werden. Vermutlich sind sie erst nachträglich dem Buche beigefügt worden.

11. Das dritte Makkabäerbuch.

Literatur: Abrahams, The third book of the Maccabees (Jewish Quarterly Review IX 1897, 39—58). Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden, 1899, 172—212. Fairweather, in: Hastings' Dictionary of the Bible III 1900, 192 f. Kautzsch, in: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 1900, 119—135. Torrey, in Encycl. Biblica III 1902, 2879 ff. André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903, 115—132. H. Willrich, Der historische Kern des 3. Makkabäerbuches (Hermes XXXIX 1904, 244—258). W. Bousset, Die Religion des Judentums, 1906² S. 34. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III⁴ 1909 S. 489—492. P. Fiebig, in: „Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 536—537.

Willrich hält Ereignisse des Jahres 88/87 v. Chr. (vgl. Jordanis ed. Mommsen c. 81) für den historischen Kern der Legende. Gegen die Datierung des Buches in Caligulas Zeit scheint zu sprechen, daß der Verfasser den Ptolemäus nicht mit dem Anspruch göttlicher Verehrung auftreten läßt, was gerade bei Caligula den Juden besonderen Anstoß gab (vgl. Schürer a. a. O. S. 491).

12. Jesus Sirach.

Literatur: a) Erste Ausgaben der hebräischen Fragmente: Si 39, 15—40, 7: S. Schechter, A fragment of the original text of Ecclesiasticus (Exp. T. 1896 July, 1—15). Si 40, 9—49, 11: A. E. Cowley und A. Neubauer, The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus, Oxford 1897. (Dazu R. Smend, Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach in: AGG phil.-hist. Kl. NF Bd II Nr. 2, 1897.) Si 30, 11—31, 11; 32, 1—33, 2; 35, 9—36, 18; 37, 27—38, 26; 49, 12—51, 30; sowie Si 3, 6—7, 26; 12, 2—16, 26: S. Schechter und C. Taylor, The wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus. From Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah collection, Cambridge 1899. S. Schechter, Genizah specimens: Ecclesiasticus (Jewish Quarterly Review X 1898, 197—206). (Dazu A. Cowley, Notes on the Cambridge texts of Ben Sira, Jewish Quarterly Review XII 1900, 109—111). Si 31, 12—31; 36, 22—37, 26: G. Margoliouth, The original hebrew of Ecclestiacus XXXI 12—31 and XXXVI 22—XXXVII 26 (Jewish Quarterly Review XII 1900, 1—33). Si 7, 29—12, 1: Adler, Some missing chapters of Ben Sira (Jewish Quarterly Review XII 1900, 466—480). Aus Si 4—5 und 25—36: S. Schechter, A further fragment of Ben Sira (Jewish Quarterly Review XII 1900, 456—465). Si 36, 29—38, 1 und aus 6—7: Israel Lévi, Fragments de deux nouveaux manuscripts hébreux de l'Ecclésiastique (Revue des études juives XL 1900, 1—30). Aus Si 18—28: M. Gaster, A new fragment of Ben Sira (Jewish Quarterly Review XII 1900, 688—702).

b) Gesamtausgaben der hebräischen Fragmente: Facsimiles of the fragments hitherto recovered of the book of Ecclesiaticus in Hebrew, Oxford-Cambridge University Press 1901. Israel Lévi, L'ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité traduit et commenté. Première partie, Paris 1898; deuxième partie, Paris 1901 (= Bibliothèque de l'école des hautes études: Sciences religieuses, vol. X fasc. 1—2). N. Peters, Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen Noten versehen, 1902. H. Strack, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs, der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch. 1903. Israel Lévi, The hebrew text of the book of Ecclesiasticus edited, with brief notes and a selected glossary. Leiden 1904. (Semit. St. Series, edit. by R. J. H. Gottheil and M. Jastrow jr., Nr. 3). N. Peters, Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice, secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus, addita versione latina cum glossario

hebraico-latino ed. 1905. R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch herausgegeben. Mit einem hebräischen Glossar. 1906.

c) Sonstige Literatur seit Auffindung der hebräischen Fragmente: D. S. Margoliouth, Observations (Exp. T. 1896 August, 140—151). Collotype facsimiles of the Oxford fragments of Ecclesiasticus, Oxford 1897. J. Touzard, L'original hébreu de l'ecclésiastique (Revue biblique VI 1897, 271—282. 547—573; VII 1898, 33—58; IX 1900, 45—62. H. Herkenne, De veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII, Lipsiae 1897. J. Halévy, Revue sémitique V 1897, 148—165. 193—255; VII 1899, 214—250; VIII 1900, 78—88. W. Bacher, The hebrew text of Ecclesiasticus (Jewish Quarterly Review IX 1897, 543—562). T. Smith, The hebrew Ecclesiasticus (Biblical World 1897, 58—63). R. Smend, ThLZ 1897, 161—166. 265—268. H. W. Hogg, Ecclesiasticus in Hebrew (Exp. T. 1897, 262—266). Derſ., The hebrew Ecclesiasticus (The American Journal of Theology I 1897, 777—786). J. Lévi, La sagesse de Jésus fils de Sira (Revue des études juives XXXIV 1897, 1—50. 294—296). G. Buchanan-Gray, A note on the text and interpretation of eccles. 41, 19 (Jewish Quarterly Review IX 1897, 567—572). D. H. Müller, Gloſſe zu Eccleſiaſticus (Wiener Zeitſchrift für Kunde des Morgenlandes XI 1897, 103—105). J. R. Zenner, eccl. 38, 24—39, 10 (ZkTh XXI 1897, 567). E. Neſtle, Zum Prolog des Eccleſiaſtikus (ZatW XVII 1897, 123 f.) Th. Nöldeke (in Exp. T. 1897, 347—364). Mayer-Lambert (in Journal asiatique IX 1897, 344—350). F. Perles, Notes critiques sur le texte de l'ecclésiastique (Revue des études juives XXXV 1897; XXXVI 1898), ſeparat Paris 1897. Derſ. (in Wiener Zeitſchr. für die Kunde des Morgenlandes, 1897, 95—103). Cowley-Neubauer (in Jewish Quarterly Review IX 1897, 563; X 1898, 156—158). S. Fraenkel, in: Monatsſchrift für Geſchichte und Wiſſenſchaft des Judentums XLII 1897, 380—384. A. Schlatter, Das neu gefundene hebräiſche Stück des Sirach. Der Gloſſator des griechiſchen Sirach und ſeine Stellung in der jüdiſchen Theologie (Beitr. zur Förderung chriſtlicher Theologie I 5, 6) 1897. G. Wohlenberg, Jeſus Sirach und die ſoziale Frage (NkZ VIII 1897, 329—348). S. Blau und J. Lévi, Quelques notes sur Jésus ben Sirach (Revue des études juives XXXV 1898, 19—47). M. Herz, The hebrew Ecclesiasticus (Jewish Quarterly Review X 1898, 719—724). E. Kautzſch, Die neugefundenen hebräiſchen Fragmente des Sirachbuches (Studien und Kritiken 1898, 185—199). H. Strack, Neue Literatur über das Buch Jeſus Sirach (ThLB 1898 Nr. 8). A. Merx, Sirach (in: Proteſtantiſche Monatshefte II 1898, 13—16). C. Taylor, Studies in Ben Sira (Jewish Quarterly Review X 1898, 470—488). S. Krauß, Notes on Sirach (ebenda 150—158). S. Landauer, Bemerkungen zu dem hebräiſchen Fragment des Sirach (Zeitſchrift für Aſſyriologie XII 1898, 393—398). N. Peters, Etymol. Rätſel in Ekkleſ. 6, 22 (23) (ThQS LXXX 1898, 94—98). H. W. Hogg, The hebrew Ecclesiasticus (Exp. T. 1898, 262—267). N. Peters, Die ſahidiſch-koptiſche Überſetzung des B. Eccleſiaſticus, 1898. D. Kaufmann, Si 50, 5—8. (Jewish Quarterly Review X 1898, 727—728). W. Bacher, Four quotations from the hebrew Ben Sira (ebenda XI 1899, 344). A. Bertholet, Les merveilles de l'Egypte et les savants (Journal des savants 1899 Mai). Bickell, Der hebräiſche Sirachtext, eine Rücküberſetzung (Wiener Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes XIII 1899, 251—256). Jan Fruytiers, Ecclesiasticus . . . . , op nieuw uitgeg. door D. F. Scheurleer 1899. H. Grimme, Strophenartige Abſchnitte im Eccleſiaſticus (Oriental. Literaturzeitung II 1899, 213—217). J. Halévy, Le nouveau fragment hébreu de l'ecclésiastique, Paris 1899. E. König, Die Originalität des neulich entdeckten hebräiſchen Sirachtextes, Tübingen 1899. Derſ., Zur neuſten Sirachliteratur (Theol. Rundſchau 3, 1899, 1—9). R. Smend, ThLZ 1899, 505—509. Schloegl, Das Alphabet des Siraciden Eccl. 51, 13—29 (ZdmG LIII 1899, 669—682). L. Méchineau, Le texte hébreu de l'ecclésiastique et l'exégèse (Etudes publ. par d. pères de la comp. de Jésus 1899, Apr. 170—197). D. S. Margoliouth, The origin of the „Original hebrew" of Ecclesiasticus, London 1899. Derſ., The hebrew Ecclesiasticus (Exp. T. X 1899, 528). Jſrael Lévi, Les nouveaux fragments hébreux de l'ecclésiastique de Jésus fils de Sira (Revue des études juives XXXIX 1899, 1—15. 177—190). J. Abrahams, Schechter and Taylor's Wisdom of Ben Sira (Jewish Quarterly Review XII 1900, 171 ff.) Derſ., Is the external evidence really against the Cairene Ecclesiasticus (Exp. T. XI 1900, 142—143). W. Bacher, An hypothesis about the hebrew fragments of Sirach (Jewish Quarterly Review XII 1900, 92—108). S. Schechter (ebenda 266—272). W. Bacher, Notes on the Cambridge fragments (ebenda 272—290). Derſ., Zwei Bemerkungen: 1. Die perſiſchen Randnoten zum hebräiſchen Sirach (ZatW XX 1900, 308 f.) Derſ., The Sefer Ha-Galuy of Saadya (Exp. T. XI 1900, 454—458). Derſ., The date of the Talmud (ebenda 520 f.) Derſ., Professor Margoliouth and the Sefer Ha-Galuy (ebenda 563). W. Bacher und Jſrael Lévi, Notes sur les nouveaux fragments de Ben Sira (Revue des études juives XL 1900, 253—257). F. Buhl, Den hebraiske tekst til Sirachs bog (Teol. Tidskrift 1900, 273—311). H. P. Chajes, Notes critiques sur le texte hébreu de l'ecclésiastique (Revue des études juives XL 1900, 31—36). T. K. Cheyne, Note on Si 50, 9 (Jewish Quarterly Review XII 1900, 554). A. Cowley, Herkenne's Old Latin Version of Ecclesiasticus (ebenda 168 ff.). M. Hubert Grimme, Mètres et strophes dans les fragments etc. (Revue biblique IX 1900, 400—413; X 1901, 55—65. 260—267. 423—435). J. Halévy, L'originalité des fragments hébreux de l'ecclésiastique (Revue sémitique VIII 1900, 78—88). M. Th. Houtsma, Den Hebreuwsche Sirach-tekst (Theol. Tijdschrift XXXIV 1900, 329—354). Taylor, in Journal of Theol. Studies 1900, 571—583. Tylor, in Jewish Quarterly

Review XII 1900, 555—562. E. König, Der Streit um den neulich entdeckten hebräiſchen Sirachtext (NkZ XI 1900, 60—67). Derſ., Is the external evidence really against the Cairene Ecclesiasticus? (Exp. T. XI 1900, 139—140). Derſ., The Origin of the new hebrew fragments of Ecclesiasticus (ebenda 170—176). Derſ., The external evidence is not against the Cairene Ecclesiasticus (ebenda 234—235). D. S. Margoliouth, The external evidence against the Cairene Ecclesiasticus (Exp. T. XI 1900, 192 f.). Derſ., The date of the Talmud and the Cairene Ecclesiasticus (ebenda 427—429). Derſ., The Sefer Ha-Galuy (ebenda 521 f.). L. Méchineau, Fragments hébreux de l'ecclésiastique (Etudes publ. par d. pères de la comp. de Jésus, 1900, 693—698). W. Max Müller, Zum Sirachproblem (Orient. Lit. Zeit. III 1900, 209—211). E. Neſtle, Eccles. 12, 10. 11 (Exp. T. XI 1900, 143). Derſ., Vas, plur. vases (Archiv für lat. Lexikogr. XI 1900, 501 f.). Th. Nöldeke, Bemerkungen zum hebräiſchen Ben Sira (ZatW XX 1900, 81—94). M. Noordtzij, Verscheidenheden IV: De hebreuwsche tekst van de Spreuken van Jesus den zoon van Sirach (Tijdschr. v. Geref. Theol. 231—237). N. Peters, Zur Strophik des Ekkleſ. (ThQS LXXXII 1900, 180—193). V. Ryſſel, Die neuen hebr. Fragmente des Buches Jeſus Sirach (St. Kr. LXXIII 1900, 363—403. 505—541; LXXIV 1901, 75—109. 269—294. 547—592; LXXV 1902, 205—261. 347—420). Derſ., Die Sprüche Jeſus, des Sohnes Sirachs (in E. Kautzſch, Die Apokryphen und Pſeudepigr. 1900, S. 230—475). S. Schechter, Is the external evidence really against the Cairene Ecclesiasticus (Exp. T. XI 1900, 140—142). Derſ., The hebrew Sirach (ebenda 382 f., 522 f.). Derſ., The British Museum fragments (Jewish Quarterly Review XII 1900, 266—272). J. A. Selbie, The Sirach Controversy (Exp. T. XI 1900, 127 f., 263 f., 350—352, 446 f., 494, 550 f.). S. Strauch, Sprachl. Studien zu den hebr. Sirachfragmenten (Inaug.-Diſſ. Zürich 1900). C. Taylor, The wisdom of Ben Sira (Exp. T. XI 1900, 423). Derſ., Note on the wisdom of Ben Sira (Journal of Theol. Stud. I 1900, 571—583). J. Touzard,, Les nouveaux fragments hébreux de l'ecclésiastique (Revue biblique IX 1900, 45—62. 525—563), auch Paris 1901. Th. Tyler, Ecclesiasticus: The retranslation hypothesis (Jewish Quarterly Review XII 1900, 555—562). R. D. Wilson, Ecclesiasticus (Presbyterian and Reformed Review XI 1900, 480—506). J. K. Zenner, Eccl. 34, 24 (ZkTh XXIV 1900, 387). Siegm. Fraenkel, Zu Ben Sira (ZatW XXI 1901, 191—192). H. Herkenne, Die Textüberlieferung des Buches Sirach (Bibl. Studien, herausg. von O. Bardenhewer VI 1) 1901. S. Krauß, Ein Zitat aus Sirach (ZHVV V 64). Isr. Lévi, Notes sur les ch. 7, 29—12, 1 du Ben Sira, édités par Elkan M. Adler (Jewish Quarterly Review XIII 1901, 1—17). D. S. Margoliouth, The Cairene Ecclesiasticus (Exp. T. XII 1901, 45 f.) Derſ., The date of the Talmud (ebenda 95 f.) Max L. Margolis, A passage in Ecclesiasticus (ZatW XXI 1901, 271—272). V. Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jeſus Sirach, 1901. E. Neſtle, Animaequitardare (Archiv f. lat. Lexikographie XII 1901, 331 f.). Joſeph Offord, A new hebrew manuscript of Ecclesiasticus (Biblia 14 Nr. 3) 1901. N. Schloegl, Eccl. 39, 12—49, 16 ope artis criticae et metricae in formam originalem redactus, Wien 1901. F. R. Tennant, The teaching of Ecclesiasticus and wisdom on the introduction of sin and death (Journ. of Theol. Stud. III 1901, 207—223). C. H. Toy, in Encycl. Biblica II 1901, 1164—1179 A. „Ecclesiasticus". J. Knabenbauer, Commentarius in Ecclesiasticum cum appendice: textus Ecclesiastici hebraeus descriptus secundum fragmenta nuper reperta cum notis et versione literali Latina (Cursus Scripturae Sacrae, Comment. in V. T. II 6) Paris 1902. Derſ., Einiges über die neuentdeckten Stücke des Ben Sira (Stimmen aus Maria Laach LXII 1902, 526—539). Ginsburger, Note sur l'eccl. 49, 14 (Revue des études juives XLII 1902, 267 f.) Isr. Lévi, Note sur l'eccl. 49, 14 (ebenda 269). D. S. Margoliouth, Three notes on Ecclesiasticus (Exp. T. XIII 1902, 331—332). L. A. Rosenthal, Zerſtreute Bemerkungen zum hebräiſchen Sirach (Magazin für Geſch. und Wiſſ. des Judentums, 1902). E. Neſtle, in Haſtings' Dictionary of the Bible IV 1902, 539—551, A. „Sirach". Israel Lévi, Quelques citations de l'ecclésiastique (Revue des études juives XLIV 1903, 291—294). J. A. H. Hart, Two notes on Enoch in Sir. 44, 16 (Journal of Theol. Studies IV 1903, 589—591). C. H. Toy, in Encycl. Biblica IV 1903 col. 4645 ff. A. „Sirach". André, Les apocryphes de l'Ancien Testament 1903, 271—310. P. Joüon, Hat Ben Sira 49, 9 Ezechiel als Verfaſſer des Buches Job genannt? Si 44, 1—15 (ZkTh XXVII [1903] 3). F. Mari, L'originale ebraico dell'Ecclesiastico recent. scoperto (Studi religiosi III 63—82. 170—182) 1903. J. Landau, Zu Eccl. 7, 18 (Orient. Lit.-Ztg. VI 1903, 89). J. G. Matthes, Jeſus Sirach (Stem. u. d. vrije Gem. 1903, 37—63). E. Neſtle, Mißellen: Jeſus Sirach, Neffe oder Enkel des Amos Sirach (ZatW XXIII 1903, 128—130). V. Ryſſel, Die Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jeſus Sirachs (Stud. u. Krit. LXXVI 1903, 226—247). N. Schmid Ecclesiasticus (Temple Bible) London 1903. Peters, in Bibliſche Zeitſchrift 1903 S. 47—54. 129—150. C. Taylor, Wisdom of Ben Sira (Jewish Quarterly Review XV 1903, 440—474. 604—626). X., Studi del Peters e del Knabenbauer sui frammenti ebraic. dell'Eccl. (Civ. Cattol. 18, 9), 1903. J. Abrahams, Note to JQR 16, 392 (Jewish Quarterly Review XVI 1904, 602). V. Ryſſel, in: Verhandlungen des XIII. internationalen Orientaliſten-Kongreſſes zu Hamburg 1902, Leiden 1904, S. 248—253. A. Deißmann und E. Schürer, Zur Chronologie des griechiſchen Sirachbuches (ThLZ 29 [1904] Nr. 20, 558 f.). J. K. Gaſſer, Das althebr. Sirachbuch und die Sprüche Ben Sira (Inaug.-Diſſ. Zürich), 1904. Derſ., Die Bedeutung der Sprüche Jeſu Ben Sira für die Datierung des althebräiſchen Spruchbuches (Beitr. z. Förderung chriſtlicher Theologie VIII 2—3), 1904. M. Friedländer, Griechiſche Philoſophie

im AT 1904 S. 163—181. H. Müller, Zur Datierung der griechischen Übersetzung des Buches Ecclesiasticus (Germania, 1904 Beil. Nr. 33). S. Margoliouth, Destruction of the Original of Eccles. (Exp. T. XVI 1905, 26—30). W. Bacher, Destruction of the Original of Eccles. (ebenda 236). A. Grootaert, Eccl. 49, 1—24 een Koorlied (Studiën 64, 485—500). Derſ., L'ecclésiastique est-il antérieur à l'ecclésiaste? (Revue Biblique, N. S. II [1905] 67—73). A. Janſen, Het Boek Ecclesiasticus vertaald en met anteekeningen voorzien (Bibl. s. V. T. V 4) s'Hertogenbosch 1905. J. C. Matthes, Das Buch Sirach und Koheleth in ihrem gegenſeitigen Verhältnis (Vierteljahrſchr. f. Bibelkunde II 3 [1905], 258—263). Jſr. Lévi, in The Jewish Encyclopedia XI 1905, 388—397. S. Schechter, Destruction of the Original of Eccles. (Exp. T. XVI 1905, 185 f.) C. Taylor, The Alphabet of Ben Sira (Jewish Quarterly Review XVII 1905, 238 f.). L. Ginzberg, Randglossen zum hebräiſchen Ben Sira (Orient. Studien f. Nöldeke, 1906, 609 ff.) A. Janſen, Einige textkrit. und exeget. Bemerkungen zum Buche Eccleſiaſt. (Bibl. Z. IV 20—24). W. Müller, das Buch Sirach, aus der Vulgata überſ. und mit Anm. verſ., Regensburg 1906. E. Neſtle, Ein unbekanntes Schriftzitat (ThLZ 1906 Sp. 187). E. Porges, Bisher unbek. Ausgabe von Ben Sira (ZHB X 159 f.). J. W. Rothſtein, Ein Specimen criticum zum hebr. Text des Sirachbuches (Orient. Studien f. Nöldeke, 1906, 583 f.). Derſ., Die Weisheit des Jeſus Sirach, erklärt (mit Unterſt. der königl. Geſ. der Wiſſ. zu Göttingen) 1906. C. Taylor, The Alphabet of Ben Sira (Journal of Philology XXX 1906, 95—132). H. P. Chajes, Über die Unechtheit der Kapitel 11, 14, 16, 30, 31 des hebräiſchen Sirach (Hakedem 1, 109—115) (hebr.) 1907. R. Smend, Griechiſch-ſyriſch-hebräiſcher Index zur Weisheit des Jeſus Sirach, 1907. A. Eberharter, Textkrit. Bemerkungen zum Eccleſiaſticus (Bibl. Z. V 1907, 22—26). J. H. A. Hart, The Prologue to Ecclesiasticus (Jewish Quarterly Review XIX 1907, 284—297). D. S. Margoliouth, Eccles. in Arabic Literature (Exp. T. XVIII 1907, 476 f.). G. Margoliouth, Some Remarks on the Son of Sirach (International Journal of Apocrypha 1907 Oct.). Israel Lévi, Les deux alphabets (Revue des études juives LIII 1907, 62—66). L. Ginzberg, in The Jewish Encyclopedia II 678—681. Schwab, Version espagnole des alphabets de Ben Sira (Revue des études juives LIV 1907, 107—112). R. G. Moulton, The personality of the Son of Sirach (International Journal of Apocrypha 1907, Jan.) F. Perles, Ein überſehenes Verbum im hebr. Sirach (Hakedem 1, 74) (hebr.). R. Smend, Nachträgliches zur Textüberlieferung des ſyriſchen Sirach (ZatW XXVII 1907, 271—275). Fuchs, Textkritiſche Unterſuchungen zum hebr. Eccleſiaſticus (Bibl. Studien, herausg. v. O. Bardenhewer XII 5) 1907. A. Eberharter, Exegetiſche Bemerkungen zu Eccleſ. 16, 1—5 (Kathol. 88 [1908] 386—389). Derſ., ThQS 1908 S. 1—7. Derſ., Zu Eccleſ. 16, 14 (Bibl. Z. 6 [1908] 155—163). N. Herz, Doublets in the hebrew „Ben Sira" (Exp. T. XIX [1908] 189 f.). A. Marmorſtein, Jeſ. Sir. 51, 12 ff. (ZatW 29 [1909] 287—293). N. Peters, Die Samaritaner in Si 50, 25 f. (Theol. u. Glaube 1, 378) 1909. P. Fiebig, in „Religion in Geſchichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 541—542. E. Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes III⁴ 1909 S. 212—228.

In den Jahren 1896—1900 wurde eine größere Zahl von Fragmenten des bis dahin als verloren geltenden hebräiſchen Sirach gefunden, die ſämtlich aus der „Geniſa" der alten Synagoge in Kairo ſtammten. Durch dieſe Funde beſitzen wir jetzt faſt zwei Drittel des hebräiſchen Urtextes (Kap. 3_6—7_{29}, 12_{-6}—16_{6}, 30_{11}—33_3, 35_9—38_{27}, 49_{15}—51_{30}). Die Handſchriften werden in das 11. oder 12. Jahrhundert geſetzt. Die anfangs von einigen Forſchern gegen die Urſprünglichkeit des hebräiſchen Textes erhobenen Einwände haben ſich als nicht ſtichhaltig erwieſen. Die Funde beſtätigen, was bereits durch Hieronymus und die rabbiniſchen Schriften bekannt war, daß das Buch Sirach im rabbiniſchen Judentum beliebt geweſen iſt (Zitate zuerſt im 10. Jahrhundert bei Saadja). Mit den rabbiniſchen Zitaten aus unſerm Sirach iſt nicht zu verwechſeln das ſpäte „Alphabet des Ben Sira" (22 aramäiſche Sprüche mit erläuternden hebräiſchen Betrachtungen und Geſchichten), ebenſowenig wie ein anderes „Alphabet des Ben Sira", eine Sammlung von 22 hebräiſchen Sprüchen mit einem Roman von Ben Sira (ſ. Schürer, Geſch. des jüd. Volkes III⁴ 1909 S. 219). — In Si 50, 27 nennt ſich der Verfaſſer (nach den meiſten griechiſchen Handſchriften, darunter Vat. Sin. Alex.) Ἰησοῦς υἱὸς Σιρὰχ Ἐλεαζὰρ ὁ Ἱεροσολυμίτης [Sin. ὁ ἱερεὺς ὁ Σολομίτης iſt Textverderbnis); ed. Aldina und cod. 68: Ἐλεαζάρου (ebenſo Syrohexapl. u. Aethiop.); codd. 23. 253 Ἐλεάζαρος; in codd. 70. 248 und Vulgata fehlt der Name Eleaſar. Seine Urſprünglichkeit beſtätigt der hebräiſche Text, wo es heißt: שמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא. (שמעון בן wird irrtümlich ſein; im übrigen dürfte der hebräiſche Text das Richtige bieten).

13. Die Weisheit Salomonis.

Literatur: Thielmann, Die lateiniſche Überſetzung des Buches der Weisheit (Archiv für lateiniſche Lexikographie und Grammatik Bd VIII 1893 S. 235—277). Anecdota Oxoniensia Semitic Series vol. I part. IX 1896 S. 21—28. J. K. Zenner, Der erſte Teil des Buches der Weisheit (ZfTh XXII 1898, 417—431). M. Conway, The wisdom of Salomon (The Open Court 1899, 21—28). Thielmann, SMA, philoſ.-philol. und hiſtor. Kl. 1899 Bd II

S. 207—214, 229. K. Siegfried, in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 1900 S. 476—507. E. Nestle, Sap. Sal. 2, 8. 9. (ZatW 1901 XXI 334—336). W. Spiegelberg, Bemerkungen zum Text der Sap. Salom. ed. Lagarde (Sphynx 1901 V. Heft 2). Tennant, The teaching of Ecclesiasticus and wisdom on the introduction of sin and death (Journal of Theological Studies 1901 S. 207—223). J. Blachère, Commentaire de S. Augustin sur un verset du livre de la Sagesse IV 11 (Revue Aug. 1902, Aug.-Sept.) Feldmann, Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Übersetzung, 1902. Jos. Holtzmann, Die Peschitta zum Buche der Weisheit, 1903. K. Siegfried, in Hastings' Dictionary of the Bible IV 1902, 928—931 A. „Wisdom, book of". André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, 1903, 310—328. Lincke, Samaria und seine Propheten, 1903 S. 119—144. E. Nestle, Miszellen: Luther über das Buch der Weisheit (ZatW 1903 XXIII 130—132). W. B. Stevenson, Wisdom and the jewish apocryphal writings (Temple Bible) London 1903. C. H. Toy, in Encycl. Biblica IV 1903, 5336—5349, A. „Wisdom, book". W. Weber, Die Composition der Weisheit Salomos (ZwTh XXXXVII 1904, 145—169). M. Friedländer, Griechische Philosophie im AT, 1904 S. 182—208. J. C. Matthes, De israel. Wijzen: Het boek d. Wijsh. (St. V. G. 1905 XXIII 33—46. 55—69). J. Skinner, The cosmopolitic aspect of the hebrew Wisdom (Jewish Quarterly Review 1905 XVII 240—262). H. St. J. Thackeray, Rhythm in the book of Wisdom (Journal of Theol. Studies VI 1905, 232—237). W. Weber, Die Unsterblichkeit in der Weisheit Salomos (ZwTh 1905 XLVIII NF XIII 409—444). W. Bousset, Die Religion des Judentums 1906² S. 34 f. N. W. Glubokovskij, Die Lehren des Paulus und das Buch der Weisheit Salomos von Ursprung und Charakter des Heidentums. (Hrist. Ctenie, Petersburg 1907, LXXXV 149—172. 445—465). M. J. Lagrange, Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières (Revue Biblique N. S. IV 1907, 85—104). P. Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit (Alttest. Abh., herausg. von Nikel I 4), Münster, 1908. L. Mariès, Remarques sur la forme poétique du livre de la Sagesse 1, 1—9, 17 (Revue Biblique V 1908 S. 251—257). Porter, The pre-existence of the soul in the book of wisdom and in the rabbinical writings (Old Testament and semitic studies in memory of W. R. Harper, vol. I. Chicago 1908 S. 205—269), auch in American Journal of Theology 1908 S. 53—115. J. A. Gregg, The Wisdom of Salomon, Cambridge 1909. P. Fiebig, in „Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 542 f. E. Feldmann, Zur Einheit des Buchs der Weisheit (Bibl. Zeitschr. 1909 VII 140—150). Ders., Die literarische Art von Weisheit, Kap. 10—19 (Theol. und Glaube 1909 I 178—184). E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III⁴, 1909 S. 505—512. W. Weber, Die Seelenlehre in der Weisheit Salomos (ZwTh 1909 LI 4, 314—331). M. Wiesmann, Der zweite Teil des Buches der Weisheit (ZkTh 1911 XXXV Heft 3). W. Weber, Heimat und Zeitalter des eschatologischen Buches der Weisheit Salomos (ZwTh 1911 LIII NF XVIII Heft 4). P. Heinisch, Sap. Sal. 8, 19—20 (Bibl. Zeitschr. IX 2. Heft 1911).

S. 648 Z. 54 streiche in vor dem ersten. **G. Hölscher.**

Apokryphen des NT.s, s. A. I 653—670. — Ausgaben und Literatur (seit 1894): E. Nestle, Novi Testamenti supplementum, Lips. 1896; E. Preuschen, Antilegomena², Gießen 1905. Apokrypha in Kleine Texte für theol. u. phil. Vorlesungen, herausgegeben von H. Lietzmann, Bonn I² 1908; II² 1910; III 1904; IV 1905. E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (= Hennecke I) und Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen (= Hennecke II), Tübingen 1904. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, Erlangen 1892, 409—910. A. Jülicher, Apokryphen in Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft von Pauly-Wissowa, I, Stuttgart 1894, Sp. 2838—2841. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur (Chronologie) II 1, Leipzig 1897, 541—700; II 2, 1904, 169—182. G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur², Freiburg 1898. M. R. J(ames), Apocrypha in Encycl. Bibl. I, London 1899, 258—261. A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur in Straßburger Theol. Studien, Freiburg 1900, 116—188. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 365—481. J. Geffcken, Christliche Apokryphen in RW 1, 15, Tübingen 1908. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909; L. Couard, Altchristliche Sagen über das Leben Jesu und der Apostel, Gütersloh 1909; R. Knopf, Apokryphen des NT in RGG I, Tübingen. 1909 544—555; H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911. —

Auf keinem Gebiet der altchristlichen Literatur sind in den letzten 2 Jahrzehnten so zahlreiche Entdeckungen und so eingehende Studien gemacht worden, wie auf dem der sog. neutestamentlichen Apokryphen. Mit der Erweiterung und Vertiefung der Kenntnisse haben sich die Anschauungen über Begriff und Umfang der A. des NT.s geändert. Während R. Hofmann (vgl. 1, 654. 27 f.) darunter nur solche Schriften versteht, „welche durch Namen und Inhalt zu erkennen geben, daß sie für kanonische Schriften gehalten sein wollen", werden in neuerer Zeit auch diejenigen Schriften so angesehen, welche ohne diesen Anspruch eine Zeitlang als kanonisch gegolten haben. Darum rechnen Hennecke, James, Geffcken, Knopf

zu den A. nicht nur wie Hofmann a. a. O. Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefe und Apokryphen, sondern auch andere Schriften der altchristlichen Literatur, wie die Apostolischen Väter (s. A. I, 741), Lehrschriften und Predigten, wie den sog. 2. Clemensbrief (s. A. IV, 163 ff.), die Apostellehre (s. A. I, 711 ff.), die Didaskalia (s. A. Apostol. Konstitutionen I, 734 ff.) sowie alttestamentliche Pseudepigraphen christlichen Gehalts wie die Himmelfahrt des Jesaia, das 5. und 6. Buch Esra (A. XVI, 248 f.) und christliche Sibyllinen (s. A. XVIII, 265 ff.). Indem diese Schriften in dem neutestamentlichen Kanon, z. T. auch in alten Bibelhandschriften, Aufnahme gefunden haben, gehören auch sie zu den A. des NT.s, und zwar nicht nur die ältesten unter ihnen bis 140 (so Knopf a. a. O. 545), sondern auch die späteren bis zum Abschluß des neutestamentlichen Kanons. In diesem Art. werden sie nicht mitbehandelt, weil sie an andren Orten monographisch dargestellt worden sind. Auch in der Auffassung von Ursprung und Charakter der A. ist ein Umschwung eingetreten. Während sie früher der Hauptsache nach als häretische Machwerke galten, ist man gegenwärtig mehr geneigt, ihre Entstehung auch auf dem Boden der Kirche, insbesondere des vulgären Christentums jener Zeiten zu suchen, indem man nicht wenige, in den A. hervortretende Anschauungen wieder zu erkennen glaubt, die spätere Generationen als häretisch empfunden und darum ausgeschieden haben. Wird so ihre allgemein christliche Art kräftiger hervorgehoben, so übersieht man doch die unkirchlichen Züge nicht, die sie z. T. in starkem Maße an sich tragen. Ebendeshalb legt man ihnen auch im allgemeinen in neuerer Zeit einen größeren Wert und eine höhere Bedeutung bei. Zwar ihr geschichtlicher Wert für die Erforschung des Urchristentums, des Lebens Jesu und seiner Apostel sowie der Urgemeinden ist nicht sehr hoch anzuschlagen. Wie jedoch von O. Holtzmann in seinem „Leben Jesu", Tübingen 1901, das Hebräerevangelium als gleichwertige Quelle neben dem kanonischen benutzt wird, so finden sich auch in andern A. alte geschichtliche Traditionen, die wie Streiflichter manches dunkle Gebiet erhellen können. Insbesondere sind nach dieser Richtung die apokryphen Apostelgeschichten kritisch zu untersuchen und auszubeuten. Für die Kanonsgeschichte sind die A. von geradezu unvergleichlichem Wert, indem sie das Werden des NT.s und die dabei wirksamen Kräfte beleuchten. Für die Ketzergeschichte sind sie eine Quelle ersten Ranges, insoweit sie als gnostische Produkte anzusprechen sind. Sie bieten ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Korrektur der oft falschen und einseitigen Darstellung, welche die ketzerbestreitenden Kirchenväter geben. Sind sie hierfür schon früher herangezogen worden, so hat man sie erst in neuerer Zeit in größerem Umfang für die Erkenntnis des vulgären Christentums zu werten begonnen. Sowohl die apokryphen Evangelien als auch Apostelgeschichten und Apokalypsen zeigen, welch eigenartiges Gebilde das Gemeindechristentum war, wie es sich in jenem Zeitalter des Synkretismus auf dem Boden des Evangeliums und unter dem Einfluß des Judentums, seiner Ethik und Apokalyptik, des Hellenismus, seiner Philosophie und seines Mysterienkultus, des Orients, ägyptischer, syrischer, persischer und babylonischer Mythologien, sogar des indischen Buddhismus (in den Thomasakten), sowie der allgemeinen religiösen und geistigen Anschauungen und Stimmungen der damaligen Kulturwelt, ihres Glaubens an Geisterwesen und magische Kräfte und ihres sinnlich-asketischen Lebensideals entwickelt hat. Haben so die A. als Quellen für die alte KG einen hervorragenden Wert, so besteht ihre bis jetzt auch noch nicht genügend ausgeschöpfte Bedeutung für die mittelalterliche KG in dem Einfluß, den sie, unter Ausscheidung und Umformung des Häretischen in die Kirche rezipiert und von ihr konserviert, auf die Frömmigkeit, Kunst und Poesie des Mittelalters und seiner Vorstellungen gehabt haben. Tizians Tempelgang der Maria im Albergo der Akademie zu Venedig und Dantes Inferno in seiner Commedia sind ohne die Apokryphen (Protevangelium des Jakobus bzw. Petrusapokalypse) unerklärlich.

I. Apokryphe Evangelien, s. A. I 655, 25—664, 9.

Texte: bei Nestle, 67—88; Preuschen 1—31. 82—83; Hennecke I 7—76; Klostermann, Apokrypha I 3—8, II 3—21, III 3—20. Zur Literatur vgl. Zahn II 621—797; Harnack II 1, 589—700, II 2, 177—179; Krüger 32—36; J(ames) 258—259; P. Batifol, Évangiles apocr. in Dict. de la Bible ed. Vigouroux 2. Paris 1899, 2114—2118; Ehrhard 123—147; Bardenhewer 377—411; Hennecke II 10—165; J. G. Tasker, Apocryphal Gospels in Dictionary of the Bible ed. J. Hastings Extravolume, Edinburg 1904, 420—438; A. J. Findlay, Gospels (apocryphal) in Dictionary of Christ and the Gospels ed. J. Hastings I. Edinburg 1906, 671—685; Ch. Michel, Évangiles apocr. I (Textes et docum. 13), Paris 1910; R. Knopf 545—548; H. Jordan 74—78. —

Was die apokryphen Evangelien neben den kanonischen emporwuchern ließ, war vor allem ein erbauliches Interesse (vgl. Lc 1, 1). Ihre Verfasser wollten ihren Gemeinden dienen, wobei sie nicht nur schriftliche Quellen, wie die kanonischen Evangelien, sondern auch

mündliche Überlieferungen benutzten. Mit diesem erbaulichen Interesse verband sich z. T. auch ein apologetisches, wie es sich schon in den kanonischen Evangelien bemerkbar macht. Vgl. z. B. das Petrusevangelium. Auf die Auswahl und Gestaltung des Stoffes waren dabei, zumeist in naiver Weise, die Sonderauffassungen von größtem Einfluß, welche die Evangelienschreiber von der Person und dem Werk Christi hatten. Vgl. das Hebräer- und Ebionitenevangelium. In tendenziöser Weise bearbeiteten besonders die Stifter der gnostischen Sekten die evangelische Geschichte, wie sie ihnen überliefert war, indem sie dabei auch die kanonischen Evangelien nach ihren Ideen beschnitten, bzw. ergänzten. Um dem frommen Bedürfnis Rechnung zu tragen, das auch über solche Abschnitte des Lebens Jesu Aufklärung begehrte, worüber sich die Überlieferung ausschwieg, entstanden die legendarischen Erzählungen, die sich vor allem mit der Kindheit, aber auch mit dem Lebensausgang Jesu beschäftigen.

Wir unterscheiden demnach 3 Gruppen; 1. Gruppe: Evangelien, die sich im allgemeinen dem kanonischen (synoptischen) Typus nähern, aber im einzelnen (Umfang, Inhalt, Anschauungen, Lesarten usw.) von ihnen abweichen; 2. Gruppe: Evangelien, die sich inhaltlich und formell an die kanonischen (synoptischen) Evangelien anschließen, sie aber tendenziös zurechtstutzen; 3. Gruppe: Evangelien, die sich inhaltlich von den kanonischen (synoptischen) Evangelien unterscheiden und sich nur formell derart an sie anschließen, daß sie ihren Inhalt durch andere Stoffe ersetzen oder ergänzen.

1. a) Das Nazaräerevangelium, s. A. I 661, 41—662, 2. Zur Literatur vgl. noch A. Menzies in Dictionary of the Bible, Extravol. 338—343; F. Vigouroux, Évangile des Hébreux in Dict. de la Bible ed. Vigouroux 3, Paris 1903, 552—553; A. Meyer in Hennecke I 11—21, II 21—38; A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien in TU 37, 1, 1911.

Das schwierige Problem, das die Kirchenväter mit ihren Zeugnissen über ein Nazaräerevangelium (NE) und Hebräerevangelium (HE) stellen und das Schmidtke jetzt wieder aufgegriffen hat, ist folgendes:

Nach Hieronymus, dem Hauptzeugen für die hier in Betracht kommenden Evangelien, war ein in hebräischer Quadratschrift geschriebenes, aber in aramäischer (westaramäischer, syrischer) Sprache verfaßtes Evangelium bei den judenchristlichen Nazaräern in Beröa in Gebrauch, das er selber abgeschrieben und aus dem Aramäischen ins Lateinische und Griechische übersetzt haben will. Dieses Evangelium, als dessen Leser er durchweg Nazaräer, nur einmal (comm. in Mt 12, 13) Nazaräer und Ebioniten, nennt, wird von ihm als HE bezeichnet. Seinem Charakter nach war es aufs engste mit Mt verwandt. Von Hieronymus wird es geradezu als der hebräische Urtext (de viris illustribus 3.) und nach ihm von sehr vielen andern als der Originalmatthäus angesehen (vocatur a plerisque Matthaei authenticum; comm. in Mt 12, 13). Nach den Zitaten, die er daraus anführt — einige ausgenommen, die er aber nicht aus dem von ihm selbst gelesenen Evangelium, sondern aus den Schriften des Origenes schöpft —, ist es in der Tat nichts anderes als ein vollständiger Paralleltext zu Mt. Wie Mt 1 u. 2 beginnt es mit der Geburtsgeschichte und unterscheidet sich hier von Mt nur in einigen unwesentlichen Textvarianten zu Mt 2, 5. 15. 23. Alsdann bringt es wie Mt die Taufgeschichte, indem es sich auch hier nur in der Lesart unterscheidet. Wie Mt hat es in seinem Kontext das Gebet des Herrn, die Heilung eines Mannes mit der vertrockneten Hand, der hier ein Maurer genannt wird, und das Gespräch Jesu mit Simon (Petrus) über die Frage, wie oft man vergeben müsse (vgl. comm. in Mt 6, 11; 12, 13; in Ps 135 c. Pelag. III 2), wenn es auch in der Lesart nicht unwesentlich abweicht. Wie Mt schließt es mit der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Wie Mt 21, 9 kennt es den Huldigungsruf des Volkes bei Jesu Einzug in Jerusalem, wie Mt 23, 35 die Bemerkung in der Rede wider die Schriftgelehrten und Pharisäer von der Ermordung des Zacharias, der hier ein Sohn Jojadas genannt wird, wie Mt 27, 16 f. den Mörder Barrabas, wie Mt 27, 51 einen wunderbaren Vorgang im Tempel nach dem Tode Jesu, nur daß hier nicht von einem Zerreißen des Vorhangs, sondern von einem Einsturz der Oberschwelle die Rede ist. Nur in dem Auferstehungsbericht weicht es wesentlich von der Darstellung des Mt ab, indem es von einer Erscheinung Jesu spricht, die dem Petrus und seinen Genossen zuteil geworden sei, und sich dabei mehr an Lc 24, 34. 39 anschließt (de vir. ill. 16).

Nun aber bezieht sich Hieronymus an einigen andern Stellen, wobei er zugleich auf Zitate bei Origenes zurückgreift, auf ein Evangelium, das ebenfalls HE heißt, das aber nach diesen Stellen wie nach den Zitaten bei Origenes und Clemens von Alexandrien einen wesentlich andern Charakter gehabt haben muß als dasjenige, welches er bei den Nazaräern in Beröa gelesen hatte. Nicht in aramäischer, sondern in griechischer Sprache geschrieben,

schließt es eine Geburtsgeschichte wie Mt 1 u. 2 vollständig aus, indem es den heiligen Geist als die Mutter Jesu bezeichnet (Hieron. comm. in Mi 7, 7, in Js 40, 9, in Ez 16, 13 vgl. Orig. hom. in Jo 2, 12; 8, 7 in Jer 15, 4). Ebenso schließt es einen Auferstehungsbericht wie den obigen aus, indem es statt von einer Erscheinung vor Petrus von einer solchen redet, die dem Herrenbruder Jakobus zuteil geworden ist (Hieron. de vir. ill. 2: Evangelium, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum sermonem latinumque translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem salvatoris refert).

Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Keinesfalls kann das „HE", das Hieronymus bei den Nazaräern in Beröa gesehen hat, und das „HE", das er bei Origenes zitiert fand, dasselbe sein. Vielmehr muß angenommen werden, daß sie, obwohl er ihnen den gleichen Titel gibt, zwei verschiedene Evangelien gewesen sind; das eine das Evangelium der Nazaräer, das andere das eigentliche Evangelium der Hebräer. Offenbar hat Hieronymus nur das erstere durch eigenen Augenschein gekannt. Da es in hebräischer Quadratschrift geschrieben war, hat er es für das ihm anderweitig (z. B. durch Euseb.) bekannt gewordene HE gehalten. Vielleicht haben auch schon die Nazaräer, die es ihm gaben, es deshalb so oder ähnlich das hebräische Evangelium genannt. Als nun Hieronymus bei Origenes wiederholt ein „HE" erwähnt fand, glaubte er, daß es dasselbe sei, das er bei den Nazaräern gefunden hatte, und legte daher dem NE den Namen HE bei. Umgekehrt hat Origenes das NE nicht gekannt, wenn er de prine. I prooem. ein Wort Jesu aus Petri doctrina zitiert, das nach Hieronymus comm. in Js 18 praef. im NE stand. Daß Hieronymus, nach Schmidtke 66 ff., das NE überhaupt nicht gesehen, sondern seine Kenntnis — außer aus dem von ihm mißverstandenen Origenes — aus einem Kommentar des Apollinaris von Laodizäa geschöpft habe, ist eine ebenso schwierige wie überflüssige Annahme; schwierig, weil ihr das ausdrückliche Zeugnis des Hieronymus gegenübersteht, das bei aller sonstigen Unzuverlässigkeit dieses Kirchenvaters doch nicht ganz als purer Schwindel abgetan werden kann, er habe es bei den Nazaräern in Beröa in hebräischer Schrift vorgefunden, abgeschrieben und ins Lateinische und Griechische übersetzt (letzteres war wenigstens seine Absicht); aber auch überflüssig, weil die Sonderexistenz eines NE neben dem HE ebensogut durch obigen Erklärungsversuch, wie durch die Schmidtkesche Hypothese dargetan wird. Richtig ist daran nur die Tatsache, daß das NE des Hieronymus und das HE des Origenes (Hieronymus) zwei verschiedenartige Werke sind.

Ein weiteres Zeugnis für dieses NE bietet Epiphanius, wenn er (haer. 29, 9) ein Evangelium erwähnt, das sich bei den Nazaräern befinde, die in Beröa (und in der Dekapolis bei Pella, in der Basanitis in Kokaba, vgl. 29, 7) wohnen: *ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραιστὶ παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο . . . Ἑβραικοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται.* Nach der Schilderung, die Epiphanius von diesen Nazaräern in Beröa entwirft, sind sie mit den Nazaräern identisch, die Hieronymus in Beröa besucht hat. Auch sie sind christgläubige Juden, die nicht wie andere Judenchristen Jesus als bloßen Menschen, sondern als empfangen vom hl. Geiste und geboren von der Jungfrau ansehen, die sich von den übrigen Christen nur dadurch unterscheiden, daß sie am Sabbat, an der Beschneidung und der hebräischen als heiliger Schrift festhalten. So ist auch ihr Evangelium, das also auch die Kindheitsgeschichte wie Mt, jedoch nach Epiphanius vielleicht ohne das Geschlechtsregister enthalten hat, identisch mit dem NE. Dieses Zeugnis des Epiphanius ist um so wertvoller, als es auf persönlicher Kenntnis der Nazaräergemeinde in Beröa beruht. Ein weiteres Zeugnis für das NE finden wir mit Schmidtke in den beiden Zitaten aus Eusebs Theophania (IV 1; 13), die „aus dem auf uns gekommenen Evangelium in hebräischer Schrift (*Ἑβραικοῖς χαρακτῆρσιν*) bezw. aus dem Evangelium, das bei den Juden(christen) in hebräischer Sprache ist", angeführt sind. Das erste bringt eine eigenartige Variante zu dem Gleichnis Jesu Mt 25, 14 ff., wonach der eine Sklave, dem Zusammenhang nach der, der 5 Talente empfangen hatte, das Vermögen seines Herrn mit Huren und Flötenspielerinnen (vgl. Lc 15,30) durchbrachte, während das zweite ein unkanonisches Herrnwort anführt. Die Charakterisierung des Evangeliums, als geschrieben in hebräischen Buchstaben, wie der Inhalt der Zitate beweisen, daß wir es hier mit demselben NE zu tun haben, das Hieronymus und Epiphanius in Beröa gefunden haben. Die Art und Weise, wie Euseb von ihm spricht (*τὸ εἰς ἡμᾶς ἦκον Ἑβραικοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον*) beweist, daß er es selber gesehen hat, vermutlich nicht bei den Nazaräern selbst, sondern in der Bibliothek des Pamphilus in Cäsarea, wo sich nach Hieronymus ein Exemplar befand; ob er es bereits eingesehen hatte, als er seine Kirchengeschichte schrieb, erscheint nach Schmidtke sehr unwahrscheinlich. Nur so erklärt es sich, daß er hier nur Berichte anderer über das HE bringt, während er über das NE überhaupt schweigt.

Ein größeres NE-Fragment zu Mt 19, 16 ff. ist in die alte lateinische Bearbeitung des von Origenes verfaßten Kommentars zu Mt eingeschaltet worden (vgl. Schmidtke 40, 90 ff.).

Ein wichtiges Material für die Erkenntnis des NE bieten die Scholien zu Mt, die Preuschen a. a. O. unter Nr. 6 zu Mt 4, 5; 9 zu 16,17; 10 zu 18, 21; 13 zu 23, 35; 15 zu 26, 74; 16 zu 27, 16 f. z. T. als Scholien zu dem *Ἰουδαικόν* angeführt, darbietet, sowie die von Schmidtke entdeckten, z. T. bisher unbekannten Scholien zu dem *Ἰουδαικόν* zu Mt 2, 21; (4, 5); 5, 22; 6, 13; 7, 5; 10, 16; 11, 12; 11, 25; 12, 40; 15, 5; 16, 2 f. (16, 17; 18, 22); (26, 74); 27, 65.

Hat das von Preuschen unter Nr. 10 sowie von Schmidtke angeführte Scholion zu dem *Ἰουδαικόν* sc. *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* (Mt 18, 22) nach Hieronymus (contra Pelag. III 2) wörtlich ebenso in dem von ihm fälschlich so genannten HE gestanden (etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati), so darf als sicher angenommen werden, daß sämtliche Scholien zu dem *Ἰουδαικόν* aus derselben Quelle geflossen sind. Wie sie in ihrer Art zu den scholienhaften Zitaten des Hieronymus aus dem HE = NE aufs vortrefflichste passen, bieten sie ein wertvolles Material zur Rekonstruktion des NE.

Weisen wir daher dem NE die Fragmente bei Preuschen 1—4, 6—17, 19—22 und die Scholien zu dem *Ἰουδαικόν* bei Schmidtke zu, so gewinnen wir folgendes Bild von demselben: im wesentlichen mit Mt verwandt, zeigt es doch im einzelnen große Verschiedenheiten. Ist es auch eine aramäische Übersetzung aus einem griechischen Text, so liegt ihm doch nicht unser kanonischer Mt zugrunde, sondern ein von ihm abweichender Text, der z. T. im Mt-Text, z. T. aber auch im Text des NE ursprünglicher erhalten ist. Bereits mit einer Kindheitsgeschichte ausgestattet, weist es vor allem in dem Auferstehungsbericht eine vom Mt-Text sehr verschiedene Rezension auf, die zweifellos älter ist als die des Mt-Textes. Indem sie an die Geschichte der Emmausjünger in Lc erinnert, ist sie vielleicht als das Original zu betrachten, nach dem Lc seine Erzählung gebildet hat. Aus einer dem Petrus und seinen Genossen zuteil gewordenen Erscheinung hat Lc eine Erscheinung vor zwei Jüngern gemacht, von denen der eine ursprünglich wohl nicht *Κλεόπας*, sondern *Κηφᾶς* geheißen hat. Hat Papias nach Euseb. (h. e. III 39, 17) aus dem HE die Geschichte von einem Weibe erzählt, das wegen vieler Sünden bei dem Herrn verleumdet wurde (vgl. Jo 7, 53—8, 11), so hat auch diese Perikope, die nicht in den ursprünglichen Jo-Text gehört, im NE gestanden. Dahin paßt sie aufs trefflichste sowohl dem Inhalt als auch dem Stil nach. Wie in NE nach der alten lateinischen Übersetzung des Origenes zu Mt 19, 16 ff., so finden sich auch hier ähnliche ausmalende Züge. Wie sich dort der Reiche am Kopf kratzt, so bückt sich hier Jesus nieder und schreibt in den Sand, Jo 8, 8. Vermutlich ist auch aus dem NE das Gespräch Jesu mit dem pharisäischen Hohenpriester im Tempel geschöpft, das ein Oxyrhynchuspapyrus vom Jahre 1908 (s. A. Agrapha S. 19, 40 ff.) aufbewahrt hat. Wie im NE (bei Euseb., Theophan.), so findet sich auch in diesem Fragment Z. 36 die Zusammenstellung von *πόρναι καὶ αὐλητρίδες*.

Was die Heimat und Entstehungszeit anbetrifft, so ergibt sich aus dem Vorstehenden, daß das NE im Schoße der judenchristlichen Gemeinden Syriens und zwar noch vor 100 entstanden ist. Wahrscheinlich hat es schon Papias in Händen gehabt und meint es, wenn er schreibt: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραίδι διαλέκτῳ τὰ λογια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἐδύνατο ἕκαστος* (bei Euseb. h. e. III 39, 16). Ebenso hat es Ignatius von Antiochia gekannt, da er ad Smyrn. 3, 12, ein Wort des Auferstandenen daraus anführt, das Origenes de princ. I. prooem. 8 in dem Kerygma des Petrus gefunden hat. Auch Hegesipp bezieht sich neben dem HE auf das NE, wenn er nach Euseb. (h. e. IV, 22, 8) *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ* (sc. *εὐαγγέλιου* = NE) und besonders in hebräischer Mundart Worte angeführt hat, durch die er nach Euseb. beweisen soll, daß er von den Hebräern her zum Glauben gekommen ist. Aber auch abgesehen von diesen Zeugen kann es deshalb nicht später angesetzt werden, weil es eine synoptische Tradition enthält, die bis in die älteste Zeit der christlichen Literatur hinaufführt. Die Ansätze, welche Harnack II 1, 650, Ehrhard 140 u. a. für das HE gewonnen haben, 65(70)—100, bleiben daher für das NE umsomehr in Geltung, als durch die dargelegte Ausscheidung der aus Origenes stammenden Zitate, insbesondere des Berichtes von der Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus als der ersten, sowie der Erzählung von der Entrückung Jesu auf den Berg Thabor durch seine Mutter, den hl. Geist, die schwersten Bedenken beseitigt sind, die man seither gegen eine so frühe Datierung erheben konnte. In Syrien entstanden, hat es sein Verbreitungsgebiet nur hier gehabt. Ob schon vor Hieronymus eine griechische Übersetzung angefertigt worden ist, muß dahingestellt bleiben. Zwingend ist eine solche An-

nahme nicht mehr, wenn es sicher ist, daß Clemens und Origenes nicht aus dem NE, sondern aus dem HE geschöpft haben. Auch die griechischen Bestandteile, die wir ihm zuwiesen, die Perikope von der Ehebrecherin wie die von dem Streitgespräch mit dem pharisäischen Hohenpriester, nötigen nicht zu einer solchen Annahme, da sie auf alle Fälle eine Sonderexistenz geführt haben, so daß ihre Übersetzung ins Griechische eine griechische Übersetzung des ganzen NE nicht unbedingt fordert.

b) Das Hebräerevangelium. Literatur s. o. unter 1a.

Ist das NE durch Schriften bezeugt, die nach Syrien weisen, so das HE (*εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*) durch solche, die nach Ägypten führen. Als ältester Zeuge desselben kommt Clemens von Alexandrien in Betracht, der an zwei Stellen seines Hauptwerkes (strom. II 9, 45 und V 14, 96) ein Herrnwort anführt, das sich auch an zweiter Stelle unter den in Oxyrhynchus gefundenen und 1904 veröffentlichten *λόγια Ἰησοῦ* (s. A. Agrapha S. 17, 15 ff.) findet. Vielleicht sind daher auch die übrigen *λόγια* sowohl des zweiten als auch des ersten 1897 veröffentlichten Fundes dem HE entnommen. Die wichtigsten Fragmente hat Origenes aufbewahrt: 1. eine von der synoptischen erheblich abweichende Rezension der Versuchungsgeschichte, deren Schauplatz nicht nach NE Jerusalem (vgl. Scholion Nr. 6 bei Preuschen), sondern der Berg Thabor ist (vgl. Hieron. comm. in Mi 7, 7; in Js 40, 9; in Ez 16, 3); 2. einen durch Paulus 1. Ko 15, 3, aber nicht durch die Synoptiker bezeugten Bericht von einer Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus (vgl. Hier. de vir. ill. 2). Nach Euseb. (h. e. IV 22, 8) hat Hegesipp neben dem *Συριακόν* (= NE) auch *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* gekannt. Damit beweist er, daß das HE von dem NE zu unterscheiden ist. Auf dasselbe ist die Stichenberechnung des Nicephorus zu beziehen, wonach es 2200 Stichen gehabt hat, also um 300 Stichen kleiner gewesen ist als Mt. Denn das NE muß den gleichen Umfang wie Mt gehabt haben.

Sind diese Zeugen auch nicht zahlreich, so lassen sie doch erkennen, daß das HE in ganz anderem Maße als das NE sich von der kanonischen Tradition entfernt. Es fehlt die Kindheits-, sowie die erste und zweite Versuchungsgeschichte, die bei Mt stehen, während die dritte Versuchungsgeschichte als Erzählung Jesu eingeführt wird. Eine alte Überlieferung, aber zugleich eine judenchristliche Tendenz leuchtet durch den Auferstehungsbericht, welcher den Herrnbruder Jakobus in den Vordergrund schiebt. Seine Heimat muß es in Ägypten gehabt haben, wohin die Zeugen weisen. Sollte der Schreiber des Oxyrhynchuspapyrus das von Clemens angeführte Logion aus dem HE geschöpft haben, so würde er ein weiterer Zeuge hierfür sein. Ist es demnach in Ägypten in Gebrauch gewesen, so kann seine Überschrift keinen andern Sinn haben, als daß es bei den Hebräern, d. i. Judenchristen, in Gebrauch war. Daß es deshalb nicht in hebräischer Sprache geschrieben sein muß, sondern schon ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben sein kann, beweist die Adresse des auch in Ägypten früh verbreiteten und vielleicht hier entstandenen Briefes an die Hebräer. Hat Hegesipp es schon benutzt, so rückt seine Abfassungszeit in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts. Da es über Jakobus eine durch Paulus bezeugte alte Tradition bringt, wird es in den ersten Jahrzehnten, wenn nicht noch früher, entstanden sein. War es das Evangelium der judenchristlichen Gemeinden in Ägypten, so wird es hier etwa zur selben Zeit und im Gegensatze zu dem Ägypterevangelium geschrieben worden sein.

c) Das Ebionitenevangelium oder das Evangelium der Zwölf, s. A. I 661, 17—20. Zur Literatur vgl. noch E. Revillout, Les évangiles des douze Apôtres et de saint Barthélemy (copte et français) in Patrologia orientalis II, 2. Paris 1904; A. Meyer in Hennecke I 24—27, II 42—47; Schmidtke a. a. O. 166 ff.

Zu den apokryphen Evangelien zählt Origenes (hom. in Lc. 1) ein Evangelium der Zwölf, *τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον*, worauf die spätern Erwähnungen bei Ambrosius, Hieronymus, Beda und Theophylakt zurückgehen.

Daß Hieronymus dasselbe Evangelium im Auge hat, wenn er contra Pelag. III 2 das Evangelium juxta Hebraeos auch als ein Evangelium secundum apostolos sive ut plerique autumnant juxta Matthaeum bezeichnet (so Schmidtke 272), erscheint möglich, obschon er die Zwölfzahl, die bei Origenes ohne die Beifügung der Apostel steht, nicht erwähnt. Nach Epiphanius hatten die häretischen Ebioniten ein Evangelium im Gebrauch, das er als ein verstümmeltes Mt-Evangelium bezeichnet (haer. 30, 13). Aus den Stellen, die er daraus anführt, geht hervor, daß in dem Evangelium die 12 Apostel als Erzähler auftreten, während Matthäus als der Schreiber des Evangeliums erscheint (haer. 30, 13). Mit Recht hat man daher dieses EE des Epiphanius mit dem Evangelium der Zwölf des Origenes identifiziert (so Handmann in TU V 3, 1888, 110; Zahn II 724 ff.; Harnack II 1, 627; Ehrhard 139; Bardenhewer 385 f. vorher I 24). Was Schmidtke dagegen einwendet, ist belanglos. Denn wenn

allerdings Epiphanius die 12 Apostel und von ihnen getrennt den Matthäus als Autoren kennzeichnet, so tut er das nur in dem Sinn, daß die 12 Apostel die Erzähler sind, während Matthäus für sie als Schreiber fungiert. Es ist auch klar, wie der Verfasser zu dieser Ausdrucksweise kommt. Legte er sein Evangelium den 12 Aposteln in den Mund, so mußte er doch einen daraus kennzeichnen, der es niederschrieb, und wählte dafür den Matthäus, an den er sich hauptsächlich hielt. Wenn alsdann Schmidtke 172 ff. die Identität des von Epiphanius zitierten EE mit dem Evangelium der Zwölf deshalb bestreitet, weil jenes ein judenchristliches gewesen, dieses aber bei der syrisch-heidenchristlichen Sekte der Kokaj in Gebrauch und darum ein heidenchristliches gewesen sei, so ist es nicht fraglich, daß die uns fast unbekannte Sekte der Kokaje wirklich eine syrisch-heidenchristliche und nicht nach Harnack und Zahn (bei Schmidtke 172) eine syrisch-judenchristliche gewesen ist, wohl aber, ob sie überhaupt ein „Evangelium der Zwölf" besessen hat. Aus der Bemerkung bei Maruta, daß sie sich „mit dem Namen der 12 Apostel 12 Evangelisten fingiert" haben, geht dies keineswegs mit Sicherheit hervor. Außerdem hat es noch ein Evangelium der 12 Apostel gegeben, das J. R. Harris, The Gospel of the twelve Apostles, Cambridge 1900, aus einer syrischen Handschrift des 8. Jahrhunderts veröffentlicht hat und das nicht das Geringste mit dem alten Evangelium der Zwölf zu tun hat. Warum sollte nicht dies, bzw. seine Vorlage ihr Evangelium gewesen sein, wenn ein solches existiert hat? Darf daher das von Epiphanius zitierte EE in dem von Origenes bezeugten Evangelium der Zwölf wiedererkannt werden, so ist auch die weitere Behauptung Schmidtkes zurückzuweisen, daß dies EE dasselbe sei wie das HE, da Epiphanius es ein *εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους* (haer. 30, 3) und *Ἑβραικόν* (haer. 30, 13) nennt. Denn entweder liegt bei Epiphanius die gleiche Verwechselung vor, die sich Hieronymus gegenüber dem NE hat zuschulden kommen lassen, oder aber es wurde von seinen Anhängern wirklich HE genannt. Wenn aber dann Schmidtke, um seine Behauptung durchzuführen, den Nachweis zu erbringen sucht, daß die Nachrichten des Epiphanius über die judenchristliche Sekte der Ebioniten und ihr Evangelium in haer. 30 nicht der Wirklichkeit entsprechen, sondern von ihm teils willkürlich mit den Nachrichten über die Elkesaiten (vgl. haer. 53) und anderen Nachrichten kombiniert, teils auf Grund der Pseudoklementinen (*περιόδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι* haer. 30, 15) kopiert seien, so ist dagegen zu erwidern: zweifellos hat Epiphanius in haer. 30 vieles verwirrt und manches aus den Pseudoklementinen geschöpft. Daneben bringt er jedoch eine Anzahl Notizen über die Ebioniten, wie über Beschneidung und Sabbatfeier 30, 2, Paulus 30, 16, den Adam-Christus 30, 17, den wahren Propheten 30, 18, die sich nicht restlos so erklären lassen. (Vgl. auch Schmidtke 185, 195, 221.) Sind daher die Nachrichten des Epiphanius über die Ebioniten keine bloßen Kombinationen noch auch bloße Erfindungen, dann liegt auch kein Grund vor, die von ihm angeführten Zitate aus ihrem Evangelium so zu erklären, wie es Schmidtke 193, 223 mit den Zitaten haer. 30, 16 zu Mt 5, 17 und 30, 14 zu Mt 12, 47 ff. tut. Hat vielmehr Epiphanius ein EE gekannt und benutzt, wie auch Schmidtke 223 annimmt, dann hat er daraus auch diese Zitate geschöpft. Noch viel weniger ist aber Grund vorhanden, dieses EE mit dem HE zu identifizieren. Im Gegenteil beweist die Vorstellung, die das HE nach Origenes (comm. in Jo 2, 12; 8, 7, hom. in Jer. 15, 4) von dem heiligen Geist als der Mutter Jesu hat, im Vergleich zu der Vorstellung, die das EE nach Epiphanius haer. 30, 13 von dem heiligen Geist als einer Taube und nach haer. 30, 14 von Maria als der Mutter Jesu hat, daß beide Evangelien voneinander zu unterscheiden sind. Allerdings wie das HE hat auch das EE keine Kindheitsgeschichte. Mit Recht wird es daher von Epiphanius (haer. 30, 3) ein verstümmeltes Mt-Evangelium genannt, wie es auch sonst sich an Mt anschließt, obschon nicht nur an Mt. Auch insofern ist es ein „verstümmelter und gefälschter" Mt, als es öfters den Text in tendenziöser Weise nach den eigenartigen judenchristlichen Anschauungen umwandelte, die wir sonst kennen, so z. B. wenn ihrem Vegetarianismus zulieb Johannes der Täufer statt Heuschrecken (*ἀκρίδες*) Honigkuchen (*ἐγκρίς*) essen muß, oder Jesus beim Passah kein Fleisch essen darf, oder wenn Jesus nach ihren Lehren gekommen ist, nicht um das Gesetz aufzulösen (*ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον*, Mt 5, 17), sondern im Gegenteil, um es, bzw. die von ihm vorgeschriebenen Opfer, aufzulösen: *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας*. Im übrigen läßt sich über seinen Umfang und Charakter aus Epiphanius nichts Weiteres entnehmen.

Mit diesem Evangelium der Zwölf und den von Epiphanius daraus angeführten Stellen stimmen nun aber sowohl nach der Form wie nach dem Inhalt die Evangelienzitate überein, welche in den Pseudoklementinen, bzw. in der ebionitischen Quelle desselben, den *κηρύγματα Πέτρου*, enthalten sind. Vgl. die Zusammenstellung bei Waitz, Die Pseudoklementinen TU NF 10, 1904, 271 ff., 361 ff. Ein sehr auffälliges formelles Zusammentreffen ist es, wenn

hier ebenso wie im Evangelium der Zwölf fast durchgängig die 1. Person Pluralis steht. Man vergleiche z. B. rec. 1, 40 nos ergo primos elegit duodecim sibi credentes, quos apostolos nominavit; rec. 2, 33 dominus noster mittens nos apostolos ad praedicandum cf. hom., 17, 7 u. ö. mit dem Evangelium der Zwölf bei Epiphan. haer. 30, 13: *ἐλέξατο ἡμᾶς* und *ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ*. Dieses Zusammentreffen erstreckt sich aber ebenso auf den Inhalt. Auch die *κηρύγματα Πέτρου* setzen ein Evangelium voraus, das mit dem kanonischen Mt am nächsten verwandt, aber doch von ihm verschieden ist. In derselben Weise kommentieren auch sie Mt 5, 17: „Indem Jesus sagt, *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον*, will er doch offenbar etwas auflösen, was nicht zu dem Gesetz gehört" (hom. 3, 51), das sind aber nach hom. 3, 52 in erster Linie *αἱ θυσίαι*; vgl. rec. 1, 39, 64 cessare a sacrificiis. Angesichts dieser Übereinstimmungen wird es erlaubt sein, die Evangelienzitate aus den *κηρύγματα Πέτρου* dem Evangelium der Zwölf zuzuschreiben. Damit gewinnen wir aber einen weiteren Anhalt zur Bestimmung des EE. Ist das ÄE das Evangelium der katholischen Judenchristen in Beröa, das HE das der sektiererischen Judenchristen in Ägypten, so ist das EE das Evangelium der synkretistischen Judenchristen im Ostjordanland und Ostsyrien, zu denen als besondere Gruppe auch die Elkesaiten gehören, die als gemeinsames Merkmal die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, die Verwerfung der alttestamentlichen Propheten und des Apostels Paulus, sowie die Enthaltung von Fleischgenuß haben. Vielleicht hat schon Irenäus dieses EE im Auge, wenn er von den Ebioniten sagt (I 26, 2): Solo autem eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur. Denn auf diese synkretistischen Ebioniten paßt, was er von ihnen weiter sagt, apostolum Paulum recusant apostatam eum legis dicentes; quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur. Möglicherweise meint Euseb. (h. e. III 27, 4) dasselbe EE, wenn er es auch (auf Grund seiner Kenntnis des Origenes? vgl. III 25, 5) HE nennt. Dasselbe Evangelium übernahmen dann die Elkesaiten, die im syrisch-arabischen Wüstengebiet bis zum Euphrat wohnten. Verwarfen sie auch nicht nach Hippolytus Philosophoph. 9, 14; 10, 29 die Jungfraugeburt, so erkannten sie doch Jesus nur als bloßen Menschen an und konnten daher die Geburtsgeschichte in Mt nicht gebrauchen. Wenn Origenes (bei Euf. h. e. VI 38) von ihnen sagt, daß sie einiges von jeder Schrift verwerfen, aber wiederum Worte von jeder alttestamentlichen und evangelischen Schrift benutzen und den Apostel Paulus ganz verwerfen, so stimmt diese Charakteristik mit dem Befund, der sich aus den bei Epiphanius und in den *κηρύγματα Πέτρου* angeführten Zitaten ergibt. Nur die Benutzung des Jo ist ausgeschlossen, an die aber wohl auch Origenes nicht gedacht hat. Von diesen Elkesaiten übernahmen es dann die mit ihnen verwandten gnostischen Judenchristen, über die wir Näheres aus den Pseudoklementinen erfahren. Sahen sie auch in Johannes einen Vertreter der falschen Prophetie, so betrachteten sie ihn doch nach hom. 2, 17; 3, 22, 52; Mt 11, 11 als den ersten unter den Weibgeborenen. Sie nahmen darum keinen Anstoß daran, daß das EE mit der Geschichte von Johannes dem Täufer beginnt, noch auch daran, daß er hier als Vegetarianer dargestellt ist. War er doch auch hier, wie in ihrem System, als Vorläufer Christi trotzdem ihm untergeordnet. Vgl. das Zitat bei Epiphan. haer. 30, 13 zu Mt 3, 13 ff. Aus dem Gebrauch des EE ergibt sich seine Entstehungszeit. Ist es dem Irenäus bekannt gewesen, so muß es um die Mitte des 2. Jahrhunderts existiert haben. Ist es in den *κηρύγματα Πέτρου* benutzt, so muß es schon früher abgefaßt sein, da die *κηρύγματα Πέτρου* bereits bald nach 135 niedergeschrieben worden sind, wie ich trotz des Widerspruchs von Harnack II 2, 537 unter der Zustimmung Krügers in GgA 1905, 55 festhalten zu sollen glaube. Die Art und Weise, wie Origenes das EE neben andern alten apokryphen Evangelien an zweiter Stelle bringt, spricht mehr für als gegen diesen Ansatz.

Die Zugehörigkeit des von Jakoby 1900 herausgegebenen koptischen Evangelienfragments zu dem EE ist ebenso unwahrscheinlich, wie die der von Revillout 1904 veröffentlichten 16 bzw. 17 Fragmente. —

d) Das Ägypterevangelium s. A. I 660, 53–661, 2. Zur Literatur vgl. P. Batifol, Évangile des Égyptiens in Dict. de la Bible ed. Vigouroux 2, Paris 1899, 1625—1627; Völter, Petrusevangelium oder Ägypterevangelium in ZntW 6, 1905, 367—372; E. Preuschen, Zur Vorgeschichte des Evangelienkanons, G. Pr., Darmstadt 1905, 9–24. Hennecke I 21—23; II 38—42.

Nach den vorhandenen Zeugen ist das ÄE vor allem in Ägypten verbreitet gewesen. Clemens von Alexandrien bringt daraus Zitate, die einzigen, die sicher bezeugt sind. Origenes nennt es hom. I in Lc an erster Stelle unter den außerkirchlichen Evangelien. Die in Ägypten heimischen Naassener, sowie die in der Pentapolis wohnenden Sabellianer haben es im Ge-

brauch gehabt. (Hippol. phil. V, 7 Epiphan. haer. 62, 2) vermutlich auch die Enkratiten (Julius Cassianus), vielleicht auch die Valentinianer und Karpokratianer. Daß es auch im 2. Clem. einmal benutzt ist, darf als sicher gelten. Daß auch sonstige Evangelienzitate im 2. Clem. auf das ÄE zurückgehen, ist von Batifol 1626 geleugnet, von Harnack II 1, 617, James 258, Tasker 426, Preuschen 12, Knopf u. a. mit guten Gründen behauptet worden. Ob das von Grenfell und Hunt 1904 veröffentlichte Evangelienfragment von Oxyrhynchus ihm zuzuweisen ist, kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden, da das Wort *ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε* ähnlich in ÄE (vgl. Clem. Alex. strom. III 13, 92) steht, aber die dies Wort einleitende Frage im Fragment von den Jüngern, im ÄE von der Salome gestellt wird. Noch unsicherer ist es, ob das Evangelienfragment von Faijum und die Logia von Oxyrhynchus ihm entnommen sind (s. A. Agrapha S. 20 Z. 10). Der Versuch Völters, ÄE und Petrusevangelium zu identifizieren, ist mißglückt.

Nach den Stücken, die ihm sicher zuzuweisen sind, weicht es von den kanonischen Evangelien stark ab, so daß W. Bauer, Das Leben Jesu 500, fragt, ob sich überhaupt etwas von ihrem Stoff darin gefunden habe. Jedenfalls lebt darin ein ganz anderer Geist als hier (Modalismus und Enkratismus), wenn auch der Stoff mit dem synoptischen verwandt ist.

Ob es auch geschichtliche Stücke oder nur Redestücke mit kurzen Einleitungen enthalten hat, läßt sich aus den vorhandenen Fragmenten nicht erkennen. Die Entscheidung hierüber, sowie über den Charakter des Evangeliums überhaupt, hängt davon ab, ob und welche andern Stücke ihm zugesprochen werden dürfen. Damit hängt auch seine Datierung zusammen. Ist es auch zuviel gesagt, daß es das älteste Evangelium ist (James 258, ähnlich Preuschen), so ist es doch schon von Origenes nicht mit Unrecht unter die ältesten Versuche evangelischer Schriften eingereiht worden. Mit den meisten Forschern ist es an den Anfang des 2. Jahrhunderts zu setzen (100—130).

e) Das Petrusevangelium A. I 663, 12—32. Zur Literatur vgl. noch A. Stülcken in Hennecke II 72.

Von seinem Inhalt ist aus den Schriften der Kirchenväter nicht mehr bekannt, als was Origenes (comm. in Mt I 17) erzählt, daß die Brüder Jesu einer früheren Ehe Josephs entstammten. Das Bruchstück, das im Winter 1886/87 in einem Mönchsgrab zu Achmîm (Oberägypten) in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts aufgefunden und von dem Entdecker Bouriant 1892 herausgegeben worden ist, enthält den Hauptteil der Leidensgeschichte und die mit einer Erscheinung Jesu am Meer schließende Auferstehungsgeschichte, wobei Petrus als Erzähler auftritt. Erweckt vor allem der Schluß des Evangeliums, eine Erscheinung des Auferstandenen am See Genezareth, den Anschein, als ob eine selbständige evangelische Tradition vorliege, so zeigt doch ein eingehender Vergleich mit den kanonischen Evangelien, daß das PE diese (auch Jo) durchweg voraussetzt. Mag der Verfasser im einzelnen ältere Traditionen benutzt haben — das gilt vor allem vom Schluß, in dem Harnack in TU IX 2, 33 den echten und verlornen Schluß des Mc erkennt —, so stellt sich sein Evangelium als Ganzes als eine mehr oder weniger freie Bearbeitung der evangelischen Geschichte dar, wie sie im NT vorliegt. Was ihn veranlaßt hat, eine solche Neubearbeitung in Angriff zu nehmen, ist nicht so sehr ein geschichtlich-erbauliches, als vielmehr ein apologetisch-dogmatisches Interesse an seinem Stoff, das ihn dazu trieb, die synoptische Darstellung ins Mirakelhafte zu steigern und seine persönlichen doketischen Anschauungen von der Person Christi mit ihr zu verbinden. Über die Wertschätzung, die das PE in der alten Kirche gefunden hat, gehen die Ansichten auseinander. Nach Harnack, dem James 258, Tasker 428 beistimmen, ist es von Justin benutzt worden, während dies von Zahn, Bardenhewer, Krüger u. a. in Abrede gestellt wird. Literarische Beziehungen bestehen zwischen beiden. Vgl. V. 6 des Fragments und Justin Apol. I 35. Am besten erklären sich diese durch die Annahme einer gemeinsamen Quelle, die aber nicht mit von Schubert u. A. in alten Pilatusakten, einer hypothetischen Schrift, sondern in den von Justin benutzten Evangelienschriften (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* bzw. *Πέτρου ἀποστόλου* bzw. *Πέτρου*) zu suchen ist, in denen auch die Erscheinung am See Genezareth berichtet gewesen sein mag. Aber nicht nur bei Justin, sondern auch sonst in der altchristlichen Literatur sind nur sehr unsichere Spuren des PE zu finden. Das deutet darauf hin, daß es in der Kirche als heterodox empfunden wurde. Damit stimmt, was wir aus dem Schreiben des Serapion von Antiochien (200) an die Gemeinde zu Rhossus (Eus. h. e. VI 12, 2—6) entnehmen können. War es mit seiner Erlaubnis von Gemeindegliedern (im Gottesdienst?) gelesen worden, so stellte sich ihm doch bei weiteren Nachforschungen heraus, daß es in Antiochien bei einer doketischen Sekte im Gebrauch war und einige doketische Zusätze aufweise, worauf er seine Er-

laubnis rückgängig machte. Trotzdem darf es nicht als ein häretisches Machwerk angesehen werden, wenn es auch später so empfunden wurde. Wie Serapion zugesteht, daß es in der Hauptsache der rechten Lehre des Heilands entspreche, so ist es als ein kirchliches Gebilde mit doketischem Einschlag zu charakterisieren. Deshalb ist auch die Ansicht Zahns II 751 zu verwerfen, daß es in und mit der Doketengemeinde in Antiochien 160 entstanden sei. Seine Heimat ist Syrien, wo es nach Harnack und Ehrhard noch vor Justin in der Zeit 110—130, nach Krüger 140—150, nach Findlay und Stülcken + 150, nach Knopf 130—180 entstanden ist. Ist es von Justin noch nicht benutzt worden, so hat es doch wie er dieselbe synoptische Überlieferung vor sich gehabt. Seine Zeit wird daher mit der Justins zusammenfallen und auf die Jahre 140—150 anzusetzen sein.

f) Neu aufgefundene Evangelienfragmente. Vgl. hierüber den A. Agrapha S. 16 ff.

2. Auch unter den vorgenannten Evangelien mit synoptischem Typus haben wir bereits solche gefunden, bei denen sich eine bestimmte Tendenz, wenn auch nur in naiver Weise, als Einschlag bemerklich macht. Durften wir sie daher ihrem Grundcharakter nach mit den Evangelien zusammenstellen, die den Synoptikern verwandt sind, so müssen wir von ihnen eine andere Gruppe unterscheiden, die als bewußt tendenziöse Umbildungen der kanonischen Evangelien zu charakterisieren sind. Zu ihnen zählen vor allem die Evangelien, die von Gnostikern zum Gebrauch in ihren Gemeinden hergestellt worden sind. Wie in den großkirchlichen Kreisen, so war, nur in einem höheren Maße, auch in den häretischen Gemeinschaften das Bedürfnis lebendig, Autoritäten für die eigene Auffassung des Christentums zu haben, als welche in erster Linie das Evangelium und die Apostel in Betracht kamen. Freilich konnten diese Schriften in der Gestalt, in der sie in kirchlichen Kreisen überliefert wurden, nicht von ihnen benutzt werden, da sie ihren Ideen und Interessen nicht durchweg entsprachen, ja vielfach widersprachen. Sollten sie daher ihren Zwecken dienen, so mußten sie von ihnen hiernach umgebildet werden. Das durfte von ihnen um so ungescheuter geschehen, als diese Schriften selbst damals noch im Flusse waren und sich noch nicht zu festen Gebilden verdichtet hatten. Aber auch abgesehen hiervon, konnten sie deshalb unbeanstandet auch in den außerkirchlichen Kreisen benutzt werden, weil, wie für die kirchlichen Schriftsteller, so auch für die Gnostiker das Schwergewicht nicht im Text selbst, sondern in der Auslegung des Textes lag. Den heiligen Schriften traten die Kommentare zur Seite.

a) Das Evangelium des Basilides (s. A. I 661, 29—31; II 432, 1 ff.). Zur Literatur vgl. H. Windisch, Das Evangelium des Basilides in ZntW 7, 1906, 236—246.

Nach Origenes (hom. I in Lc) hat Basilides ein Evangelium geschrieben, das laut seinem Titel den Anspruch erhob, als Darstellung des ganzen Evangeliums zu gelten wie nur eines der kanonischen Evangelien (Hennecke I 41). Sein Inhalt ist aus dem Kommentar, Exegetica, 24 Bücher, zu erkennen, den Basilides selbst geschrieben hat, aus dem Clemens von Alexandrien, strom. IV 81—98, einige Zitate und die disputatio Archelai et Manetis ein Bruchstück gibt, sowie aus zerstreuten Bemerkungen in den Schriften des Origenes. Während nach Zahn I 766 ff. und Bardenhewer 321 dies Evangelium eine Art Evangelienharmonie, nach Harnack II 1591, Hennecke I 41 ein den kanonischen bzw. synoptischen Evangelien verwandtes Evangelium, nach R. Liechtenhan, Die Offenbarungen im Gnostizismus 1901 S. 19 eine Zusammenstellung von Herrnsprüchen war, hat zuerst Hilgenfeld in ZwTh 21, 1878, 234 auf seine Verwandtschaft mit Lc hingewiesen und alsdann Windisch erfolgreich den Beweis erbracht, daß es als eine Ausgabe des Lc anzusehen ist. Die verschiedenen Stellen daraus sind entweder nur bei Lc zu finden, wie z. B. das Bruchstück aus den Akten des Archelaus (cf. Lc 16, 19 ff.), oder lassen sich auf Lc zurückführen. Allerdings hat Basilides nicht den ganzen Lc übernommen, sondern daran geändert, wie es Marcion ebenfalls mit Lc getan hat. Deshalb ist dieser veränderte Lc von seinen Gegnern auch *εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλίδην* genannt worden, wie ähnlich der von Marcion veränderte Lc ein *εὐαγγέλιον κατὰ Μαρκίωνα* wurde. Interpolando suum fecit, sagt deshalb Tertullian adv. Marc. 4, 1 von ihm. Basilides selbst hat seinen Lc „das Evangelium" genannt, zu dem er dann seinen Kommentar, den ältesten Evangelienkommentar, geschrieben hat. Sein Werk hat er wahrscheinlich in Alexandrien zur Zeit Hadrians geschrieben.

b) Das Evangelium Marcions (s. A. I 662, 41—53, IX 781, 34 ff.). Text bei Zahn II 449—494.

Wie Basilides hat auch Marcion den Lc nach seiner Auffassung des Christentums umgestaltet, indem er einzelnes strich, wie Lc 1 u. 2, anderes umstellte, weil er es für gefälscht ansah. Ob er dabei auch die andern Synoptiker mitbenutzt hat, muß dahingestellt bleiben. Daß er öfters eine ältere und bessere Lesart bietet als Lc, ist nachzuweisen. Sein *εὐαγγέλιον*,

ohne Nennung seines Namens herausgegeben, hat er + 150 geschrieben und ähnlich wie Basilides in einem besonderen Werk ἀντιθέσεις kommentiert.

c) Das Evangelium des Apelles, s. A. I 661, 12—16.

Nur eine Neuauflage des marcionitischen Evangeliums ist das von Hieronymus erwähnte Evangelium des Apelles.

d) Das Diatessaron Tatians s. A. I 663, 43—56, V 653 ff.

Weniger ein apokryphes Evangelium als eine Evangelienharmonie, die in dem Rahmen des Jo die synoptische Erzählung einfügt, ist Tatians εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων, auch das „Evangelium der Gemischten" genannt. Lange Zeit ist es das Evangelienbuch der syrischen Kirche gewesen. Ob es ursprünglich in griechischer (so Harnack II 1, 289) oder in syrischer Sprache (so Zahn I 389 ff.) abgefaßt war, ist kontrovers. Das **Συριακόν**, das nach Eus. h. e. IV 22, 8 Hegesipp in der Hand gehabt hat, ist nicht das Diatessaron, sondern das NE. Seine Entstehung fällt in die Zeit, nachdem Tatian sich von der Kirche getrennt hatte (nach 172).

e) Sonstige (gnostische) Evangelien.

Das Evangelium der Simonianer (s. A. I 663, 37—39) und das Evangelium des Cerinth (s. A. I 661, 32—34) haben wahrscheinlich nur in der Phantasie ihrer Berichterstatter existiert, bzw. sind von ihnen mit andern Büchern oder Evangelien verwechselt worden, so das erstere mit der ἀπόφασις μεγάλη, das zweite mit dem Ebionitenevangelium.

Das Evangelium des Valentin (s. A. I 664, 5—9) ist wohl dasselbe wie das von Irenäus haer. III 11, 9 erwähnte „Evangelium der Wahrheit". Ob es mit den Synoptikern oder mit Jo verwandt war, wissen wir nicht.

3. Eine dritte Gruppe bilden solche apokryphe Evangelien, welche durch ihren Titel den Anspruch erheben, den kanonischen gleichzustehen, sich aber ihrem Inhalt nach wesentlich von ihnen unterscheiden, indem ihr Stoff ein ganz andersartiger ist, nicht Worte und Geschichten, die als echte Worte und Geschichten Jesu gelten können oder wenigstens konnten, sondern Gespräche Jesu mit seinen Jüngern über religiös-philosophische Fragen und Geschichten aus seiner Kindheit oder aus dem Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern, die weiter nichts als Fälschungen oder Legenden sind. Sie begründen ihren Anspruch auf Gleichwertigkeit mit den kanonischen Evangelien und kanonische Gültigkeit dadurch, daß sie sich den Namen irgendeines andern apostolischen Mannes wie Thomas, Philippus, Matthäus oder sonst einer biblischen Persönlichkeit wie Jakobus, Maria usw. beilegen, deren Autorität den Inhalt decken soll. In Wirklichkeit sind sie nur epigone Machwerke, mögen sie vielleicht auch vereinzelt ältere Überlieferungen in sich verarbeitet haben. Wie es in der Natur der Sache liegt, sind vor allem die häretischen und gnostischen Kreise der Herd, auf dem sie entstanden sind. Aber auch die kirchlichen Kreise sind an ihrer Herstellung nicht weniger stark beteiligt. Suchen wir uns ihre Entstehung zu erklären, so dürfen wir nicht übersehen, daß schon in den kanonischen Evangelien selbst derartige Ergänzungen zur evangelischen Geschichte vorliegen. Zeugen dafür sind die Kindheitsgeschichten bei Mt und Lc, sowie zahlreiche Zusätze an Redestücken und Geschichtserzählungen, insbesondere auch in den Auferstehungsberichten bei Lc und Jo. Sie entsprachen dem frommen Bedürfnis, insbesondere über den Anfang und den Ausgang des Lebens mehr zu wissen, als die alte Überlieferung bot, und entsprangen auch z. T. diesem Bedürfnis, das sich umsomehr geltend machte, je mehr das Evangelium über Jesus an Stelle des Evangeliums Jesu in den Mittelpunkt der Frömmigkeit rückte. Mit dieser frommen Neugier verband sich schon sehr früh das apologetische Interesse, die Person Jesu, seine Fleischwerdung und seine Erhöhung, gegen jüdische und heidnische Anwürfe sicherzustellen. Auf ähnliche Motive, wie sie bei der Entstehung der kanonischen Evangelien wirksam waren, läßt sich auch die Entstehung dieser apokryphen Evangelien zurückführen. Nur kommt hier als bedeutungsvoller Faktor das Sonderinteresse hinzu, das Judenchristentum und Heidenchristentum, Gnosis und Häresie, jedes von seinem Standpunkt aus, an der Gestaltung der Überlieferung über Jesus hatten. Je mehr die Auffassung dieser Überlieferung von der evangelischen abwich, desto zwingender wurde für sie die Notwendigkeit der Bildung neuer Evangelien.

Wir behandeln zunächst ein gnostisches Evangelium, das, wie anzunehmen ist, die gesamte evangelische Geschichte durch einen andersartigen Stoff ersetzt bzw. ergänzt hat, etwa wie auf kirchlichem Boden das Johannesevangelium mit dem synoptischen Stoff verfahren ist, das Matthiasevangelium, alsdann die gnostischen und kirchlichen Kindheitsevangelien und zuletzt die gnostischen und kirchlichen Auferstehungsevangelien. Einen Über-

gang zu den apokryphen Akten bildet das Evangelium des Nikodemus, besser Pilatusakten genannt.

a) Das Matthiasevangelium s. A. I 662, 57—59.

Unter dem Namen des Matthias wird von Origenes (hom. I in Lc und Euseb., h. e. III 25, 6, 7) ein Evangelium angeführt, von dem wir nichts wissen, außer daß Euseb es als häretisches Machwerk bezeichnet. Nun aber erzählt Hippolyt philos. VII 20 (vgl. Clem. Alex. strom. VII 17, 108) von demselben Matthias, daß er dem Basilides und seinem ersten Sohn und Schüler Isidorus Geheimlehren mitgeteilt habe, die er durch besondere Unterweisung von dem Herrn empfangen habe. Ist es auch nicht zu beweisen, so liegt es doch nahe, diese *λόγοι ἀπόκρυφοι* mit dem Evangelium des Matthias zu identifizieren, wie es G. Krüger, s. A. II, 432, tut. Diese Annahme dürfte um so gerechtfertigter erscheinen, als Basilides (s. S. 87, 42) einen verstümmelten Lc als heilige Schrift hatte. War dies das Evangelium des Basilides, dann muß das von Basilides gebrauchte „Evangelium des Matthias" einen hiervon völlig verschiedenen Charakter gehabt haben. Es müssen die *λόγοι ἀπόκρυφοι* des Hippolyt gewesen sein, die nach den Ausführungen Hippolyts einen religionsphilosophischen Charakter hatten. Unter demselben Namen werden von Clemens von Alexandrien „Überlieferungen" erwähnt und daraus zwei Stellen angeführt, welche sittliche Vorschriften voll hohen Ernstes enthalten (vgl. strom. II 9, 45; III 4, 26; VII 13, 82). Nach Harnack II 1, 595, dem sich Ehrhard 142, Hennecke II 167 anschließen, sollen beide, Matthiasevangelium und Matthiasüberlieferungen, zwei verschiedene Schriften sein, weil die Matthiasüberlieferungen von Clemens mit Achtung zitiert, ihrer Form nach als Unterweisungen des Matthias selbst gedacht seien und nichts Gnostisches enthalten haben sollen Aber zitiert auch Clemens sie mit Achtung, so bezeichnet er doch ausdrücklich ihre Lehren als Anschauungen der „Gnostiker" III 4, 26. Wenn sodann Matthias in den Überlieferungen selbst als Lehrer auftritt, so stimmt dies mit der Bemerkung Hippolyts über die *λόγοι ἀπόκρυφοι* fast wörtlich überein, wonach Matthias, von dem Heiland besonders belehrt, die Geheimlehren selber vorgetragen hat. Überdies kommt gerade diese schriftstellerische Form auch sonst in Evangelien vor, wie im PE, das den Petrus, im Philippusevangelium, das den Philippus, und im EE, das die 12 Apostel als Erzähler und Lehrer einführt. Indem wir daher mit Zahn II 751 ff. und Bardenhewer 399 beide für identisch halten, können wir freilich die Bemerkung bei Clemens von Alexandrien strom. IV 6, 35, wonach einige den Matthias an Stelle des Oberzöllners Zachäus in Lc 19, 2—12 einsetzen, nicht in Verbindung weder mit dem Matthiasevangelium noch auch mit den Matthiasüberlieferungen setzen. Vermutlich liegt hier eine Verwechselung mit dem Zöllner Matthäus vor. Überhaupt würde eine derartige Beziehung auf eine evangelische Geschichte nicht zu dem aus den übrigen Zitaten erkennbaren Charakter der Matthiasschrift passen. Ist dagegen umgekehrt in der Pistis Sophia, wie Zahn II 759 wahrscheinlich gemacht hat, statt Matthäus Matthias zu lesen, so ist das ME, ebenso wie das wesensverwandte Philippusevangelium auch in diesen gnostischen Kreisen benutzt worden. Ist Basilides oder Isidorus sein Verfasser, so gehört es noch in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts. Seine Heimat ist Ägypten.

b) Das Thomasevangelium (s. A I 657, 20—49). Vgl. L. Conradi in ThStK 76, 1903, 377—459. A. Mayer in Hennecke I 63—73, II 96—105.

Von Origenes hom. I in Lc zuerst erwähnt, ist es nach Hippolyt phil V 7 bei den Naassenern in Ägypten als heilige Schrift in Geltung gewesen. Eine Andeutung auf Thomas als Evangelienschreiber findet sich in der Pistis Sophia (ed. Schwartze p. 47 c. 70), für die darum ebenfalls Kenntnis des ThE anzunehmen ist. Nach Cyrill (catech. VI 31; 36) hatten auch die Manichäer ein ThE geschrieben, das wahrscheinlich nur eine Umarbeitung des alten gnostischen ist. Nach Nicephorus, Stichometrie, hatte es 1300 Raumzeilen. Nach dem Zitat bei Hippolyt hat es die Kindheitsgeschichte Jesu (hier sein 7. Lebensjahr) zum Gegenstand gnostischer Allegorien gemacht. Da eine ähnliche Kindheitsgeschichte der kirchlichen Thomaserzählung (s. u. c.) zugrunde liegt, ist es umso sicherer als deren Grundlage zu betrachten, als sie auch gnostische Spuren aufweist. Da die Markosier nach Irenäus (haer. I 20, 1) ähnliche Erzählungen von dem Jesusknaben hatten, wie sie ebenfalls in der kirchlichen Thomaserzählung stehen, dürfen auch diese unserem ThE zugewiesen werden. Ob dessen Rekonstruktion aus der kirchlichen Thomaserzählung, wie sie Conrady unter Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode und unter Bezugnahme auf die ägyptische Mythologie versucht hat, in jeder Beziehung geglückt ist, erscheint fraglich, da sich die mythologische Deutung, wie Conrady selbst zugestehen muß (S. 428), nicht überall durchführen läßt. Doch bestehen solche mythologische Beziehungen. Die Heimat des ThE ist daher jedenfalls in

Ägypten zu suchen, wo es etwa zur selben Zeit wie das Matthiasevangelium entstanden sein wird.

c) Die Kindheitsgeschichte des Herrn von Thomas, dem israelitischen Philosophen. Ist diese Kindheitsgeschichte, die in zwei griechischen und in einer syrischen, lateinischen, arabischen, armenischen und slawischen Rezension bzw. Version vorliegt, eine kirchliche Bearbeitung des gnostischen ThE, so muß sie bei der Redaktion dessen Text stark reduziert haben, da sie um die Hälfte kleiner ist, als dieses nach Nicephorus Stichen gezählt hat. Ihrem Inhalt nach ist sie eine Sammlung von allerlei Mirakeln, die der Jesusknabe in seinen 12 ersten Lebensjahren vollbracht hat. Die Geschichte vom 12jährigen Jesusknaben ist der Schluß der Erzählung, deren Abfassung nach Zeit und Ort unbekannt ist.

d) Das Protevangelium des Jakobus, s. A. I 656, 24—47. Vgl. A. Meyer in Hennecke I 46—63, II 100—131, außerdem J. Leipoldt, Ein saidisches Bruchstück des Jakobus-Protevangeliums in ZntW 6 1905, 106—107; Ed. Revillout, Un nouvel apocryphe copte, le livre de Jacques in Journ. Asiat. 1905, 113—120; A. Baumstark, Les apocryphes coptes in Rev. Bibl. Internat., N. S. 3 Paris 1906, 245—265; E. Winstedt, A Coptic Fragment attributed to James in The Journ. of Theol. stud., London 8, 1907, 240—248; Ch. Michel in Évangiles apocryphes, Paris 1910; E. Amann, Le protév. de Jacques et ses remaniments latins, Paris 1910.

Das sogenannte Protevangelium des Jakobus, geschrieben zur Verherrlichung der ἀειπαρθενία der Maria und ihrer Davidischen Herkunft (Zahn II 779) ist kein einheitliches Buch, sondern besteht, wie Widersprüche und Näte in der Darstellung zeigen, aus drei ineinander gearbeiteten Abschnitten. Das 1. Buch, die Geschichte der Maria von ihrer Empfängnis bis zur Verkündigung (Kap. 1—17), ist das eigentliche Buch des Jakobus, des Bruders Jesu. Es ist von Origenes, comm. in Mt 10, 17, bezeugt und demnach am Anfang des 3. Jahrhunderts vorhanden gewesen. Das 2. Buch, die Geschichte der Geburt Jesu (Kap. 18—20), in dem Joseph als Erzähler eintritt und das daher als Apocryphum Josephi bezeichnet worden ist, scheint bereits dem Clemens von Alexandrien bekannt gewesen zu sein, der strom. VII 16, 93 die Feststellung der Jungfräulichkeit der Maria durch eine Hebamme ähnlich wie dieses Apokryphum erwähnt. Seine Entstehungszeit fällt daher in das Ende des 2. Jahrhunderts. Ob es auch Justin schon gekannt hat, worauf Stellen wie apol. I 33, dial. 78, 100, hindeuten, ist nicht mit Sicherheit auszumachen, da die vorhandenen gegenseitigen Beziehungen auch auf eine gemeinsame Quelle, die von Justin benutzten Quellenschriften, zurückgehen können. Das 3. Buch, die Geschichte von der Errettung des Johannes beim Kindermord in Bethlehem und der Ermordung des Zacharias (vgl. Mt 23, 35) (Kap. 22—28) ist von einem alten Apokryphum des Zacharias abhängig, dessen Existenz A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen, Leipzig 1905, 100 ff. auch sonst nachgewiesen hat. Wo und wann die Kompilation entstanden ist, darüber lassen sich nur Hypothesen aufstellen. Keinesfalls ist der Ursprung des Protevangeliums in häretischen, auch nicht in ebionitischen Kreisen zu suchen. Daß es die Quelle für die Kindheitsgeschichte in Mt und Lc sei, ist von L. Conrady, Das Protevangelium Jakobs in neuer Beleuchtung ThStK 62, 1889, 728—784 und Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichten, Göttingen 1900, zu Unrecht behauptet worden, da es umgekehrt die kanonischen Evangelien (auch Jo) als Quelle voraussetzt. Nach Harnack II 1, 602, Anm. 2 soll es auch das PE benutzt haben. Für eine frühe Verbreitung des Buches sprechen die zahlreichen griechischen Texte und die vorhandenen (syrische, armenische und, wie es sich aus neuen Funden ergeben hat, auch koptische) Übersetzungen.

e) Sonstige Kindheitsgeschichten, s. A. I 656—658. Vgl. A. Meyer in Hennecke II 101 f. Eine ägyptische Kindheitslegende liegt einer Geschichte von der Flucht der Maria und Josephs nach Ägypten zugrunde, die man dem Theophilus von Alexandrien zuschrieb. Spätere Kompilationen dieser und der vorgenannten Kindheitslegenden sind das ursprünglich syrische evangelium infantiae Arabicum, das im Koran Verwertung gefunden hat, die ägyptische historia fabri lignarii, das lateinische evangelium Pseudomatthaei, sowie das ebenfalls lateinische evangelium de nativitate Mariae. —

Zu den Auferstehungsevangelien, denen wir uns jetzt zuwenden, gehört zunächst

f) Das Philippusevangelium, s. A. I 663, 33—36.

Nach Epiphanius (haer. 26, 13) gebrauchten Gnostiker, die im 4. Jahrhundert in Ägypten lebten, ein Evangelium, das auf den Namen des Apostels (μαθητοῦ) Philippus gefälscht war, und das nach dem von ihm mitgeteilten Bruchstück, ähnlich wie das ME, eine Offenbarung des Herrn an Philippus über den Aufstieg der Seele in den Himmel enthielt. Es ist wahrscheinlich dasselbe Evangelium, auf das die Pistis Sophia (ed. Schwartze p. 47 c. 70) hin-

weist. Seinem Inhalt nach hat es nicht das geringste mit den kanonischen Evangelien zu tun (so Harnack II 1 592, auch Bauer 502 gegen Zahn). Es ist ein streng gnostisches Werk esoterischen Charakters, als dessen Verfasser der Apostel (nicht, wie Zahn II 767 meint, der Evangelist) Philippus angeführt wird. Nach dem, was die Offenbarung des Herrn enthält, ist sie dem Philippus erst nach der Auferstehung zuteil geworden. Der Verfasser ist in denselben Kreisen zu suchen, in denen das ME und ThE entstanden ist. Die Art und Weise, wie in der Pistis Sophia diese „3 Zeugen" angeführt werden, läßt vermuten, daß sie zusammen die Evangelien der gnostischen Gemeinden bildeten, aus denen die Pistis Sophia und die Bücher Jeû stammen. Das PhE der Manichäer wird eine Bearbeitung dieses älteren gnostischen Werkes sein.]

g) Gnostische Evangelienfragmente.

Aus einer koptischen Handschrift des 5. Jahrhunderts hat C. Schmidt in SBA 1896, 839—847 auszugsweise einige gnostische Evangelienfragmente mitgeteilt, deren Publikation nach brieflicher Mitteilung desselben Ende dieses Jahres erfolgen soll. Vgl. Hennecke I 42 ff.

1. Das Mariäevangelium.

Die Form der Überschrift ist dieselbe wie bei den kanonischen Evangelien. Der Inhalt besteht aus Unterredungen des Auferstandenen mit seinen Jüngern über das Wesen der Hyle und aus einem Gespräch der Maria mit den Jüngern nach seinem Abschied über eine ihr gewordene Traumerscheinung des Herrn, worin der Soter u. a. eine Wanderung der Seele durch die 7 Planetenreiche schildert.

2. Das Apokryphon des Johannes (nach C. Schmidt a. a. O. 840 identisch mit 1).

Das Bruchstück enthält ein Gespräch zwischen dem Zebedäussohn Johannes und dem Pharisäer Ananias im Tempel nach der Auferstehung über die Sendung des Soter in den Kosmos. Das Buch, dem es, bzw. das Mariäevangelium angehört, war das Evangelium der ophitischen Barbelo-Gnostiker, über die Irenäus (haer. I 29—31) berichtet.

3. Die Sophia Jesu Christi.

In seiner Einleitung versetzt uns dieses Bruchstück ebenfalls in die Zeit nach der Auferstehung auf einen Berg in Galiläa, wo den zwölf Jüngern und sieben Frauen von dem Erlöser kosmologische Aufschlüsse zuteil werden. Seinem Ursprung nach ist es wahrscheinlich valentinianisch.

Als Evangelien ophitischer Sekten werden genannt:

4. Das Judasevangelium, s. A. I 662, 18—20, IX 70, 4, XIV 405.

Es war nach Irenäus (haer. I 31, 1 f.) und Epiphanius (haer. 38, 1; 3) das Evangelium der Kainiten, die in Judas Ischarioth das Prinzip des Guten sahen.

5. Das Evangelium der Eva, s. A. I 661, 39—40, 663, 9—11.

Es ist vermutlich mit dem sogenannten „Evangelium der Vollendung" zu identifizieren und hat nach den bei Epiphanius haer. 26, 2; 5 erhaltenen Bruchstücken (vgl. Preuschen 80, Klostermann, Apokrypha II 15) einen rein pantheistischen Charakter gehabt.

6. Die großen und kleinen Fragen der Maria und Die Geburt der Maria, s. A. I 662, 54—57.

Ein Zusammenhang dieser Marienevangelien (vgl. Epiph. haer. 26, 8; 12) mit dem koptischen Fragment, s. o. Z. 12 ist nicht ausgeschlossen. Vielleicht sind sie aber auch mit der Pistis Sophia zu identifizieren (so Harnack II 2, 194 f.).

h) Ein Auferstehungsevangelienfragment aus Akhmîm.

Aus einer koptischen Handschrift des 4. oder 5. Jahrhunderts, von der nur die Hälfte (32 Seiten) erhalten ist, hat C. Schmidt in SBA 1895, 705—711 einen Auszug veröffentlicht. Nachdem von einem Franzosen der ganze Text in äthiopischer Sprache entdeckt ist, wird nach einer brieflichen Mitteilung von C. Schmidt alsbald nach Publikation des äthiopischen Textes auch der koptische veröffentlicht werden. Er enthält einen Auferstehungsbericht, der auf Grund der 4 Evangelien „mosaikartig zusammengearbeitet" ist. Seiner Tendenz nach antignostisch enthält der Bericht nicht nur evangelische Geschichte, sondern auch eigenartige Spekulationen gnostischer Art. In eigentümlicher Weise werden Passah und Abendmahlsfeier gleichgesetzt. Aus diesen und andern Gründen glaubt Harnack, Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht in Theol. Studien für Weiß, Göttingen 1897, 5, die Abfassungszeit auf 150—180, Schmidt aber auf 100—150 ansetzen zu sollen.

i) Das Evangelium des Nikodemus oder die Pilatusakten s. A. I 658, 29—660 47. Vgl. A. Stülcken in Hennecke I 74—76, II 143—153; von Dobschütz, Gospel of Nicodemus in Diction. of the Bible 3, 1900, 544—547; A. Barnes, The Acta Pilati and the Passion Dokument of St. Luke in Dublin Review 137, 1905, 99—112; Jgn. E. Rahmani,

Apocryphi Hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati antiqua syriaca (Studia Syriaca), Leipzig 1908.

Das Evangelium des Nikodemus, das in einem griechischen Text, einer koptischen, armenischen, lateinischen und jetzt auch in einer syrischen Übersetzung vorliegt, stammt in seiner gegenwärtigen Gestalt aus dem Jahre 425. Von den späteren Zutaten und Bearbeitungen, anaphora Pilati, paradosis Pilati, responsum Tiberii ad Pilatum, mors Pilati, narratio Josephi Arimathiensis, vindicta Salvatoris abgesehen, bestehen die Pilatusakten (PiA) aus 3 Bestandteilen, 1. den eigentlichen acta Pilati, die den Prozeß Jesu vor Pilatus bis zu seiner Kreuzigung behandeln, auf die sich die Notiz bei Epiphanius, haer. 50, bezieht, und die, wie das Schweigen des Euseb. (vgl. h. e. II 7 u. ö.) beweist, nicht vor 326, also zwischen 326 und 376 entstanden sein müssen (Kap. 1—11); 2. einer Sanhedrinsverhandlung mit einem Verhör des Joseph von Arimathias und 3 Zeugen, die, wenn sie nicht zu den unter 1. genannten PiA gehört, von dem Bearbeiter der ganzen Schrift, Aeneas Proticlos (ex suo?) hinzugefügt ist (Kap. 12—16); 3. einem Bericht der beiden Symeonssöhne Leucius und Charinus über die von ihnen miterlebte Hadesfahrt Jesu, dem sogenannten descensus Christi ad inferos, der einer alten Quelle entnommen ist (Kap. 17 ff.). In einigen Handschriften ist dann noch die epistola Pilati ad Claudium Tiberium hinzugefügt, die sich, griechisch, auch in den acta Pauli et Petri befindet. Von Wichtigkeit ist hier der 1. Teil, die eigentlichen PiA, insbesondere die Frage, ob ihnen ältere PiA zugrunde liegen, wie Justin apol. I 35; 38 solche anführt und Tertullian apolog. 21 vgl. 5 mit seinem Hinweis auf einen Bericht über Christi Tod im römischen Geheimarchiv sowie auf einen Brief des Pilatus an Tiberius vorauszusetzen scheint. Indem Harnack II 1, 603 und Ehrhard 144 f. annehmen, daß Justin PiA, ohne solche zu kennen, nur deshalb anführe, weil er ihre Existenz als selbstverständlich voraussetze, daß Tertullian seine Kenntnis von PiA aus der Apologie Justins geschöpft habe, daß der Brief des Pilatus auf Grund des griechischen Apologetikums des Tertullian hergestellt sei, leugnen sie die Existenz alter PiA. Demgegenüber hat neben Bardenhewer 409 f. neuerdings A. Stülcken mit Recht hervorgehoben, daß sich durch diese Erklärung das literarische Verhältnis zwischen Justin und Tertullian wie zwischen Tertullian und Brief des Pilatus nicht restlos erklären läßt. Wie kommt es z. B., daß Justin nur von Akten des Pilatus spricht, dagegen nicht von einem Brief des Pilatus an den Kaiser, während doch Tertullian neben den Akten diesen Brief ausdrücklich erwähnt? Noch verwickelter wird dieses literarische Verhältnis dadurch, daß, wie oben S. 86, 47 dargelegt ist, eine auffällige Berührung zwischen Justin und dem PE besteht und zwar gerade da, wo sich Justin auf PiA beruft (apol. I 35). Läßt sich diese auffällige Berührung in einem außerkanonischen Zug nur durch Benutzung einer gemeinsamen Quelle erklären, so wird Justin dieser Quelle auch das übrige verdanken, was er von Prozeßakten des Pilatus weiß. Ob freilich diese Quelle gerade „acta Pilati" hieß, wie A. Stülcken annimmt? oder ob sie nicht vielmehr mit den von Justin benutzten Evangelienschriften gleichzusetzen ist, wie oben S. 86, 50 angenommen worden ist? Alsdann müßte freilich in diesen Evangelienschriften etwas von Prozeßakten gestanden haben, während in den kanonischen Evangelien nichts davon zu lesen ist. Das ist jedoch eine durchaus nicht unwahrscheinliche Annahme, da, wie die Evangelienzitate Justins beweisen, auch sonst in ihnen vieles gestanden hat, wofür die kanonischen Berichte keine Parallele bieten. Sind daher die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* bzw. *Πέτρου* als die gemeinsame Quelle für Justin und PE nachgewiesen, so fragt sich noch, wie das literarische Verhältnis zwischen Justin und Tertullian und zwischen Tertullian und dem Brief des Pilatus zu erklären ist. Bezieht sich Tertullian nicht nur im Kap. 21 seines Apologetikums, sondern bereits Kap. 5 auf einen Bericht, den Tiberius über Christus aus Syrien und Palästina erhalten und dem Senat vorgelegt habe, wobei er sich zugunsten Christi ausgesprochen, trotz der Ablehnung durch den Senat dabei verharrt und Anklagen gegen die Christen verboten habe, so weist diese ganze ausführliche Erzählung auf eine schriftliche Vorlage hin, die auch den Brief des Pilatus enthielt, außerdem den Kaiser selbst als Freund Christi in Beschlag nahm. Diese schriftliche Vorlage kann aber nicht, wie A. Stülcken annimmt, der Brief des Pilatus selber gewesen sein, da Tertullian Geschichtskenntnisse verrät, die er nicht aus dem Brief genommen haben kann. Es ist außerdem nicht recht erklärlich, wie dieser Brief als solcher ohne den Rahmen einer geschichtlichen Darstellung entstanden sein soll. Steht nun der Brief in den Petrus- und Paulusakten, so können diese Akten auch nicht die Quelle für Tertullian gewesen sein, weil sie — von chronologischen Schwierigkeiten abgesehen — den Brief an den Kaiser „Claudius" gerichtet sein lassen. Es steht aber nichts der Annahme entgegen, daß eine literarische Vorstufe dieser Akten die gemeinsame Quelle für Tertullian und die Petrus- und Paulusakten gewesen ist. Aus einer derartigen schriftlichen Quelle hat, wie

Lipsius gezeigt hat (Act. apocryph. II 1, 19 f., vgl. Tert. adv. Marc. IV 5, de praeser. haer. 36, scorp. 15, de baptism. 4), Tertullian auch seine Kenntnis von dem römischen Martyrium des Petrus und Paulus geschöpft. Diese alten Akten hat später auch die syrische Predigt des Simon Kephas in Rom benutzt, wenn sie sich auf einen Bericht des Pilatus an den Kaiser beruft.

Alte PiA haben demnach als solche nicht existiert. Darin hat Harnack recht. Sie sind aber auch nicht bloß eine Annahme Justins. Darin hat Stülcken recht. Acta Pilati sind vielmehr in den von Justin benutzten Evangelienschriften, auf die auch das PE zurückgeht, und zwar in dem Bericht von der Verurteilung Jesu beiläufig erwähnt gewesen. Hieraus hat Justin seine Meinung von der Existenz alter PiA geschöpft. Neben diesen Evangelienschriften als Quelle für Justin kommen (Petrus?-)Akten als Quelle für Tertullian in Betracht, aus denen er seinen Bericht des Pilatus und anderes geschöpft hat. Daß homerische Centonen die gemeinsame Quelle für Justin und Tertullian gewesen seien, deren prosaische Reproduktion unsere PiA gewesen seien, wie J. R. Harris The Homeric Centones and the Acts of Pilate, London 1898, behauptet hat, ist eine haltlose Vermutung.

II. Apokryphe Apostelgeschichten, s. A. I 664, 10—625, 35.

Vgl. Acta apostolorum apocrypha ed. Lipsius et Bonnet, Pars I (Acta Petri, Pauli, Petri et Pauli, Pauli et Theclae, Thaddaei) 1891; II 1 (Passio Andreae, ex Actis Andreae, mart. Andreae, acta Andr. et Matthiae, Petri et Andreae, passio Bartholomaei, acta Joh. mart. Matthaei) 1898, II 2 (Acta Philippi, Thomae, Barnabae) 1903; Zahn II 865—910; H. Lietz, Der gnostisch-christliche Charakter der apokryphen Apostelgeschichten nach R. A. Lipsius in ZwTh 37, 1894, 34—57; Harnack II 1, 541—560, II 2, 169—177; Krüger 54—59; James 259; Ehrhard 151—173; Bardenhewer 411—459; P. Batiffol, Actes (apocryphes) des apôtres in Dict. de la Bible ed. Vigouroux I, Paris 1895, 159—165; derselbe in Dict. de Théol. cath. I 1903, 1479—1498; E. Hennecke I 346—357, II 351—359; F. Piontek, Die kath. Kirche und die häret. Apostelgeschichten, Breslau 1907 u. 1908; de Bruyne, Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'Andrée in Rev. Bénéd. NS 5, 1908, 149—160; B. Pick, The apocr. Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas, Chicago 1909; R. Knopf 548; H. Jordan 79—82.

Wie zu den Evangelien als der Geschichte Jesu schon bald die Apostelgeschichte hinzutrat, mochte sie auch erst später zu kanonischer Geltung gelangen, so kamen neben den apokryphen Evangelien, jedoch später wie sie, erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, apokryphe Akten, πράξεις, Taten einzelner Apostel auf. Die gesteigerte Wertschätzung, welche der Begriff des „Apostolischen" im 2. Jahrhundert fand, gab vor allem Anlaß zur Entstehung dieser Literatur, wie sie in der Apostelgeschichte des Lucas ihr Vorbild fand. Das zeigt das älteste Werk dieser Schriftgattung, die z. T. neu entdeckten Paulusakten (PA). Aber so hoch für die Entstehung dieser Schriften dieser innerkirchliche Faktor in Anschlag zu bringen ist, für ihre Gestaltung ist ein außerkirchlicher Faktor von höchster Wichtigkeit geworden, der antike Roman. Das gilt weniger für die PA als für ihre jüngeren Geschwister, die Petrus- (PeA), Johannes- (JA), Andreas- (AA) und Thomasakten (ThA) und deren spätere Nachkömmlinge, wie z. B. den Clemensroman. Von großem Einfluß wurden besonders die Erzählungen von dem neupythagoreischen Wanderprediger und Wundertäter Apollonius von Tyana, die schon bald nach seinem Tode am Ende des 1. Jahrhunderts fleißig gelesen und am Ende des 2. Jahrhunderts in Rom von Philostratus kunstgerecht zu einer vita Apollonii verarbeitet wurden. Wie diese romanhafte Biographie auch direkt benutzt wurde, zeigt der Verfasser der PeA, der daraus Geschichten entnahm und sie von Apollonius auf seinen Helden übertrug (vgl. C. Erbes in ZKG 32, 1911, 2, 169). Daß man dabei an historische Überlieferungen über die Apostel anknüpfte, liegt auf der Hand. Geschichtliche Erinnerungen finden wir darum in allen diesen Akten, aber nur wenige und diese von allerlei Legenden überwuchert. Ebenso lag es in der Natur der Sache, daß die Apostel ihren Biographen ganz unter der Hand zu Trägern ihrer eigenen religiösen und sittlichen Anschauungen wurden, die von ihnen in die Zeit der Apostel projiziert wurden. Da diese Beschreibungen des Lebens, der Taten und der Worte der Apostel voll eigenartiger, insbesondere doketischer, enkratitischer und z. T. auch christologischer Ideen sind, war man bis vor kurzem — und ist z. T. auch heute noch — geneigt, ihren Ursprung in gnostischen Kreisen zu suchen. Vgl. H. Lietz, P. Batiffol und F. Piontek. Allein wie die PA mit ihrer ausgeprägten enkratitischen Tendenz urkundlich nachweisbar das Werk eines Presbyters einer großkirchlichen Gemeinde in Kleinasien sind, so haben auch die PeA mit ihrem doketischen Einschlag in der Bekämpfung Simons einen direkt antignostischen Charakter. Doketische Christologie und enkratitisches Lebensideal wird man daher für jene Zeit als Elemente betrachten müssen, welche auch dem vulgären Christentum weiterer großkirchlicher Kreise anhafteten. Dazu ist spezifisch Gnostisches in

dieſen Akten, außer in den ThA, nirgends zu finden. Sie ſind daher als Produkte eines vulgären, insbeſondere kleinaſiatiſch-ſyriſchen, Katholizismus zu betrachten, dem ein gewiſſer, aus der zeitgenöſſiſchen, insbeſondere neupythagoreiſchen Welt- und Lebensanſchauung erklärlicher, asketiſch-gnoſtiſcher Einſchlag eigentümlich iſt. Es iſt ausgeſchloſſen, daß dieſe 5 Akten oder auch nur mehrere von ihnen zuſammen auf einen Verfaſſer zurückgehen, als den man einen gewiſſen Leucius Charinus betrachtet hat. Die vorhandenen gegenſeitigen Beziehungen reichen zur Begründung dieſer Annahme nicht aus. Aber es iſt auffällig, daß ſchon Origenes (bei Euſ. h. e. III 1) gerade und nur dieſe Apoſtel Paulus, Petrus, Johannes, Andreas und Thomas nennt, wo er von den Taten der Apoſtel berichtet, und dabei gerade ſolche Hauptmomente aus ihrem Leben anführt, die auch in deren Akten erzählt ſind, und daß ſpätere Kirchenväter in gleicher Weiſe und auch in dieſer Aufeinanderfolge die nach ihnen genannten Akten zuſammenſtellen. Waren ſie ſchon zur Zeit des Origenes zu einem Korpus vereinigt? Jedenfalls finden wir ſie ſo ſpäter bei den Manichäern in einem Kanon vereinigt, nachdem ſie von der Kirche als häretiſch verleugnet worden waren. Dieſes manichäiſche Korpus hat wohl Photius im Auge, wenn er ſagt: (bibl. cod. 114) *ἀνεγνώσθη βιβλίον αἱ λεγόμεναι τῶν ἀποστόλων περίοδοι, ἐν αἷς περιείχοντο πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου* und ſie, bzw. die erſtgenannten *πράξεις Πέτρου*, mit den Worten charakteriſiert: *φησὶ γὰρ ἄλλον εἶναι τὸν τῶν Ἰουδαίων θεὸν καὶ κακόν, οὗ καὶ Σίμωνα τὸν μάγον ὑπηρέτην καθεστάναι, ἄλλον δὲ τὸν Χριστόν, ὃν φησι ἀγαθόν.* Denn dieſe Gegenüberſtellung des böſen Judengottes und des guten Gottes Chriſtus, die in den uns vorliegenden PeA nirgends zu finden iſt, iſt manichäiſch. Sind ſie demnach bei ihrer Aufnahme in den manichäiſchen Kanon zum erſtenmal überarbeitet worden, in dem Sinn, daß Petrus zum Vertreter des guten Gottes Chriſtus und damit zum Vorkämpfer des Manichäismus wurde, ſo haben ſie auch, und zwar nicht nur die PeA, ſondern auch die übrigen, in der ſpäteren katholiſchen Kirche mannigfaltige Überarbeitungen erlitten. Immerhin ſind ſie uns in umfangreichen Stücken noch ſo erhalten, daß wir daraus im weſentlichen ihren Inhalt und Charakter erkennen können.

1. Die Paulusakten, ſ. A. I 665, 55—666; VIII 669, 12—43. Ausgabe: C. Schmidt, Acta Pauli, Leipzig 1904, 1905 [2] (ohne Tafeln); E. Rolffs in Hennecke I 357—383, II 358—395. Zur Literatur vgl. außerdem: G. Krüger, Der getaufte Löwe in ZntW 1904, 5, 163 ff., 261 f.; A. Harnack, Unterſuchungen über den apokryphen Briefwechſel der Korinther mit Paulus in SBA 1905, 3—35; P. Corßen, Der Schluß der Paulusakten in ZntW 1905, 6 317—330; C. Holzhey, Die Thekla-Akten, München 1905; E. Neſtle, Zwei ſyriſche Zitate aus dem III. Ko in ThLZ 1905, 5, 140 f.; C. F. M. Deeleman, Acta Pauli in Theol. Studiën 26, 1908, 1—44; derſelbe, Acta Pauli et Theclae; daſ. 273—301; derſelbe, De apocriefe briefwesseling tuschen Paulus en de Corinthiers, daſ. 27, 1909, 37—56; C. Schmidt, Ein neues Fragment der Heidelberger Acta Pauli, Berlin 1909.

Von Origenes bezeugt und zweimal zitiert (de princ. I 2, 3 und comm. in Jo 20, 12), von Euſeb. (h. e. III 25) mit Achtung genannt, im Kanonsverzeichnis des codex Claromontanus aufgeführt, in der Stichometrie des Nicephorus mit 3600 Stichen verzeichnet, waren die PA inhaltlich bis vor kurzem nur durch einige Bemerkungen der Kirchenväter ſowie durch einige größere Bruchſtücke, wie den apokryphen Briefwechſel der Korinther mit dem Apoſtel Paulus, ſowie ein Martyrium Pauli, bekannt, von denen man (ſo La Croze und Zahn II 879) nur vermutete, daß ſie urſprünglich zu den PA gehörten. Außerdem kannte man die von Tertullian (de baptism. 17) bezeugten acta Pauli et Theclae. Erſt durch eine koptiſche Handſchrift mit Bruchſtücken aus PA, die C. Schmidt 1897 und 1904 bzw. 1905 veröffentlichte, lernte man noch andere Bruchſtücke kennen, die, wie die Geſchichte von der Heilung eines Waſſerſüchtigen in Myra bisher ganz unbekannt, oder wie die Geſchichte von einem Tierkampf des Paulus in Epheſus, nur durch Andeutungen bei den Kirchenvätern (Hippol. comm. in Da 3, 29, 4, Nicephor. Kall. h. e. II 25) bekannt waren. Zugleich erſah man daraus, daß in der Tat die vorgenannten Bruchſtücke urſprünglich Beſtandteile der PA waren. Auf Grund des vorliegenden patriſtiſchen und handſchriftlichen Materials dürfen folgende Stücke mit Sicherheit als urſprüngliche Beſtandteile derſelben angeſprochen werden:

1. Die Theklaakten. Bei den Griechen führten ſie ſeit dem 4. Jahrhundert als Feſtlektüre zu Ehren der heiligen Thekla ein Sonderdaſein. Bei den Lateinern waren ſie jedoch, wie ſich nach A. Harnack, Drei wenig beachtete cyprianiſche Schriften und die Acta Pauli in TU NF IV 3, Leipzig 1899, aus der pſeudocyprianiſchen caena nachweiſen läßt, mit den als heilige Schrift behandelten PA verbunden.

2. Die Heilung des Waſſerſüchtigen Hermokrates in Myra. Als Beweis für die Zugehörigkeit zu den PA kann nicht nur der handſchriftliche Befund bei dem Kopten, ſondern auch nach Harnack a. a. O. die caena angeführt werden, die ebenſo wie die koptiſche Handſchrift unmittelbar nach den Theklaakten die Namen Hermokrates und Hermippus bringt.

3. Der Briefwechſel der Korinther mit dem Apoſtel Paulus, der in der ſyriſchen und armeniſchen Kirche ſeit der Mitte des 4. Jahrhunderts als kanoniſch gegolten und ſeinen Platz unmittelbar hinter 2 Ko gefunden hat. Allerdings hat P. Corßen in ZntTh 4, 1903, 47 und in GgA 1904, 718 es zu beſtreiten verſucht, daß der Briefwechſel ſich urſprünglich in den PA befunden habe. Dem gegenüber hat jedoch Harnack in SBA 1905, 28 ff. aus der Identität beider Schriften in bezug auf Entſtehungszeit, Geiſt, Sprache, Stil, Inhalt und Stellung zum neuteſtamentlichen Kanon bewieſen, daß der Briefwechſel nicht nachträglich interpoliert iſt, ſondern urſprünglich in den PA geſtanden haben muß. Es darf dabei auch nicht wie Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Tübingen, Programm 1894, es unternimmt, zwiſchen einem echten Beſtandteil in V. 1—22 (Brief der Korinther und Überbringung desſelben an Paulus) und einem ſpäteren Zuſatz in V. 23—40 (Antwortſchreiben des Paulus) unterſchieden werden.

4. Das Martyrium des Paulus, das ebenfalls in verſchiedenen Rezenſionen für ſich exiſtiert hat. Ob es freilich in einer der vorliegenden Textgeſtalten in den PA ſtand, muß fraglich erſcheinen. Mit Recht ſagt E. Rolffs I 364: „Von all dem Minderwertigen, was die PA enthalten, iſt dieſes Stück zweifellos das Minderwertigſte.“ Voller Widerſprüche in ſich ſelbſt, kann es nicht als urſprünglich gelten, zumal es mit der Schilderung einer Maſſenerhebung wider den Kaiſer wegen der Hinrichtung der Chriſten deutlich in die ſpätere Zeit der triumphierenden Kirche weiſt. Mit Grund hat daher P. Corßen, in ZntW 6, 1905, 317 gerade hieraus auf eine Urgeſtalt der PA geſchloſſen, und in der Bekehrung der Ehebrecherin Neros durch Paulus, die nach einer Stelle bei Chryſoſtomus (adv. vituper. vitae monast. I 3) das Motiv für die Hinrichtung des Paulus iſt, einen Bericht erkannt, der zu den PA, wie ſie uns vorliegen, beſſer ſtimmt, als das Motiv des Martyriums, der Tod des Patroklus. Abzulehnen iſt freilich die Corßenſche Annahme einer gnoſtiſchen Urgeſtalt der PA. So auch Zahn II 886, Anm. 1.

Nicht mit Sicherheit können den PA folgende Stücke zugewieſen werden:

1. Die Zitate bei Origenes. Denn obwohl ſie ausdrücklich aus den PA zitiert ſind, haben ſie ſich auch in dem koptiſchen Text nicht wiedergefunden. Außerdem läßt ſich das Zitat in dem Johanneskommentar nur ſchwer in Paulusakten unterbringen, da es mit ſeiner Anſpielung auf den Kreuzestod des Petrus zu einem Martyrium Petri gehört, weshalb man — zu Unrecht — einen Schreibfehler des Origenes angenommen und *πράξεις Πέτρου* ſtatt *Παύλου* korrigiert hat. Trotzdem rechnen es die meiſten Forſcher zu den PA, indem ſie alsdann auch das Martyrium Petri als ein Bruchſtück desſelben betrachten (ſo z. B. Rolffs I 364). Meines Erachtens hat es nicht in den uns vorliegenden PA geſtanden, ſondern in andern PA, auf die ich die Bemerkung im muratoriſchen Fragment von dem Martyrium des Petrus und der ſpaniſchen Reiſe des Paulus beziehe. Vgl. Waitz, Die Pſeudoklementinen in TU NF X 1904, 217 ff.

2. Ein Zitat bei Clemens von Alexandrien (strom. VI 5, 42; 43), das als ein Pauluswort eingeführt iſt. Zahn II 879 und auch Rolffs II 365 f. ſind geneigt, dieſes Wort den PA zuzuſprechen, das dem Zuſammenhang nach in einer Rede des Paulus vor Griechen geſtanden haben muß, zumal ſonſt (bei Johann von Salisbury [1156]) eine Rede des Paulus in Athen überliefert iſt. Eine Gewißheit läßt ſich darüber nicht gewinnen, noch viel weniger darüber, ob die übrigen Mitteilungen des Clemens über Petrus und Paulus den PA zuzuweiſen ſind.

3. Ein Zitat in der pſeudocyprianiſchen Schrift de rebaptism. 17 aus dem Buch Pauli praedicatio, wonach Petrus und Paulus ſich in Rom zuerſt gegenſeitig kennen gelernt hätten. Da jedoch die PA eine gemeinſame Anweſenheit beider Apoſtel in Rom ausſchließen, können ſie nicht mit der Schrift Pauli praedicatio identifiziert werden, in der vielmehr eine beſondere Schrift wiederzuerkennen iſt.

4. Ein Zitat bei Laktanz (instit. div. IV 21), das ebenfalls von einer gemeinſamen Predigt des Petrus und Paulus in Rom berichtet und deshalb nicht in PA geſtanden haben kann.

5 Eine Anſpielung bei Commodian (carm. apol. 627 sq.) auf ein Wunder von einem redenden Löwen, womit die Notiz des Hieronymus (de vir. ill. 7) über einen getauften Löwen zu vergleichen iſt, von dem in den *περίοδοι* Pauli et Theclae die Rede ſein ſoll. Wenn auch weder die ſeither bekannten Theklaakten noch auch das koptiſche Fragment etwas davon

wissen, so ist doch Anlaß vorhanden, beide Löwen in den ursprünglichen PA anzunehmen. Beide kehren nach G. Krüger in ZntW 5, 1904, 163 ff., 261 ff. in dem von E. J. Goodspeed veröffentlichten Apokryphon The Epistle of Pelagia wieder, das sich als ein Stück aus einer Paulussegende entpuppt und in Cäsarea spielt (so auch Holzhey).

Eine Benutzung der PA liegt vermutlich in den acta Xanthippes et Polyxenae, sowie in den Titusakten vor. Vgl. M. R. James, The Acts of Titus and the Acts of Paul in Journ. of the Theol. Stud. 1905, 6, 549—551, 562—568. Ob auch sie in den PeA benutzt sind, erscheint fraglich. Jedenfalls hat die Einleitung der PeA Kap. 1—3 nicht ursprünglich zu den PA gehört (gegen Harnack, in Patristische Miszellen in TU NF V 3, 1899, 100—106).

Aber wieviel auch zu ihnen zu rechnen sein mag und ob auch drei Viertel der ursprünglichen Schrift fehlen, so läßt sich doch aus den Bestandteilen, die ihr mit Sicherheit zuzuweisen sind, ihr Inhalt und Charakter deutlich genug erkennen. Indem die PA an die kanonische AG allenthalben anknüpfen und ihren Stoff in ihren Rahmen einzupassen suchen, stellen sie sich als eine bewußte Nachahmung der AG dar. In ihrem Mittelpunkt steht der Apostel Paulus, zu dessen Verherrlichung der Verfasser sein Werk geschrieben hat. Selbstverständlich ist er auch der Träger der religiös-sittlichen Gedanken, von denen der Verfasser erfüllt ist. So wird er zum Prediger der Auferstehung und der (geschlechtlichen) Enthaltsamkeit. Vertritt er damit Ideen, welche dem vulgären Christentum des 2. Jahrhunderts entsprechen, so verrät er nirgends häretische oder gnostische Sondermeinungen. Damit stimmt die Bemerkung bei Tertullian (de baptism. 17), daß der Verfasser ein kleinasiatischer Presbyter war, der aus Liebe zu Paulus sein Werk geschrieben habe. Zeit und Heimat der PA stehen damit fest wie für kein anderes apokryphes Werk. In den Jahren 160—170 ist es von dem Vorsteher einer kleinasiatischen Gemeinde geschrieben worden. Eine gnostische Urgestalt ist daher nach dem Vorgang von Lipsius mit P. Corßen, in ZntW 4, 1903, 22 ff., 261 ff. und 6, 1905, 317, nicht anzunehmen, dies umsoweniger, als der apokryphe Brief des Apostels Paulus an die Korinther nicht nur ausgesprochen antignostisch ist, sondern auch direkt gegen gnostische (marcionitische) Anschauungen polemisiert. Aus den Textvarianten der lateinischen Miszellanhandschrift von Brescia, auf die sich Corßen bezieht, eröffnen sich nicht die großen Perspektiven, die ihm dadurch aufgegangen sind. Mag auch Thekla hiernach ursprünglich nicht Braut, sondern Gattin des Thamyris gewesen und Christus in naiv modalistischer Weise als Gott dargestellt sein, so beweist das für einen gnostischen Charakter der PA nichts. — Steht es aber nach der Bemerkung Tertullians weiter fest, daß sie eine Dichtung, um nicht zu sagen Fälschung, sind, so ergibt sich daraus, daß sie für das Leben Pauli kaum einen geschichtlichen Wert haben können. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß insbesondere in der Theklageschichte historische Erinnerungen verwoben sind. Wie die Königin Tryphäna von Pontus (= Bithynien), so wird auch Thekla als Jüngerin des Paulus und vielleicht auch als Märtyrerin eine geschichtliche Persönlichkeit sein. Alte Theklaakten braucht man deshalb mit Ramsay, The Church in the Roman empire 1893, 375 ff. nicht anzunehmen.

2. Die Petrusakten. Vgl. G. Ficker, Die Petrusakten, Leipzig 1903; C. Schmidt, Die alten Petrusakten in TU NF IX 1, 1903; G. Ficker in Hennecke I 383—423, II 395—491; P. Vetter, Die armenischen apokryphen Apostelgeschichten in ThQS, Tübingen 88, 1906, 161—186; Th. Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in ZntW 9, 1908, 190—203; J. Flamion, Les actes apocryphes de Pierre in Rev. d'hist. eccl. 9, 1908, 233—254, 465—490; 10, 1909, 5—29, 245—277; 11, 1910, 5—28, 232—256, 447—470, 675—692; F. Nau, Un fragment syriaque des voyages de S. Pierre in Revue de l'Orient Chret. 14, 1909, 131—134; C. F. M. Deeleman, Acta Petri in Geloof en Vrijheid. 44, 1910, 193—244; C. Erbes, Ursprung und Umfang der Petrusakten in ZKG 32, 1911, 161—185, 353—377, 497—530.

Von dem Text der PeA liegt vor:

1. Das Martyrium des Petrus, das in einem griechischen Text und in zwei lateinischen Rezensionen, nämlich in den nachgenannten act. Verc., sowie erweitert in der epistola Paulini episcopi de passione Petri et Pauli erhalten ist. Es gibt als Ursache seines Märtyrertodes seine Predigt von der geschlechtlichen Enthaltsamkeit an, durch die er den Zorn des Präfekten Agrippa erregt, und erzählt die bekannte Anekdote von seinem Fluchtversuch und seiner Kreuzigung.

2. Ein größeres Bruchstück, actus Petri cum Simone, das im cod. Vercell. saec. VII erhalten ist und wahrscheinlich eine im ganzen getreue lateinische Übersetzung des griechischen Originals ist. Es erzählt in einer Einleitung von dem Aufenthalt des Paulus in Rom und von seiner Abreise von dort (Kap. 1—3), in seinem Hauptteil von der Ankunft des Petrus

in Rom und seinem Kampf mit dem Magier Simon (Kap. 4—32), in einem Schluß von dem Martyrium des Petrus (Kap. 33—41).

3. Ein koptisches Fragment, das C. Schmidt nach einer in Berlin befindlichen Handschrift des 4. oder 5. Jahrhunderts 1903 veröffentlicht hat. Es erzählt von einer Tochter des Petrus, die, zur Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit paralytisch geworden, von Petrus zum Erweis der Kraft seines Glaubens geheilt, alsdann aber wieder wie vorher paralytisch wird.

4. Eine spätere Bearbeitung, die sogenannten Petrus- und Paulusakten, die in zwei Rezensionen, den sogenannten Marcellustexten und einem kürzeren lateinischen Text erhalten ist. Sie unterscheiden sich von den anderen PeA hauptsächlich dadurch, daß überall neben Petrus auch Paulus tritt.

Daß die beiden ersten Stücke Bestandteile alter PeA sind, wie solche mit diesem Titel πράξεις Πέτρου zuerst von Euseb. (h. e. III 3, 2) genannt und alsdann von der Mitte des 4. Jahrhunderts häufiger erwähnt sind, bedarf keines weiteren Nachweises, wenn es auch nicht feststeht, ob sie gerade denselben Text enthalten, wie die von Euseb. genannten. Daß auch das 3. Stück mit den PeA irgendwie zusammenhängt, ergibt sich nicht nur aus der Unterschrift in der Handschrift (πράξεις Πέτρου), sondern auch aus einer Bemerkung bei Augustin (c. Adimant. Manich. 17, 5), wonach in den von den Manichäern gebrauchten PeA eine derartige Erzählung von einer paralytischen Tochter des Petrus gestanden hat. Vgl. auch Hieronymus adv. Jovin. I 26. Daß es jedoch mit den beiden andern Stücken in einem literarischen Zusammenhang gestanden hat, wie der Herausgeber C. Schmidt 21 ff. nachzuweisen versucht, läßt sich aus dem Vergleich mit ihnen nur bis zu einem gewissen Grade der Wahrscheinlichkeit bringen. G. Ficker bei Hennecke I 384, II 398 ff. hält es für möglich, daß es auch in einer andern als PeA bezeichneten Apostelgeschichte gestanden haben kann. Ebenso muß es dahingestellt bleiben, ob es gerade an den Anfang der PeA gestellt werden muß. Ob ferner als Schauplatz der Erzählung nur Jerusalem in Betracht kommen kann, wie C. Schmidt aus einigen Andeutungen in den act. Vere. 17: 23 folgert, ist ebenfalls unsicher. C. Erbes 353 ff. verlegt ihn mit guten Gründen nach Cäsarea.

Es ist nur ein Bruchteil, das in diesen 3 Stücken vorliegt, indem die Stichometrie des Nicephorus 2750 Raumzeilen angibt, also ein Werk etwa im Umfang der kanonischen AG voraussetzt. Es läßt sich jedoch der Charakter der PeA zur Genüge daraus erschließen. Wie in den PA, so ist auch hier eine Auffassung des Christentums vertreten, die in nicht wenigen Zügen von derjenigen abweicht, welche sich bei den Apostolischen Vätern wie bei den kirchlichen Schriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts findet. Eine ans Doketische streifende Christologie und ein ausgeprägt enkratitisches Lebensideal sind für sie charakteristisch. Trotzdem werden sie nicht mit Zahn II 832 ff., Bardenhewer 416 als häretisch und gnostisch, sondern mit Harnack III S. 553, Schmidt 111 ff., Ficker I 385 als kirchlich bezeichnet werden müssen. Ihr Grundgedanke, Bekämpfung des Magiers Simon, der von jeher als das Haupt der Häresie gegolten hat, ist so unhäretisch, ja antihäretisch, daß sie schon deshalb nicht für die Häresie in Beschlag genommen werden dürfen. Dazu kommt, daß sie überall die Organisation der Großkirche mit ihrer Gliederung in Bischöfe, Diakonen, Witwen und Jungfrauen voraussetzen und die Schrift des A und NT in der Weise der Kirchenväter gebrauchen. Erst die PeA, welche die Manichäer in ihrem Kanon hatten, können als häretisch und gnostisch gelten.

Ihr Verfasser ist daher nicht in einer gnostischen Sekte, sondern in der Kirche zu suchen. Wo und wann er gelebt hat, ist aus den vorhandenen Texten nicht mit Sicherheit zu erschließen. Wegen Vertrautheit mit den Örtlichkeiten ist Erbes in ZNW 32, 171 ff. und 361 ff. für Rom eingetreten, wofür sich auch Harnack II 1559 mit Vorbehalt ausgesprochen hat. Ihm hat sich Schmidt 109 ff. angeschlossen. Wegen literarischer Beziehungen zu den Johannesakten hat Zahn II 841 für Kleinasien, wegen Verwertung historischer Reminiszenzen Ficker, Die Petrusakten 1903, 30—43 und bei Hennecke I 390, für Bithynien plädiert und damit auch auf Schmidt Eindruck gemacht. Eine neue Hypothese hat J. Flamion 11, 1910, 5 ff. aufgestellt, wonach die PeA in der Schilderung des Apostels Petrus und des Magiers Simon, sowie in der Auffassung des Christentums nach Alexandrien weisen. Trotzdem wird an Rom als Entstehungsort festzuhalten sein, wohin auch die Überlieferung vor allem zu weisen scheint. Für eine möglichst späte Entstehungszeit (+ 250) hat Harnack II 1553 ff. besonders die in PeA vorausgesetzten kirchlichen Zustände (weite Verbreitung des Christentums unter den Senatoren und Rittern in Rom, durchgeführte Gemeindeorganisation und kirchliche Armenpflege, Gebrauch von Weihwasser u. a.) geltend gemacht. Für eine frühere Datierung (190) hat Erbes a. a. O. 160 ff. bzw. 166 ff. die Beziehungen auf bestimmte Verhältnisse in der römischen Gemeinde zu dieser Zeit hervorgekehrt, während nach C. Schmidt 102

und ähnlich J. Flamion 9 1908, 251 die Traditionen über Petrus und Simon auf etwa 200—210 weisen. Noch früher, 160—170, hat Zahn sie aus dem oben angegebenen Grund angesetzt. Was die vorhandenen Texte anlangt, scheint Harnack im Recht zu sein. Dafür spricht auch die kirchliche Überlieferung. Ist doch im Morgenland Euseb und im Abendland Commodian (carm. apol. 626; 630) der älteste Zeuge, der frühestens 250, nach den neuesten Forschungen erst im 4. Jahrhundert, gelebt hat.

Eine andere Frage ist die, ob nicht vielleicht die vorhandenen Texte auf eine oder mehrere Vorlagen hinweisen. Und diese Frage muß trotz gegenteiliger Behauptung (vgl. Harnack II 1 S. 559 f., Schmidt 22) bejaht werden (vgl. Ficker II 398). Es würde zum Beweis hierfür eine besondere quellenkritische Untersuchung nötig sein. Hier sei nur folgendes betont:

1. Der vorliegende Text der PeA weist Widersprüche nicht nur in der Totalauffassung des Christentums, sondern auch an einzelnen Stellen, dazu Lücken, Sprünge und Nähte auf, welche darauf schließen lassen, daß der Verfasser vorhandenes Material benutzt hat. Vgl. dazu den Kommentar von Ficker II 406 ff. u. ö.

2. Verwandte Texte, wie die Petrus- und Paulusakten, die Akten des Nereus und Achilleus, die syrische Predigt des Simon Kephas in Rom und andere syrische Texte verraten, bei aller literarischen Abhängigkeit von PeA, besonders in der Petrus-Simon-Geschichte eine primäre Textgestalt, welche es verbietet, die vorhandenen Texte als einzige Grundlage anzunehmen.

3. Die in den Pseudoklementinen verarbeiteten *πράξεις Πέτρου* sowie verschiedene Notizen der Kirchenväter (vgl. Commodian carm. apol. 630, Hippolyt phil. VI 19, 20, Didaskalia VI 7—9 vgl. constit. ap. VI 19) beweisen, daß die Petrus-Simon-Geschichte in einer andern Gestaltung vorhanden gewesen ist, als sie in den act. Vere. vorliegt.

4. Die auffällige Verweisung zweier Worte, die wir in PeA lesen (darunter das Wort Christi *ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι*) in PA (bei Origenes) beweist, daß auch das Martyrium des Petrus ursprünglich in einer andern Schrift als in PeA überliefert worden ist. Daß sie nicht, wie Harnack vermutete, mit den uns bekannten PA zu identifizieren ist, ist oben gezeigt worden. Ist sie jedoch PA genannt worden, so muß sie nicht nur von Petrus, sondern auch von Paulus gehandelt haben. Deshalb stammt vielleicht auch die Einleitung der PeA Kap. 1—3 aus ihr. Mit ihr sind auch sonstige Überlieferungen von dem römischen Aufenthalt und dem Lebensende des Petrus (und Paulus?) in Zusammenhang zu bringen (vgl. Waitz, Die Pseudoklementinen 214—243).

Als weitere Quellen kommen noch das Kerygma Petri (vgl. Schmidt 78 ff.) sowie die JA (vgl. Schmidt 90 ff.) in Betracht.

3. Die Johannesakten, s. A. I 667, 47—668, 7. Vgl. G. Schimmelpfeng u. E. Hennecke I 423—459, II 492—543; außerdem R. H. Connolly, The Original Language of the Syriac Acts of John in The Americ. Journ. of Theol., Chikago 11, 1907, 249—261; C. F. Deeleman, Acta Ioannis in Geloof en Vrijheid 46, 1912, 22—55.

Wie die PA und PeA sind auch die JA als Ganzes nicht erhalten. Doch sind im Laufe der Zeit mehrere, z. T. recht umfangreiche Bruchstücke entdeckt worden, die insgesamt etwa zwei Drittel von dem Umfang der alten JA (nach Nicephorus 2500 Stichen) ausmachen. Das Kernstück bilden drei Fragmente, die auf dem 2. nicäischen Konzil 787 verlesen wurden. Weitere Bruchstücke wurden von Zahn, Acta Ioannis 1880, M. R. James, Apocrypha anectoda II in Texts and Studies, Cambridge 1897, und M. Bonnet in Acta apost. apocr. 1898 gesammelt und herausgegeben. Sie sind nicht im ursprünglichen Text, sondern nur in z. T. mehrfachen Bearbeitungen erhalten, geben jedoch ein deutliches Bild von dem Inhalt und Charakter des ganzen Werkes. Spätere freie Bearbeitungen sind der sogenannte Prochorus (griechisch), der sogenannte Abdias (lateinisch) und Pseudo-Mellitus de passione Ioannis. Die Geschichte vom Lebensende des Johannes liegt auch in einer armenischen, syrischen, koptischen und äthiopischen Übersetzung vor.

Inhaltlich sind die JA insofern mit den PA verwandt, als sie wie diese *περίοδοι*, Wanderungen des Johannes, enthalten, deren Schauplatz Ephesus und Smyrna sowie nach einer Vermutung Zahns ursprünglich auch die übrigen aus Apk Jo 1 u. 2. bekannten kleinasiatischen Städte sind. Hierbei vollbringt er allerlei Wunder oder läßt sie durch andere vollbringen, Totenerweckungen, Heilungen. Selbst Wanzen gebietet er, daß sie ihn ruhig schlafen lassen, und dem Tempel der Artemis, daß er einstürze. Das alles aber vollbringt er, um die Ungläubigen zum Glauben zu bringen, wie er es in seinen Bekehrungspredigten ausspricht. Ist das aber die Tendenz der JA, so werden sie ihrem Charakter nach als eine kirchliche und nicht mit Zahn, Ehrhard, Bardenhewer, Hennecke, Lichtenhan in ZntW 3,

1902, 229 f. als eine häretische Schrift zu bewerten sein. Denn ihr Zweck ist Weltmission und nicht Konventikelpropaganda. Allerdings enthalten sie, besonders nach dem Schluß hin, Ausführungen, welche hart an das Gnostische streifen. Nicht nur einen ausgesprochenen Modalismus verkündigen sie, sondern auch einen grobsinnlich-übersinnlichen Doketismus und propagieren für ihn. Und in dem Hymnus des Herrn, bei dem die Charis, die Ogdoas und Dodekas den Reigen tanzt, wie bei der Vision des Gekreuzigten mit dem Lichtkreuz, die Johannes in der Kreuzigungsstunde in einer Höhle zuteil wird, treten Anschauungen hervor, die direkt gnostisch sind. Alles in allem werden sie jedoch mit C. Schmidt, Die Petrusakten 90 ff. und A. Harnack II 2, 173 und Anm. 3 mehr als vulgär-christlich, wie als häretisch-gnostisch zu charakterisieren sein. Sie sind ein Erzeugnis des christlichen Geistes mit seiner Verbindung mit der griechischen Mystik. Als ihr Verfasser, der sich zugleich als Reisebegleiter des Johannes gibt, wird in der späteren Literatur (bei Innocenz I ep. 6 ad Exsup. 7; Turibius, ep. ad Idac. et Crepon. 4) ein gewisser Leucius Charinus genannt, der nach Epiphanius haer. 51, 6 ein Schüler des Johannes und Bekämpfer kleinasiatischer Irrlehrer gewesen sein und auch die apokryphen Akten des Petrus, Andreas, Thomas und Paulus verfaßt haben soll (vgl. Photius, Bibl. cod. 114). Hat er sich vielleicht auch selbst als Verfasser der JA bezeichnet, so ist er keinesfalls ein Schüler des Johannes gewesen (so C. Schmidt a. a. O. 76 f., Harnack II 2, 173 f). Ob der Verfasser der JA daher noch in Kleinasien zu suchen ist? Sind sie mit den traditiones identisch, die Clemens von Alexandrien (adumbrat. in Jo 1, 1) von Johannes anführt, wie aus deren Vergleich mit JA zu folgern ist, so haben sie bereits am Ende des 2. Jahrhunderts existiert. Darauf weist auch ihre Benutzung in den monarchianischen Prologen zu dem Evangelium Johannis (vgl. P. Corssen in TU XV 1, 1896) sowie in den PeA (vgl. C. Schmidt a. a. O. 90 ff.) hin. Vermutlich sind sie zur selben Zeit wie die PA (160—170) geschrieben worden, vielleicht auch wie sie aus Liebe zu ihrem Helden und zur Verherrlichung des von ihm verkündigten Glaubens. Einen geschichtlichen Wert besitzen sie nicht, es sei denn, daß sie in der Lokalisierung der Erzählung in Ephesus eine geschichtliche Erinnerung bewahrt haben. Von Clemens und vielleicht auch noch von Origenes (nach Euf. h. e. III 1) ohne Beanstandung gebraucht, sind sie zuerst von Euseb. (h. e. III 25, 6) als häretisch bezeichnet worden, wie sie auch seitdem nur noch in häretischen Kreisen, bei Enkratiten (Epiphan. haer. 47, 1), bei den Manichäern (Philastrius haer. 88 und Aug. contra advers. leg. et proph. I 20, 39) und Priscillianisten (Turibius ep. ad. Idac. et Crep. 4) in Geltung waren.

4. Die Andreasakten, s. A. I 666, 10—667, 19. Vgl. G. Schimmelpfeng und E. Hennecke I 459—473, II 544—562.

Von den AA, die zuerst von Euseb. (h. e. III 25, 6) erwähnt werden, ist der ursprüngliche Text nicht erhalten, außer zwei Fragmenten bei Euodius de fide c. Manich. 38 und einem Fragment bei Pseudo-Augustinus de vera et falsa poenit. 8, 22. Von späteren Bearbeitungen existiert u. a. ein größeres Fragment aus den Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser mit einer Erzählung von der Befreiung des Matthias und der Bekehrung der Stadt der Menschenfresser durch Andreas und ein anderes Fragment aus den Akten des Petrus und Andreas mit einem Bericht von einer erfolgreichen Mission dieser Apostel in der Stadt der Barbaren. Dazu kommt weiter ein von Bonnet in den Act. ap. apocr. II 1, 38—45, Lips. 1898 herausgegebenes altertümliches Bruchstück eines cod. Vat. saec. X/XI ex actis A., das seinem Inhalt nach an die Fragmente bei Euodius anknüpft und von dem Aufenthalt des Andreas im Gefängnis zu Paträ in Achaia und einem Besuch der durch ihn zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit bekehrten Gattin des Prokonsuls, des Ägeaten, Maximilla erzählt. Ihren Abschluß werden die AA in einem Martyrium des Andreas gefunden haben, von dem ebenfalls verschiedene Bearbeitungen vorliegen. Soweit die vorhandenen Texte Rückschlüsse auf die ursprünglichen AA erlauben, stehen diese ihrer Eigenart und ihrer Tendenz nach auf einer Stufe wie die PA. Von Gnostischem ist kaum eine Spur vorhanden, so daß auch auf eine gnostische Urgestalt nicht geschlossen werden kann (anders G. Krüger 59, Bardenhewer 433). Ihrer Gesamtrichtung nach sind sie enkratitisch, weshalb sie auch in enkratitisch gerichteten kleinasiatischen Sekten (vgl. Epiphan. haer. 47, 1; 61, 1 63, 2) sowie bei den Manichäern (Philastr. de haer. 88) und Priscillianisten (Turibius, ep. ad Idac. et Crepon. 4) in Geltung blieben. Wenn Origenes (Euf. h. e. III 1) aus ihnen geschöpft hat, daß Andreas in Skythien (= Land der Menschenfresser und Barbaren) gewirkt hat, so würde er damit ihre Existenz am Anfang des 3. Jahrhunderts bezeugen. Ein literarisches Verhältnis zu den PeA ist an einigen Stellen anzunehmen, vgl. E. Hennecke II 557. Die innere Verwandtschaft und gemeinsame Überlieferung mit den JA macht ihre Entstehung unter ähnlichen örtlichen und zeitlichen Verhältnissen wahrscheinlich.

5. Die Thomasakten, s. A. I 667, 20—27. E. Preuschen u. R. Raabe in Hennecke I 473—544, II 562—601; außerdem A. E. Medlycott, India and the Apostle Thomas, London 1905; R. Reitzenstein, Zwei hellenistische Hymnen im Archiv für Religionswissensch. 8, 1905, 171 ff. 187 ff.

Der Urtext der ThA ist verloren. Doch liegen Bearbeitungen vor, welche den Urtext nur leicht verändert und fast vollständig wiedergeben, eine griechische, die, in zahlreichen Handschriften erhalten, die ursprünglichste Textgestalt darstellt, und eine syrische, die ihn stärker bearbeitet hat, dazu einige Übersetzungen. Den Inhalt bilden einzelne (12 oder 13) Taten (*πράξεις*) des Apostels Thomas, die er in Indien vollbracht hat. An sie schließt sich sein Martyrium an. Auch in diesen Akten wimmelt es geradezu von allerlei Wundern, die Judas gen. Thomas bzw. sein Zwillingsbruder Jesus durch ihn tut. Tote werden auferweckt, Kranke werden geheilt, Dämonen werden ausgetrieben. Wilde Esel beugen vor ihm ihre Knie und predigen vor dem Volk von Christus. Ein Schenk, der ihn mit der Hand bei einem Mahl geschlagen hat, wird alsbald von einem Löwen getötet, und ein schwarzer Hund bringt die Hand zu dem Gelage zurück. Ein Drache, der einen Jüngling getötet hat, muß das Gift aus dessen Körper saugen, sodaß er infolgedessen zerbirst. Dadurch werden das indische Volk und seine Fürsten zum christlichen Glauben, d. h. zugleich zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit, bekehrt, getauft und mit Öl versiegelt, sodaß sie das Abendmahl (Brot und Wasser) mit ihm genießen dürfen. Schließlich stirbt Thomas, von vier Lanzen durchbohrt, den Märtyrertod. Aber der Erdenstaub, auf dem seine Gebeine im Grab gelegen haben, heilt noch einen Sohn des Königs von einem Dämon, sodaß schließlich sich auch dieser, sein Mörder, bekehrt. Stehen so die ThA mit ihrer Verherrlichung ihres Helden auf gleicher Stufe mit den übrigen apokryphen Akten, so unterscheiden sie sich von ihnen besonders durch 4 poetische Stücke, die in ihre Erzählung verwoben sind, eine Ode auf die Sophia, zwei Weihegebete vor der Eucharistie und einen Hymnus auf den Erlöser, fälschlich als Lied von der Seele bezeichnet. Während die übrige Erzählung nichts enthält, was als spezifisch gnostisch zu bezeichnen wäre, haben diese poetischen Stücke einen ausgesprochen gnostischen Charakter. Wie sie ihrem Metrum nach syrischen Ursprungs sind, stammen sie ihrem Gedankenkreis nach aus der Schule des Bardesanes, vielleicht von diesem selbst. Sind sie nicht später interpoliert, sondern gehören sie ursprünglich zu dem Ganzen, so muß als Verfasser der ThA ein syrischer Christ angenommen werden, der dem Bardesanes und seiner Schule nahestand. Da der Apostel Thomas nach syrischer Überlieferung in Edessa seinen Tod und dort auch später als Heiliger Verehrung gefunden hat, wird der Verfasser der ThA auch hier zu suchen sein. Nach Ephräm haben Schüler des Bardesanes Apostelakten geschrieben. (Vgl. Harnack II 1, 549.) Aus der edessenischen Gemeinde, die für das Christentum gewonnen zu haben das Verdienst vor allem des Bardesanes war, sind daher die ThA hervorgegangen und zwar in einer Zeit, in der die kosmogonisch-gnostischen Ideen eines Bardesanes noch nicht als häretisch empfunden und bekämpft waren, also in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Da im Jahre 232 die Reliquien des Thomas nach Edessa überführt wurden, werden die ThA aus diesem Anlaß niedergeschrieben worden sein. Dagegen spricht nicht, daß in dem Hymnus an den Erlöser das 227 zerstörte parthische Reich noch als bestehend erwähnt wird, da dieser Hymnus gedichtet war, ehe er in die ThA aufgenommen wurde. Wie vielleicht schon dem Origenes (vgl. Eus. h. e. III 1) waren sie sicher schon dem Euseb. bekannt, auch wenn er sie (h. e. III 25, 6) nicht ausdrücklich unter den *Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις* nennt. Wie diese waren sie später im Gebrauch enkratitischer Sekten (vgl. Epiphan. haer. 47, 1; 61, 1) sowie der Manichäer (Augustin c. Adimant. 17, 2; 5; c. Faustum 27, 79; de serm. domini in monte I 20, 65) und Priscillianisten (Turibius, ep. ad Idac. et Crepon. 4).

6. Jüngere Apostelakten, s. A. I 666, 9—39, 667, 32—46.

Die Philippusakten, die in verschiedenen Rezensionen (griechisch und syrisch) vorliegen, behandeln die Taten des Apostels (= Evangelisten) Philippus in Athen und zuletzt in Hierapolis. Zuerst im Dekret des Gelasius de recip. et non recip. libris als actus nomine Philippi apostoli apocryphi erwähnt, sind sie frühestens am Ende des 4. Jahrhunderts entstanden. Eine gnostische Urschrift, die nach Lipsius noch Liechtenhan in ZntW 3, 1902, 298 darin suchte, hat nicht existiert.

Die Matthäusakten, von denen nur das Martyrium (griechisch und lateinisch) erhalten ist, sind ebenfalls ein Machwerk erst des 4. oder 5. Jahrhunderts, bei dem eine gnostische Vorlage aus dem 3. Jahrhundert auch nicht nachgewiesen werden kann.

Die Barnabasakten sind noch später (nach 485) anzusetzen.

Die Bartholomäusakten, die N. Bonwetsch, Die apokryphen Akten des Bartholomäus in NGG 1897, 1 ff. „in den Fragen des Bartholomäus an die Gottesmutter" zu erkennen glaubte, gehören in das 5. oder 6. Jahrhundert. Eine gnostische Vorlage, an die Liechtenhan in ZntW 3 1902, 236 glaubt, ist auch hier nicht nachzuweisen wenn auch ältere Stoffe verwendet worden sind (s. u. S. 103, 35 ff.).

III. Apokryphe Apostelbriefe, s. A. I 668, 12—669, 47.

Ausgaben u. Literatur: Zahn II 565—621; Harnack II 1, 506—508, 702; James 260; P. Batiffol, Épîtres apocr. in Dict. de la Bible ed. Vigouroux 2, Paris 1899, 1898—1901; Ehrhard 117—122; Bardenhewer 459—471; Hennecke I 80—83, II 172—173; A. Harnack in Apocrypha IV; H. Jordan 142.

Von den hier zu behandelnden Apokryphen scheiden aus: der Brief des Petrus an Jakobus, weil er zu den Clementinen gehört (s. A.), sowie der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, weil dieser frühestens im 4. Jahrhundert, vielleicht erst im Mittelalter erdichtet worden ist.

Über den Briefwechsel zwischen den Korinthern und Paulus bzw. über den 3. Korintherbrief s. o. PA, S. 95, 5 ff.

Es kommen hier nur die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodizener und Alexandriner in Betracht.

1. Der Brief des Paulus an die Laodizener. Vgl. R. Knopf in Hennecke I 138—143, II 204.

Der Brief, der ursprünglich griechisch geschrieben, in zahlreichen lateinischen Bibelhandschriften vom 6.—15. Jahrhundert und in einer arabischen Übersetzung aus dem Lateinischen erhalten ist, stellt einen Cento aus paulinischen Briefen, insbesondere aus Phil., harmlosester Art dar. Anlaß zur Fälschung war der Hinweis auf einen Brief des Paulus an die Gemeinde in Laodizäa Kol 4, 16. Was das muratorische Fragment von einem Brief an die Laodizener sagt, der unter dem Namen des Paulus ad haeresem Marcionis erdichtet sei, bezieht sich nicht auf diesen Brief, der nicht die geringste Spur von Gnostischem, geschweige Marcionitischem verrät, sondern auf den Epheserbrief, der unter dem Titel eines Laodizenerbriefes im marcionitischen Kanon stand. (Vgl. auch Epiphan. haer. 42, 9 sq.). Das erste sichere Zeugnis für den Brief ist die dem 5. Jahrhundert angehörige pseudoaugustinische Schrift, liber de divinis scripturis, die einen Satz daraus anführt. Hieronymus (de vir. ill. 5) hat ihn auch wohl schon gekannt. Doch ist er, d. h. sein griechisches Original, wahrscheinlich schon früher, im 3. Jahrhundert entstanden, da nach seiner Verbreitung sein Ursprung im Abendland zu suchen ist, wo in späterer Zeit die griechische Sprache nicht mehr Kirchensprache war.

2. Der Brief des Paulus an die Alexandriner.

Von diesem Brief ist weiter nichts bekannt, als was im muratorischen Fragment steht, wonach bei den Marcioniten neben dem gefälschten Laodizenerbrief auch ein gefälschter Alexandrinerbrief im Gebrauch war. Die epistolische Lektion, welche Zahn II 587—589 aus dem Lectionarium Bobbiense unter der Überschrift epistola Pauli apostoli ad Colos. mitteilt, ist nicht mit Zahn dem Alexandrinerbrief zuzuweisen, weil sie ebenfalls nichts Marcionitisches enthält. Aus demselben Grund kann er auch nicht im Hbr wiedergefunden werden.

IV. Apokryphe Apokalypsen, s. A. I 669, 48—670, 60.

Vgl. James 260 f.; P. Batiffol, Apocalypses apocr. in Dict. de la Bible ed. Vigouroux 1, Paris 1895, 764—767; Ehrhard 147—151; E. Mangenot, Apocalypses apocryphes in Diction. de Théol. cath. 1, 1903, 1479—1498; Bardenhewer 471—481; H. Weinel in Hennecke I 199—210; R. Knopf 555 f.; H. Jordan 178.

1. Die Petrusapokalypse. Vgl. Zahn II 810—820; Krüger 23, u. Nachtrag 11; Harnack II 1, 470—472; H. Weinel in Hennecke I 211—217, II 285—290; Preuschen 84—88, 120 f.; Klostermann in Apocrypha I 8—13; A. Marmorstein, Jüdische Parallelen zur Petrusapokalypse in ZntW 10, 1909, 297 f.; N. Bonwetsch, Bruchstücke einer Petrusapokalypse in ThLB 1909, 87; F. Nau, Notes sur un nouveau texte de l'apoc. de S. Pierre in Rev. de l'Orient Chrét. 15, 1910, 441 f.; F. Spitta, Die Petrusapokalypse und der 2. Petrusbrief in ZntW 12, 1911, 237—247.

Neben der Offenbarung Johannis ist schon sehr früh auch eine PetApk im kirchlichen Gebrauch gewesen. Das muratorische Fragment schreibt darüber: Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Von Clemens von Alexandrien wird sie wie eine kanonische Schrift zitiert: *Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει* (eclog. proph. 41, 48 f.). Und wenn sie auch nach Euseb. (h. e. III 3, 2; 25, 4) nicht

mehr anerkannt wird, ist sie nach Sozomenus (h. e. 7, 19) noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts bei der Vorfeier zum Osterfest in einigen Kirchen Palästinas öffentlich vorgelesen worden. Zwei Stücke dieser PeApk sind von Clemens von Alexandrien aufbewahrt. Darin ist von dem Los der ausgesetzten bzw. abgetriebenen kleinen Kinder und ihrer Mütter im Jenseits die Rede. Auf dieselbe Stelle in der PeApk führt ein Zitat, das Methodius von Olymp (sympos. II 6), aus „inspirierten Schriften" bringt, und das als eine Fortsetzung der klementinischen Zitate erscheint. Zwei weitere Stellen stehen bei Makarius Magnes (apocriticus IV 6, 16 u. IV 7) und handeln von dem Ende der Erde und des Himmels am Tage des Gerichts.

Zu diesen Stücken ist ein großes Fragment hinzugekommen, das zusammen mit einem Bruchstück aus dem PeE und zwei Bruchstücken des Henochbuchs in der 1886/87 zu Akhmîm von Bouriant aufgefundenen Pergamenthandschrift steht. Es gibt sich als einen Bericht der 12 Apostel bzw. eines Apostels, als welcher dem Zusammenhang nach Petrus anzunehmen ist, und beginnt mit einer Weissagung des Herrn von den kommenden falschen Propheten (vgl. Mc 13, 6; 2. Pe 2, 1 ff.). Alsdann berichtet es von einer Vision, die den 12 Jüngern auf einem Berg zuteil wird, bei dem nach der einleitenden Aufforderung des Herrn an den Berg der Verklärung zu denken ist (vgl. Mc 9, 2 ff. und 2 Pe 1, 10—18). Da die Jünger einen ihrer gerechten, von der Welt abgeschiedenen Brüder sehen wollen, erscheinen ihnen auf ihre Bitte zwei Männer in wunderbarem Glanz. Auf eine weitere Bitte des Petrus zeigt ihnen der Herr auch den Ort der Seligkeit, an dem diese Gerechten weilen. Petrus schaut aber auch den Ort der Strafe, an dem die Sünder ihre Sünden zu büßen haben und zwar an denselben Gliedern, mit denen sie gesündigt haben. Diese Schilderung der Höllenqualen ist breit ausgeführt. Da das Fragment seinem Hauptinhalt nach zu der Literaturgattung der Apokalypsen gehört, eine vermutlich von Petrus geschaute Vision enthält und an einer Stelle, V. 26, sich wörtlich mit einem Zitat des Clemens aus der PeApk berührt, ist es von den meisten Forschern der PeApk zugewiesen worden. Zweifellos besteht auch ein nicht nur innerer, sondern auch äußerer Zusammenhang mit ihr. Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß nur ein Zitat aus der PeApk in dem Fragment sich findet, die übrigen 3 bzw. 4 nicht. Denn da die PeApk nach dem catalogus Claromontanus und der Stichometrie des Nicephorus 270 bzw. 300 Stiche gezählt hat, das Fragment aber nur auf 130 Stichen zu berechnen ist, könnten diese Zitate in dem fehlenden Teil der PeApk gestanden haben. Mit mehr Grund kann gegen die Identifizierung des Fragments mit der PeApk darauf hingewiesen werden, daß der Anfang einer Weissagungsrede des Herrn und nicht einer Vision des Petrus entnommen ist. Daher hat Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, 10 ff. in dem Fragment einen Abschnitt aus einem Evangelium, und zwar aus dem Petrusevangelium, sehen wollen, ähnlich der in Mc 13 enthaltenen kleinen Apokalypse, der später zu einer selbständigen Schrift der PeApk umgearbeitet worden sei. Auch für Krüger, Nachtrag 11, ist deshalb die Identität zweifelhaft geworden. In der Tat entspricht der Anfang des Fragmentes (V. 1—3) mehr einem Evangelium als einer Apokalypse. Nimmt man den darauf folgenden Abschnitt, V. 4—14, hinzu, in dem im Anschluß an Mc 9, 2 ff. erzählt ist, wie der Herr mit den 12 Jüngern auf einen Berg geht, um ihnen dort eine Offenbarung zu geben, so wird man unwillkürlich an die Auferstehungsevangelien erinnert, in denen die Offenbarungen des Herrn an seine Jünger in gleicher Weise eingeleitet werden. Eine eigenartige Parallele hierzu bietet das Bruchstück, das A. Bonwetsch im ThLB 1909 veröffentlicht hat, indem es eine Offenbarung Jesu auf dem Berg der Verklärung im Kreise der Gerechten vor Petrus und Jakobus schildert. Demgegenüber hat die Fortsetzung V. 15—34 einen ganz andern Charakter. Hier ist nicht von einer Offenbarung des Herrn an seine 12 Jünger, sondern von einer Vision die Rede, die einer von ihnen (Petrus) hat. Auch in anderer Beziehung unterscheiden sich beide Abschnitte, während in dem ersten das „Wir" der 12 Jünger vorherrscht, steht im zweiten ausschließlich das „Ich" des Petrus, ausgenommen V. 20, der wie ein Einschub anmutet. Nach alledem erscheint es fraglich, ob der erste Teil des Fragments V. 1—14 ursprünglich zur PeApk gehört hat. Ist es richtig, daß, wie Spitta nachzuweisen versucht hat, das Fragment in V. 1—7 von 2 Pe 1, 16—23 und nicht, wie die meisten annehmen, 2 Pe von PeApk abhängig ist, so wäre dieser ganze einleitende Abschnitt V. 1—14 als ein späteres Machwerk anzusehen, das auf Grund von 2 Pe entstanden ist mit dem Zweck, eine passende Einleitung zu dem Hauptteil V. 15—34 herzustellen. Sollte daher die Einleitung des Fragmentes V. 1—14 der PeApk abgesprochen werden müssen, so würde trotzdem der Kern V. 15—32 ihr zuzuweisen sein. Denn hier handelt es sich um eine Petrusvision, wie die PeApk nach den übrigen, sicher bezeugten Bruchstücken eine solche enthalten haben muß. Dazu findet sich in diesem Teil jenes Wort, das nach Clemens in der

PeApk gestanden hat (V. 26). Überdies hat gerade dieser Abschnitt keine Parallele im 2 Pe. Kann also nicht das ganze Fragment mit der PeApk identifiziert werden, so gilt dies doch von seinem Hauptteil, sodaß daran kein Zweifel erhoben werden dürfte.

Daß der Verfasser der PeApk nicht Petrus selbst ist, hat Harnack II 1, 470 ff. bewiesen. Insbesondere der Hinweis in V. 27 auf solche, die „die Gerechten verfolgt und sie der Obrigkeit ausgeliefert haben, macht es sehr wahrscheinlich, daß die Schrift nicht vor Ende der Regierung Trajans (Anfang Hadrians) abgefaßt ist. Andrerseits zeigt ihre Benutzung (resp. Hochschätzung) vom Brief der Lugdunер (Eus. h. e. V 1, 48 mit V. 27 u. 2) (177/8) ab (Clemens Alex., muratorisches Fragment, catal. Claromontanus usw.), daß sie schwerlich nach 160 niedergeschrieben ist" (Harnack II 1, 471). Gehört daher der Verfasser erst in das 2. Jahrhundert, so wird er doch wie Petrus als ein Christ zu betrachten sein, der aus dem Judentum hervorgegangen ist. Zwar sind die Vorstellungen von Himmel und Erde, wie sie der PeApk zugrunde liegen, auch im hellenistischen Heidentum, in den orphisch-pythagoreischen Kulten, vorhanden gewesen, wie Dieterich nachgewiesen hat. Aber mit Recht hat Weinel I 213 darauf aufmerksam gemacht, daß sie ebenso schon im Spätjudentum verbreitet waren, wohin sie nicht aus Griechenland, sondern aus dem Orient gelangt sind; neben dem Henochbuch und der von G. Steindorff aus dem koptischen übersetzten Apokalypse (s. Weinel I 213 u. 203) ist dazu noch auf die Eliasapokalypse hinzuweisen bzw. auf ein Fragment daraus, das de Bruyne in Revue Bénédictine 25 (1908) 153 f. aus einer apokryphen epistola Titi discipuli Pauli veröffentlicht hat. Hier werden ebenso wie in der PeApk unter den in der Hölle gequälten Sündern erwähnt: 1. solche, die an ihrer Zunge aufgehängt sind, weil sie Lästerer und falsche Zeugen waren (vgl. PeApk V. 22); 2. solche, die an ihren Augen aufgehängt waren, weil sie damit gesündigt hatten; 3. solche, die verkehrt hingen, weil sie die Gerechtigkeit Gottes gehaßt hatten (vgl. PeApk V. 24); 4. Frauen, die an ihren Brüsten gemartert wurden, weil sie sich prostituiert hatten (vgl. PeApk bei Clem. v. Alex. ecl. 48 f.); 5. junge Männer, die an ihren Händen hingen, weil sie sich der Unzucht hingegeben hatten (vgl. PeApk V. 24); 6. Jungfrauen, die auf dem Rost gebraten wurden (vgl. PeApk V. 34). Auf weitere jüdische Parallelen hat A. Marmorstein in ZntW 1909 hingewiesen. Hat daher der Verfasser der PeApk aus jüdischen Quellen geschöpft, so er wird auch in den Kreisen zu suchen sein, in denen solche jüdische Apokalypsen gelesen wurden. Ob er in Palästina gelebt hat, wohin der bis ins 5. Jahrhundert reichende kanonische Gebrauch weist, oder in Ägypten, worauf die Zitate bei Clemens hindeuten, muß unentschieden bleiben. Vielleicht ist er mit dem Verfasser des 2 Pe identisch (so Krüger 24).

2. Sonstige Apokalypsen.

Über die Paulusapokalypse vgl. A. I 670, 26—49. Wie sie, ist auch die Bartholomäusapokalypse jüngeren Datums (s. A. I 670, 49—52). Nach Liechtenhan, Die pseudepigraphe Literatur der Gnostiker in ZntW 3, 1902, 232—234, soll ihr jedoch eine alte gnostische Schrift zugrunde liegen. Eine zweite (slawische) Bartholomäusapokalypse hat N. Bonwetsch in den „Fragen des Bartholomäus" gefunden und in den Nachrichten der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, phil.-histor. Klasse 1897, 1—42 nach zwei slawischen und einem griechischen Text mitgeteilt. Im 1. Abschnitt schildert Jesus seine Hadesfahrt vom Kreuz aus, welche sich mit dem descensus Christi ad inferos berührt, der mit den acta Pilati in dem Evangelium des Nikodemus verbunden ist. Im 2. Abschnitt gibt Maria eine Offenbarung über die Geburt des Erlösers, die mit der Erzählung vom Aufenthalt der Maria im Protevangelium des Jakobus verwandt ist. Im 3. Abschnitt belehrt Jesus seine Jünger nach seiner Auferstehung. Der 4. Abschnitt bringt neben einem Gespräch zwischen Maria und Petrus auf dem Ölberg eine Offenbarung des Satan, die an das Henochbuch erinnert. Auch hier vermutet Liechtenhan wie Bonwetsch eine ältere gnostische Grundschrift.

Von der ebenfalls jungen Thomasapokalypse, von der bis dahin nur der Name aus dem Dekret des Gelasius de recip. et non recip. libr. bekannt war (s. A. I 670, 54—56), sind inzwischen einige Bruchstücke aufgefunden, über die Edm. Hauler in Wiener Studien 308—340 berichtet. Vgl. dazu auch C. Frick, Die Thomasapokalypse in ZntW 9, 1908, 172—173, M. R. James, Notes or apocr. in Journ. of Theol. Stud. 11, 1910, 288—291.

Die in demselben Dekret genannte Stephanusapokalypse ist nach P. v. Winterfeld in ZntW 3, 1902, 358 und J. Franko, Beiträge aus dem Kirchenslawischen zu den neutestam. Apokryphen das. 7, 1906, 151—171 keine eigentliche Apokalypse, sondern eine aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts stammende Schrift, welche von einer wunderbaren Offenbarung (Apokalypse), d. h. Entdeckung, der Reliquien des hl. Stephanus handelt.

Waitz.

Apollinaris von Laodicea. — G. Voisin, L'Apollinarisme, Thèse, Louvain 1901; H. Lietzmann, A. v. L. und seine Schule, TU 1, Tübing. 1904; Joh. Flemming u. H. Lietzmann, Apollinaristische Schriften syrisch AGG NF 7, 4, Berlin 1904 (dazu Eb. Nestle, DLZ 26, 1905, 1290—1294); Frz. Diekamp, D. Glaubensbek. d. apollinarist. Bisch. Vitalis v. Antiochien, ThQS 86, 1904, 497—511.

Durch Lietzmanns Ausgabe der auf Grund ausreichender Bezeugung als sicherer Besitz des A. in Anspruch zu nehmenden dogmatischen Texte ist die Sammlung von Dräseke antiquiert worden. Eine Sammlung der exegetischen Bruchstücke steht noch aus. Ein angeblicher Brief des Dionysius von Alexandrien an Paul von Samosata ist nach N. Bonwetsch (Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1909, 103—122; vgl. S. 149 Anm. 1) ein apollinaristisches Produkt aus der Kampfzeit zwischen Ephesus und Chalcedon. **G. Krüger.**

S. 671 Z. 14 l. 6, 1897, 175—177 st. 5, 1890, 3. H.
S. 672 Z. 36 l. 25 st. 24.
S. 672 Z. 60 l. von Nazianz st. des Wundertäters.
S. 673 Z. 60 füge hinzu: Vgl. Kattenbusch 2, 233, N. 73 a.
S. 675 Z. 35 l. 25 st. 24.
S. 675 Z. 47 l. 1278 st. 1378.

Apollonius. — Literatur zu I. Eine neue Ausgabe mit deutscher Übersetzung, auch des armenischen Textes, gab Th. Klette, TU 15, 2, 1897. Max, Prinz v. Sachsen, Der hl. Märtyrer A. von Rom, Mainz 1903. E. Callewaert, Rev. des questions hist. 1905, S. 353—375. Joh. Geffcken, Die Acta Apollonii, Nachr. d. Gött. Ges. d. W. 1904, S. 262 ff. Dagegen A. Harnack DLZ 1904, S. 2464—69 u. SBA 1910, S. 106—125. Wilcken, AEG 1909 Nr. 23. Dafür R. Reitzenstein, Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur, Nachr. d. Gött. Ges. d. W. 1904 S. 326—32. Geffcken, Zwei griechische Apologeten 1907, S. 246 ff. und im Hermes 1910, S. 481—505. Geffcken erklärt die Acta Apollinii „mit allem Zubehör" für „dramatisierte Apologetik"; sie sind unecht, weil zur apolog. „Literatur" gehörend; doch tragen nach ihm auch das Mart. Polykarps und der Brief der Gem. von Vienne u. Lyon „den Charakter des papiernen Stils, in dem kaum noch eine Erinnerung wirklichen Lebens pulsiert". Geffcken übersieht, daß, wenn die apologetische Tradition das Denken der Christen erfüllte (Nachr. d. Gött. Ges. 1904, S. 271), diese unausbleiblich auch bei ihrer Verteidigung vor Gericht aus ihr heraus geredet haben, und daß es sicher bezeugt ist, daß die Richter Christen Raum zur Verteidigung gewährten. — Heiligenfest d. 18. Apr. **Bonwetsch.**

Apostelbrüder, Apostel, Apostelorden. — Ausgabe des Salimbene v. Holder-Egger 1907 in MG Script. 32, 2, 361 ff. — Muratori, Scriptores rer. Ital. in neuer Ausgabe: Tomo 9 Parte 5 v. Segarizzi 1907 (wertvolle Vorrede mit vielen Nachweisungen). — Hausrath, Die Arnoldisten 1895, S. 279 ff. — Tocco, Gli apostolici e fra Dolcino (Archivio storico italiano 5. serie 19, 241 ff. 1897). Lic. Dr. **Sachsse** (Rostock).

Apostolische Kirchenordnung. — Eine lateinische Übersetzung ist hinzugekommen durch den Palimpsest in Verona, den Hauler fand und herausgab: Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Bd 1. Leipzig 1900. S. 91 ff. Er enthält ungefähr ein Drittel des Textes. Die Apost. KO bildete also einen Bestandteil des alten kirchenrechtlichen Corpus, das außer ihr die Didascalia und die Ägyptische KO umfaßte. — Die äthiopische Version wurde aufs neue herausgegeben von G. Horner, The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici. London 1904, mit englischer Übersetzung; die sahidische Version in Lagardes Aegyptiaca ist 1896 in anastatischem Neudruck herausgegeben worden; eine englische Übersetzung nach Lagarde bei Horner a. a. O. S. 295 ff. Eine Ausgabe und Übersetzung des syrischen Textes findet sich in dem *Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν* (Mitteilungen, dem zweiten internationalen Kongreß für christl. Archäologie zu Rom gewidmet vom Kollegium des deutschen Campo Santo) Rom 1900, S. 15 ff. und im Journal of Theological Studies Bd 3, S. 59 ff.; der arabische Text mit englischer Übersetzung wieder bei Horner a. a. O. — Über die orientalischen Corpora und ihre Handschriften, in denen die Ap. KO eine Stelle hat, sind nunmehr zu vergleichen W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900; Baumstark in Oriens christianus Bd 3 und Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg n. 6) 1910. — Der Vindobonensis ist nach wie vor die einzige vollständige griechische Handschrift; aber der eine Auszug, der im Ottobonianus vorliegt, hat zwei neue Vertreter erhalten im Paris. 1555a und im Neapol. II C 34; vgl. darüber Th. Schermann,

Eine Elfapostelmoral (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München II 2. 1903). — Neue Abhandlungen über die Apost. KO schrieben F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen Bd 2, S. 236 ff.; A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur (Straßburger theol. Studien. 1. Supplementband 1900), S. 528 ff.; Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur Bd 2 S. 262 ff.; Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II 2 (1904) S. 484 ff. Harnack versucht nicht mehr, aus dem zweiten Teil der Apost. KO zwei Quellen reinlich auszuscheiden, weist aber umsomehr darauf hin, daß gerade dieser Teil Bestimmungen enthält, die viel älter sind als die Abfassungszeit der Apost. KO. Und das wird kaum bestritten werden können. **H. Achelis.**

Apostolische Konstitutionen und Kanones. — Eine neue kritische Ausgabe der Konstitutionen und Kanones brachte F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum. Paderborn 1905: im ersten Bd die im Titel genannten Schriften samt den Kanones, im zweiten Bd die Testimonia veterum und einige verwandte Schriften; S. 72 ff. der Auszug aus dem 8. Buch den Konstitutionen; S. 97 ff. die Ägyptische KO in lateinischer Rückübersetzung (aus der deutschen bei Achelis TU VI, 4). — Eine neue Ausgabe der lateinischen Version der Kanones bei C. H. Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissima Bd 1, 1. Oxford 1899.

Über die Quellen der Konstitutionen sind wichtige Funde gemacht und zahlreiche Untersuchungen angestellt worden. Von der Didaskalia fand Hauler in dem veroneser Palimpsest eine alte lateinische Übersetzung, die ins fünfte oder gar ins vierte Jahrhundert zurückgeht, und gab sie sorgfältig heraus: Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina ed. E. Hauler, Leipzig 1900. Im Lateinischen liegen ungefähr zwei Fünftel des Textes der Didaskalia vor; vgl. den Bericht in der ThLZ 1896 S. 546 f. und 1900 S 559 ff. Vom syrischen Text wurden drei neue Handschriften nachgewiesen und zugänglich gemacht, die allerdings den Wert des Sangermanensis nicht erreichen; vgl. über sie Flemming in TU NF 10, 2, S. 244 ff. Darauf erschienen in kurzer Zeit vier Übersetzungen in moderne Sprachen, zunächst eine französische von F. Nau (in Canoniste contemporain 1901 f.; dann auch selbständig im 1. Bd der Ancienne littérature canonique syriaque, Paris 1902); dann die Ausgabe und Übersetzung von Mrs. M. D. Gibson, The didascalia apostolorum in syriac (= Horae semiticae I. II., London 1903; Bd 1 der syrische Text auf Grund der neu gefundenen syrischen Hss.; Bd 2 die englische Übersetzung); eine deutsche Übersetzung von J. Flemming in TU NF 10, 2 auf Grund des gesamten Materials, soweit es vorliegt, mit textkritischen Beilagen und ausführlichen Abhandlungen über den Inhalt der Didaskalia; endlich eine lateinische von F. X. Funk in der obengenannten Ausgabe der Konstitutionen. Als Literatur sind die der Flemmingschen Übersetzung beigegebenen Abhandlungen von Achelis und Harnacks Literaturgeschichte Bd 2, 2 S. 488 ff. zu nennen.

Daneben trat die Ägyptische KO immer mehr in den Vordergrund. Durch W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) lernte man die Handschriften des orientalischen Rechtsbuches kennen, in dem die Ägyptische KO neben der Apostolischen KO (s. diesen A.) ihre Stelle hat. In dem Veronensis Haulers hatte sie ihren Platz neben der Didaskalia und wiederum der Apostolischen KO (vgl Haulers Ausgabe des Lateiners und, zur ersten Orientierung, den Bericht in der ThLZ 1900 S. 559 ff.): etwa die Hälfte des Textes der Ägyptischen KO ist lateinisch erhalten, mit sehr interessanten Varianten, die besonders die Liturgie betreffen. Sie war ein Bestandteil des ältesten kirchenrechtlichen Corpus gewesen, das durch den Veronensis auf uns gekommen ist. Dasselbe steht in naher Verwandtschaft zu den Apostolischen Konstitutionen, unterscheidet sich aber dadurch von ihnen, daß es seine Bestandteile nebeneinander stellt, ohne sie einer Bearbeitung zu unterziehen, wie es die Konstitutionen tun. Das Rechtsbuch wird noch im vierten Jahrhundert zusammengestellt sein und ist wohl aus dem Orient nach Oberitalien gekommen. — Als 1899 das Testamentum d. n. Jesu Christi herausgegeben wurde (s. Bd 19, 557), ergab sich, daß dies in seinem Hauptteil eine Bearbeitung der Ägyptischen KO ist. Auch ein griechisches Fragment wurde nachgewiesen; abgedruckt in Funks Ausgabe der Konstitutionen Bd 2, S. 112. — Der Streit über das Verhältnis der Ägyptischen KO zum achten Buch der Konstitutionen, ob sie als dessen Vorlage zu betrachten ist (wie Achelis behauptet) oder eine Bearbeitung desselben ist (wie Funk meinte), wurde von Funk mit unermüdlicher Ausdauer fortgeführt, in zahlreichen Artikeln der ThQS, die meistens in seine Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen (3 Bde, Paderborn 1897, 99, 1907) aufgenommen sind. Er ließ sich auch durch den Veronensis Haulers nicht von seiner Meinung abbringen, und das Erscheinen des Testamentum Jesu Christi gab ihm Veranlassung, seine

Anschauungen über das achte Buch der Konstitutionen und seine Parallelwerke noch einmal zusammenfassend und ausführlich darzulegen: F. X. Funk, Das Testament des Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901 (= Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte Bd 2, 1. 2). Funk hat mit seinen Darlegungen auf weite Kreise Eindruck gemacht. Vgl. die Referate von A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung (= Straßburger theol. Studien Suppl. 1) S. 403 ff. und 501 ff; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur Bd 2 S. 541 ff.; Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur Bd 2, 2 S. 501 ff. Neuerdings scheint sich ein Umschwung anzubahnen. Wenigstens ist Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg n. 6) S. 27 ff. der These von Achelis — soweit sie das Verhältnis der Ägyptischen KO zu den Apost. Konst. 8, 4 ff. betrifft — mit zum Teil neuen Gründen beigetreten. Er hält die Ägyptische KO für eine der Quellen der Apost. Konst., für eine Schrift des 3. Jahrhunderts, für ein Werk des römischen Hippolytus, das — wenn auch durch einige alte Einschübe vermehrt — doch im wesentlichen gut erhalten ist, während er die Canones Hippolyti für eine späte Bearbeitung der Ägyptischen KO erklärt. Einen Zusammenhang zwischen Apost. Konst. VIII 1, 2 und der durch die Inschrift auf der Statue bekannten (vgl. TU NF I 4 S. 4 ff.) Schrift des Hippolytus *Περὶ χαρισμάτων* bestreitet er. — S. 12 ff. geht Schwartz besonders auf die Apostolischen Kanones ein, weist nach, daß sie auf der Synode von Konstantinopel des Jahres 394 zuerst zitiert werden, und verlegt ihren Ursprung in die achtziger Jahre des 4. Jahrhunderts, die Konstitutionen kurz vorher. Aus der handschriftlichen Überlieferung schließt er, daß c. 47, 49 und 50 (nach der Zählung in Funks Ausgabe der Konstitutionen) später eingeschoben wurden, löst S. 15 das Rätsel, warum Dionysius Exiguus nur die ersten 50 Kanones übersetzte: er stieß am Schluß von c. 50 auf eine längere dogmatische Ausführung über die Taufe, die von demselben Interpolator herrührt, aber nur in ganz schmaler Überlieferung erhalten ist. Dionysius hielt sie für häretisch und ließ darum alles Folgende fallen. — Der Verfasser der Konstitutionen, Pseudo-Klemens, ist nach Schwartz nicht identisch mit Pseudo-Ignatius, dem Verfasser der erweiterten Fassung der Ignatiusbriefe. Sie gehören aber demselben Kreise von Fälschern an, die, wie schon Harnack (Dogmengesch. Bd 2, 4. Aufl. S. 9 Anm. 1) nachwies, den Ansprüchen des Mönchtums entgegentreten wollten. Daß ihre Heimat Syrien ist, hält Schwartz nicht für sicher; er denkt eher an Konstantinopel. —

Zu S. 739, 29 ff. für die 30 Apostolischen Kanones vgl. Riedel, Kirchenrechtsquellen S. 159 ff., 187 ff.

Zu S. 740, 13 ff. Für die arabische Didaskalia vgl. Riedel a. a. O. S. 164 f. und Baumstarks A. in Oriens christianus Bd 3 S. 201 ff. und in der RQS 1900, S. 12 ff.

H. Achelis.

Apostolisches Symbolum. — S. 744 Z. 17 l. ζῶντας st. ζώντας.

Apostolische Väter. — 13. Die Apostolischen Väter herausgegeben von F. X. Funk (Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtlicher Quellenschriften hrsg. v. G. Krüger II 1), 2. Aufl. Tübingen 1906. E. J. Goodspeed, Index patristicus s. clavis patrum apostolicorum operum. Ex editione minore Gebhardt-Harnack-Zahn, lectionibus editionum minorum Funk et Lightfoot admissis composuit. E. I. G. Leipzig 1907.

Hauck.

Apponius. — Aponii in Cantica Canticorum explanationis liber XII ed. H. Bottino et J. Martini. Rom 1843. **Hauck.**

Aquila, Kaspar. — Wichtige neue Nachrichten über seine Anfänge in Roth, Augsburgs Ref.-Gesch. 2. Aufl. 1901. Ein umfängliches Manuskript von ihm „Etliche Hauptartikel Christlichen Glaubens" (gegen das Interim) im Auktionskatal. von Frederik Müller, Amsterdam 1910. Nr. 1879. Seinen Katechismus von 1538 hat J. M. Reu, Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts I 2 (1911), S. 173 ff. wieder zum Abdruck gebracht; vgl. ebenda in der Einleitung 51 ff. Ferner Knote in MGK IX 83 ff. Einzelne Stücke aus seinem Briefwechsel in Sillem, Westphals Briefsamml. 109 f.; Auktionskatal. Boerner 87 (1907) Nr. 2; ZhTh 1861, 641 f. **Kawerau.**

Aquileja. — Für die Geschichte des Patriarchats von Aquileja ist wichtig die Untersuchung von W. Meyer, Die Spaltung des Patriarchats von A., in den AGG Phil. Hist. Kl. NF II Nr. 6, 1898. Meyer zeigt, daß wie für die Entstehung, so auch für den Fortbestand des jüngeren Patriarchats von Aquileja neben dem älteren von (Aquileja-)Grado die politischen Verhältnisse entscheidend waren. **Hauck.**

Arabien. — Geschichte der christlichen Literaturen des Orients von C. Brockelmann, F. N. Finck, J. Leipoldt, E. Littmann, Leipzig 1907: S. 1—74, Die syrische und die christl. arabische Literatur von Brockelmann. G. Graf, Die christl. arab. Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Freiburg 1905. **Hauck.**

Aram. — Hommel, Die altisraelitische Überlieferung, 1897 S. 203—214. Šanda, Die Aramäer. (Der alte Orient, 4. Jahrg. 1902 Heft 3.) Schrader (Winckler und Zimmern), Keilinschr. u. Geschichtsforschung. 3. Aufl. 1902 S. 28 f., 36. Hommel, Grundr. der Geogr. u. Gesch. des alten Orients I 1904 S. 187—194.

Aus den assyrischen Aufzeichnungen ergibt sich, daß die Aramäer um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. von Süden her in Mesopotamien eingedrungen sind. Am Anfang des 14. Jahrhunderts hat es, wie ein Amarna-Fragment beweist, der König von Babel mit dem Nomadenstamm der Achlami zu tun gehabt, welchen gegen 1100 Tiglathpileser I. von Assur in den Gebieten westlich von Assur bis nach Karkemisch hin bekriegt und über den Euphrat hinüber getrieben und verfolgt hat. Tiglathpileser bezeichnet diese Achlami ausdrücklich als Aramäer. Schon sein Vater Assurreschischi hatte mit ihnen gekämpft. Aber bereits an 200 Jahre vorher war Salmanassar I. im nördlichen Mesopotamien mit Stämmen, die er Arimi nennt, zusammengestoßen. Durch die kräftigen Gegenstöße dieser assyrischen Könige sind die nach Norden vordringenden Aramäer genötigt worden, sich weiter nach Westen in die syrischen Gebiete zu ergießen, wo die Hettiterherrschaft damals im Verfall begriffen war.

Ein großer Teil der aramäischen Horden ist aber in den Landschaften des unteren Euphrat und Tigris bis zur Grenze des gebirgigen Elam hinüber in den Steppengebieten zurückgeblieben, welche dort um die für den Ackerbau gewonnenen Kulturflächen, die Sitze der Babylonier, herum sich erstrecken. Bei Tiglathpileser III. (745—727 v. Chr.), bei Sargon und Sanherib finden sich lange Verzeichnisse von Namen dieser Stämme. Irgendwo in diesen Gegenden muß das Land Kir gelegen haben, welches nicht gerade die Urheimat der Aramäer gewesen zu sein braucht. Winckler (und mit ihm A. Jeremias, vgl. den A. Kir X S. 315) will Kor lesen und sieht darin die Karer Arrians, welche in Jatburi, der Ebene zwischen Tigris und dem Gebirge gesucht werden. Hommel (Altisr. Überlief. S. 209 f.; Grundriß S. 189) dagegen bringt Kir mit dem Namen eines alten Ninib-Heiligtums östlich vom Schatt-el-Hai zusammen, der Gir-su oder Su-gir lautet und sich auch auf die ganze Landschaft bezogen habe, die sich von dem genannten Wasserlauf, dem alten Tigrisbette, bis zum heutigen Tigris hin ausdehnt. **Wilhelm Lotz.**

Arator. Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA I, München 1911, S. 162—167. **Hauck.**

Archäologie, biblische. — Seit dem Erscheinen des Hauptartikels hat besonders eines der dort genannten Hilfsmittel für unseren Gegenstand eine ungeahnte Bereicherung erfahren. Es sind dies an Ort und Stelle gemachte Ausgrabungen. Im Zusammenhang mit den unerwartet reichen Funden, die in Ägypten, besonders in el-Amarna, weiterhin auf Zypern, Kreta und dem griechischen Festlande gemacht wurden, regte sich mehr und mehr das Bedürfnis, auch den Boden des heiligen Landes mehr, als bisher geschehen war, nach den etwa noch in ihm geborgenen Schätzen zu fragen.

Die ersten Versuche im neuen und größeren Stil als ehedem waren schon 1890 und 1891 gemacht worden, und zwar in Tell el-Hezi, wahrscheinlich der Stätte des alten Lachis, durch Flinders Petrie und Bliß. Doch sind des letzteren Ergebnisse erst 1894 in die Öffentlichkeit gekommen. Hier lernte man erstmals die merkwürdige, aus Troja unlängst für andere Gebiete erhärtete Tatsache kennen, daß die Ruinenhügel des Altertums zum Teil ganze Reihen von übereinandergetürmten Städten und menschlichen Siedelungen in ihrem Schoße bergen. Bliß schied schon in Lachis im ganzen 11 Städte bzw. Siedelungen von dem ersten Beginn primitiver menschlicher Wohnstätten auf dem Grunde des Naturfelsens bis zu den Siedelungen der islamischen Araber und heutigen Fellachen. Andere Städte derselben Gegend, der sog. Schefela, d. h. der Philisterebene im Südwesten Judas, wurden gleichzeitig oder bald hernach in Angriff genommen und lieferten schon ein ziemlich reiches Erträgnis an Waffen, Gebrauchsgegenständen, Gottesbildern und besonders Tonscherben und Tonwaren. Es ist das Verdienst Flinders Petries, die in Ägypten gemachten Erfahrungen auf diesem Gebiete in methodischer Weise auf die Funde in Palästina übertragen zu haben. Vor allem

hat er erstmals gelehrt, wie die Keramiken Palästinas als Zeitmesser für andere Fundstücke und für ganze Gruppen und Schichten von solchen zu verwerten seien.

Die günstigen, in der Schefela gemachten Erfahrungen erregten nicht allein begreifliches Aufsehen, sondern sie weckten auch aufs neue das Interesse weiter Kreise und deren Freudigkeit zu kräftiger Beisteuer für die allezeit großen Kosten derartiger Unternehmungen. Zunächst wiederum in England. Im Jahre 1902 wurde durch A. St. Macalister der Trümmerhügel des alten Geser, den kurz vorher Clermont-Ganneau wieder entdeckt hatte, in Angriff genommen. Die Grabungen sind bis 1909 fortgeführt worden und haben erst recht vollends die ungeheure Tragweite solcher Unternehmungen ins Licht gestellt. Eine vollkommen neue Welt tat sich vor den erstaunten Blicken der biblischen Altertumsforscher auf. Mit einem Schlage hatte man Dinge kennengelernt, deren Vorhandensein man vorher kaum zu ahnen gewagt hatte. Man fand auf dem Grunde des Naturfelsens und unter ihm in den natürlichen und künstlichen Höhlen des Felsgesteins die Spuren der ersten Anfänge menschlicher Besiedelung, die aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht der semitischen, sondern einer vorsemitischen Rasse angehörten und bis tief ins dritte, wo nicht ins vierte Jahrtausend v. Chr. zurückreichten. Schon hier finden sich rohe Tierzeichnungen und handgemachte, mit allerlei primitiven Ornamenten gezierte Keramiken. Ein mächtiger Tunnel, der zu einer Quelle in der Tiefe führte, zeigte, daß die Ingenieurkunst schon im frühen Altertum geblüht hatte. Bronzen, Krüge und Skarabäen verrieten die Spur einer Verbindung mit dem Ägypten schon der 12. und 13. Dynastie (2000—1800). Von hier an bis herunter auf die Makkabäerzeit gab die Stadtanlage mit ihren mancherlei Befestigungen ein getreues Spiegelbild der Entwicklung Palästinas im Lauf der Jahrhunderte. Das wichtigste Fundstück Gesers bildet sein eigenartiges Heiligtum mit einer größeren Anzahl altkanaanäischer Masseben.

Fast gleichzeitig mit dem Beginn der Grabungen in Geser wurde im Herzen Palästinas durch den deutschen Gelehrten E. Sellin, damals Professor in Wien, ein neues bedeutsames Arbeitsfeld erschlossen. Er wagte es, als einzelner Privatmann das kühne Unternehmen in Angriff zu nehmen, die kanaanäische Feste Taanach am Rande der Jesreelebene wieder erstehen zu lassen. Auch wenn seine Arbeit — wie übrigens auch die der meisten andern — da und dort zu Ausstellungen begründeten Anlaß gab, so bleibt ihm das große Verdienst des Pfadfinders unter den deutschen Palästinaforschern dieser neueren Ära. Auch hier zeigte sich im Grunde dasselbe Bild: die erste Siedelung auf dem Naturfels und über diese eine Reihe weiterer mit zum Teil überraschend reicher Ausbeute. Das Glanzstück der Sellinschen Funde ist das Archiv des Fürsten von Taanach in der Amarnazeit mit einer Anzahl in Keilschrift geschriebener Tontafeln, daneben ein reicher Goldschmuck derselben Zeit und ein vielfach und vielleicht trotz aller Zweifel doch mit Recht als Räucheraltar gedeutetes stattliches Tongeräte.

Nunmehr faßte (1903—1905) auch der deutsche Palästinaverein den erfreulichen Entschluß, beim Wettbewerb um die neue Erschließung des heiligen Landes für die biblische Wissenschaft durch den Spaten nicht länger den bloßen Zuschauer zu spielen. Er nahm das benachbarte und nach der biblischen Überlieferung wesentlich bedeutendere Megiddo in Angriff. Unter der Leitung des bewährten Dr. Schumacher in Haifa nahmen die Grabungen einen überaus erfreulichen Fortgang. Sechs bis neun Kulturschichten übereinander glaubt Schumacher ermittelt zu haben. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß seine Zählung noch zu bescheiden war. Eine den ganzen stattlichen Hügel umspannende starke Ringmauer mit bis auf die Talsohle herabreichenden Brustwehren gibt ein anschauliches Bild der vorgeschrittenen Befestigungskunst derjenigen Geschlechter, mit denen Israel bei seinem Eintritt ins Land unter Josua den Kampf aufzunehmen hatte. Gewaltige Burganlagen im Innern der Stadt zeigen sich als Sitz mächtiger Dynasten. Eine große Zahl von Skeletten und Grabanlagen gibt über die Begräbnissitten und den Totenglauben der alten Bewohner Aufschluß. Geräte und Schmuck aller Art beleuchten ihr tägliches Leben, ihre Kriegführung, die Gepflogenheiten und die Toilette ihrer Frauen. Auch wenn schriftliche Urkunden nennenswerter Art nicht zutage traten, so bleibt die reiche Ausbeute an Fundstücken aller Art eine wichtige Fundgrube für die Kenntnis kanaanäischen und israelitischen Lebens.

Durch Sellins Erfolge in Taanak ermutigt, ließ sich die Deutsche Orientgesellschaft bestimmen, denselben Gelehrten mit der Erschließung des Hügels von Jericho zu betrauen. Die Grabung fand 1908 und 1909 statt. Sie führte zu dem Ergebnis, daß die gewaltigen, im Buch Josua erwähnten Befestigungen der Stadt bloßgelegt wurden. Eine Tiefgrabung, die an einer Stelle bis auf 6 Meter geführt wurde, läßt vermuten, daß auch hier die erste menschliche Ansiedelung bis tief ins 3., wo nicht in das 4. Jahrtausend zu verlegen sei. Endlich gelang es der Rührigkeit und Tatkraft Sellins, für das verflossene Jahr (1911) aufs

neue die Mittel aufzubringen und die Erlaubnis zu erwerben, um ein neues bedeutsames Arbeitsfeld im Zentrum des heiligen Landes in Angriff zu nehmen. Leider hinderten widrige Umstände: der Ausbruch des türkisch italienischen Krieges und vorher schon der durch den sinnlosen und frivolen Einbruch einiger Engländer im Haram zu Jerusalem entfachte Fanatismus der Bevölkerung bis jetzt die Ausführung des Planes. — Wohl aber glückte es 1909 und 1910 der amerikanischen Harvard-Universität von Cambridge (Massach.), die Stätte der alten Königsstadt Samarien wieder aufzudecken. Die Ruinen eines stattlichen Gebäudes, in dem man allen Grund hat, den Palast Omris und Ahabs zu vermuten, enthielten eine größere Anzahl beschriebener Tonscherben (Ostraka), die für die Geschichte der hebräischen Schrift und des israelitischen Schrifttums wie für diejenige der Religion und Verfassung des Staates Ahabs von höchster Bedeutung zu werden versprechen.

Literatur. Im allgemeinen: Benzinger, Hebräische Archäologie² 1908; Kittel, Geschichte des Volkes Israel I² (1912), S. 106—132; dort S. 106 Anm. 1 weitere Werke. Hier seien nur genannt: Vincent, Canaan d'après l'exploration récente 1907; Sellin, Der Ertrag der Ausgr. im Orient 1905; Greßmann, Die Ausgr. in Palästina u. d. AT. 1908; Thomsen, Palästina u. seine Kultur usw. 1909. — Für Tell el-Hesi: Petri, Tell el Hezi (Lachis) Lond. 1891; Bliß, A mound of many cities 1894 (²1898). Für die übrige Schefela: Bliss and Macalister, Excavations in Palest. 1898—1900 (Lond. 1902). — Für Geser: Vorläufig Pal. Expl. Fund, Quart. Statem. 1902—1909 (populär, aber unzureichend: Macalister, Streiflichter zur bibl. Gesch. aus Gezer 1907); die ausführliche Darstellung soll demnächst (nach Ostern 1912) erscheinen. — Für Taanach: Denkschriften d. Wien. Ak. Wiss. L. Bd, IV: Sellin, Tell Ta'anek 1904 und Bd LII, III: Sellin, Eine Nachlese aus dem Tell Ta'anek 1905. — Für Megiddo: Tell el-Mutesellim; I. Bd: Fundbericht, erstattet von G. Schumacher 1908 (dazu Mt u. Nachr. d. DPV 1904—1906). — Für Jericho: Mt d. Deutsch. Orient-Ges. 39 (Dez. 1908) und 41 (Dez. 1909), auch schon Mt u. Nachr. d. PDV 1907. — Über Samarien: Harvard Theol. Review, Jan. 1911 (danach Kittel in ThLZ 1911 Nr. 3 u. 4, sodann Hölscher in Mt u. Nachr. 1912). **Kittel.**

Archäologie, kirchliche. — In der neueren Literatur zum Ganzen der christlichen Archäologie nimmt den ersten Platz ein das von den Benediktinern Cabrol und Leclercq in Verbindung mit andern herausgegebene, noch im Erscheinen begriffene Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (Paris 1903 ff.). Der Umfang ist auf das weiteste gespannt und greift tief in das Gebiet der Kirchengeschichte ein. Der außergewöhnliche Reichtum des Inhaltes in Verbindung mit zahlreichen und sachverständig ausgewählten Abbildungen und die im allgemeinen sorgfältige Ausarbeitung der einzelnen Artikel machen das große Unternehmen zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel archäologischen Forschens.

Die Handbücher zur christlichen Archäologie haben eine Bereicherung erfahren durch den Amerikaner Walter Lowrie: Monuments of the early church (New York 1901), eine geschickte, aber wenig selbständige Zusammenfassung, ferner durch den an der Erforschung der römischen Katakomben unmittelbar beteiligten Italiener Orazio Marucchi: Éléments d'archéologie chrétienne (Rom 1900 ff. 3 Bde) und den eben genannten Mitherausgeber des Dict. d'archéol. chrét. H. Leclercq: Manuel d'archéologie chrétienne (Paris 1907, 2 Bde), unter diesen 3 Darstellungen die beste. Dazu kommt in Deutschland das von einem vermittelnden Standpunkte aus geschriebene „Handbuch der christlichen Archäologie" des katholischen Archäologen Carl Maria Kaufmann (Paderborn 1905) mit manchen Vorzügen. Daneben hat sich in den letzten Jahren die Einzelforschung erfreulich entwickelt. Neben dem 1863 von de Rossi begründeten Bullettino di archeologia cristiana (seit 1895 Nuovo Bullettino di arch. crist.) erscheint, wesentlich mit denselben Zielen, seit 1887 in Rom die „Römische Quartalschrift für christliche Archäologie und für Kirchengeschichte". Die Zeitschrift Oriens christianus (Rom, seit 1900) erstattet, darin wertvoll, Bericht über orientalische Denkmäler. Dagegen dienen vorwiegend der Kunst und Archäologie des Mittelalters die belgische Revue de l'art chrétien und die „Zeitschrift für christliche Kunst" (Düsseldorf, seit 1888). Reiches Quellenmaterial fließt der Erforschung dieser Periode zu durch die fast überall in Deutschland durchgeführte oder angebahnte wissenschaftliche Inventarisierung der Bau- und Kunstdenkmäler. **Victor Schultze.**

Archidiakonus, Archipresbyter. — Die Geschichte des Archidiakonats bis zum achten Jahrhundert behandelt P. A. Leder in seinem Werke: Die Diakonen der Bischöfe u. Presbyter, Stuttgart 1905. Bekanntlich kommt der Titel Archidiakonus zum erstenmal bei Optatus

von Mileve de schism. Donat. I 16 vor. Leder glaubt aber die Spuren dieses Amts bis in die Urzeit des Christentums hinauf verfolgen zu können. Er findet den Archidiakonat vorbereitet durch die Sitte, daß die Bischöfe einen Diakon als ihren besondern Helfer und Vertreter über die übrigen Diakone heraushoben: der Bischofsdiakon. Er wurde zum Vorstand des Kollegiums der Diakonen und zum Gemeindeökonom; der Archidiakonat ist deshalb kein neues Amt, sondern er ist die rechtlich gewordene Funktion des alten Bischofsdiakons. Man wird zweifeln können, ob Leder nicht manchmal zuviel gesehen hat: immerhin ist seine Ableitung der Erwägung wert. Im übrigen hat sich die Forschung mit Vorliebe der Frage der Zerlegung der Bistümer in Archidiakonate zugewandt. Im wesentlichen ist diese Aufgabe für Deutschland gelöst und damit zugleich klare Einsicht in das Amt der mittelalterlichen Archidiakone erreicht. Hier sind folgende Untersuchungen namhaft zu machen: Baumgartner, Geschichte und Recht des Archidiakonats der oberrhein. Bistümer mit Einschluß von Mainz u. Würzburg. Stuttg. 1907. Krusch in der Ztschr. d. Hist. Vereins für Niedersachsen 1897 S. 112 ff. Glasschröder in der Festschrift z. elfhundertjährigen Jubiläum d. d. Campo santo, Freiburg 1897 S. 139 ff.; ders. in der Arch. Ztschr. NF X S. 114—154. Hilling, Die bischöfl. Banngewalt, d. Archipresbyterat u. der Archidiakonat in den sächs. Bistümern, Arch. f. kath. Kirchenrecht Bd 80 u. 81. Ders., Die Entstehungsgeschichte der Münsterischen Archidiakonate. Münst. Dissert. 1902. Ders., Beiträge z. Geschichte der Verfassung u. Verwaltung des B. Halberstadt I, Lingen 1902. Bastgen, Entstehungsgesch. der Trierer Archidiakonate. Bresl. Dissert. 1906. Curschmann, Die Diözese Brandenburg. Leipzig 1906 S. 344 ff. Hübner in d. Mt der Gesellsch. für Salzb. Landeskunde 1905 S. 43 ff. Löhr, Die Verwaltung des Kölnischen Großarchidiakonats Xanten. Stuttg. 1909. Bönhoff, D. Bistum Merseburg und seine Archidiakonate, N. Arch. für sächs. Gesch. 32. Bd S. 228 ff.

Eine Spezialfrage, die Verbindung des Kirchenpatronats mit dem Archidiakonat, im norddeutschen, insbesondere mecklenburgisch-pommerschen Kirchenrecht des MA behandelt W. v. Brunneck in der Festgabe für H. Fitting, Halle 1903.

Weniger Aufmerksamkeit fand im letzten Jahrzehnt der Archipresbyterat. Es ist nur die Schrift von J. Sägmüller, Die Entwickelung des Archipresbyterats u. Dekanats bis zum Ende der Karolingerzeit, Tübingen 1898 und die oben angeführte Abhandlung von Hilling zu nennen. Man vgl. was ich KG D.s II³ 1911, IV³ 1912 u. V 1911 über Archipresbyterat und Archidiakonat darlegte. **Hauck.**

Archivwesen, kirchliches. — Literatur: Archivalische Bibliographie, Verzeichnis von Schriften und Aufsätzen über Archivwesen. Von Aug. Hettler, Halle a. S. 1908; Jos. Friedrich Abert, Die archivalische Literatur der letzten 8 Jahre 1898—1906. in der archival. Zeitschrift NF Bd XIV S. 85—188; Aug. Hettler, Adreßbuch der wichtigsten hist. Archive Europas, mit Angaben über die Benutzungszeiten, die wissenschaftlichen Beamten und die einschlägige Literatur. I. Teil Deutsches Reich ohne Preußen. Halle a. S. 1903; Georg Holtzinger, Handbuch des Registratur- und Archivwesens. Mit Beiträgen von Friedrich Leist. 2. Aufl. Leipzig 1908; Handleiding voor het ordenen en beschrijven van archieven ontworpen in opdracht van de vereenigg v. Archivarissen in Nederland von Dr. S. Müller, usw. Gröningen 1898; dies Werk ist ins Deutsche übersetzt und für deutsche Archivare bearbeitet von Dr. Hans Kaiser. Mit einem Vorwort von Wilh. Wiegand, Leipzig 1905; Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 5. u. 6. neu bearbeitete und vermehrte Aufl. Leipzig 1908; Mitteilungen der K. Preuß. Archivverwaltung: Heft 3, Übersicht über die Bestände des K. Staatsarchivs in Hannover. Leipzig 1900, Heft 7: Die Neuordnung des preuß. Archivwesens durch den Staatskanzler Fürsten von Hardenberg, Leipzig 1904, Heft 12. Übersicht der Bestände des Staatsarchivs in Breslau, Leipzig 1909; R. Prümers, Die städtischen Archive der Provinz Pommern links der Oder, in: Baltische Studien XXXII. Jahrg. 1882 S. 73—99; Inventare schweizerischer Archive, herausgegeben auf Veranlassung der allgemeinen geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz (Beilage zum Anzeiger für schweizerische Geschichte) Bern, K. J. Wyß. Erster Teil 1895, 171 Seiten, zweiter Teil 1899, 188 Seiten; A. Secher, Archivalienschutz im Norden, Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichtsvereine 1905 Sp. 405—10 Dänemark, Sp. 410—11 Reykjavik, Sp. 411—12 Norwegen, Sp. 412—18 Schweden, Sp. 418—19 Finnland.

Im Jahre 1889 ist als ein Denkmal zur Erinnerung an die 1689 erfolgte ruhmreiche Rückkehr der vertriebenen Waldenser ins Vaterland in der Nähe der großen Kirche in Torre Pellice ein großes Haus errichtet, das Waldenser Haus (Casa Valdese). Dies Gebäude enthält den großen Saal für die Synode, die Bibliothek und das Archiv der Waldenserkirche.

In Breslau hat Fürstbischof Kopp ein besonderes Diözesenarchiv errichtet.
S. 789 Z. 19 l. 15. u. 16. st. 14. u. 15. **T. D. Radlach.**
S. 789 Z. 47 l. 1571 st. 1581.
S. 791 Z. 55 l. Kellawes st. Bellawes.
S. 792 Z. 23 l. 1683 st. 1863.

Arcimboldi Giannangelo (Arcimboldus, Johannes Angelus), gest. 1555. — Literatur: Martin, Jules, Gustave Vasa et La Réforme en Suède, Paris 1906.

Den Namen des berüchtigten Ablaßkrämers darf man vielleicht lieber so schreiben: Arcemboldi, Giovanni Angelo de.

I, S. 793 Z. 32 l. C. Silfverstolpe st. C. Sillverstolpe.
I, S. 794 Z. 52 l. Sicta Barbara oder Sancta Barbara st. Sicta Barbara. Vollständig „vielleicht mit Zitationszeichen: in dem Hause der Sancta Barbara".

Herman Lundström.

Arethas von Caesarea. — Seit dem Abschluß des A. Arethas (II S. 1—5) hat die Forschung über diesen Charakterkopf der byzantinischen Wissenschaft nicht geruht, obwohl die Hauptsache noch zu tun ist; denn O. v. Gebhardt hat die Moskauer Arethashandschrift (Mosq. 315, Matthäi 302) kopiert und zur Herausgabe vorbereitet, aber nachdem der Tod ihn abgerufen hat, steht die Veröffentlichung noch aus. Für die Charakteristik seines Schrifttums vgl. Jülichers A. in Paulys RE des klass. Altert. II und Somm, Ad Dionem Chrysostomum analecta, Kiew 1896 S. 85—119. Krumbacher, (Byz. Litgesch. 2. Aufl. S. 42. 129 f.) stellt ihn als Gelehrten neben Photius und Michael Psellus.

Neu veröffentlicht sind namentlich zahlreiche Scholien des Arethas, die von seiner vielseitigen Gelehrsamkeit, seinem Scharfsinn, seiner Kunst des Abwägens und auch von seinem Temperament, seiner Empfindungsweise, seinem Geschmack Belege geben. Bezüglich der griechischen Schriftsteller sind zu erwähnen die Arethasscholien zu Dio Chrysostomus (von Somm a. a. O. gesammelt), die Lukianscholien (Hugo Rabe, Die Lukianstudien des Arethas, Nachrichten der GGW 1903 Heft 6), das Tityosscholion (Hermes 1910 S. 27—36, vgl. Somm, Byz. Zschr. 1 S. 590). Außerdem kommt in Betracht eine Notiz bei Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispanica 1760, nach der ein gewisser Aretas (sic) eine Sammlung von Briefen des Aristoteles veranstaltet habe (ZWTh Bd 44 S. 589—91), und die Tatsache, daß ihm die Mutterhandschrift von der Pollux Onomasticon verdankt wird (Pollux ed. Bethe I 1900).

Von Bibelscholien sind in den noch nicht herausgegebenen Handschriften der Psalmencatene Cod. Vat. 744, 752, 1422 mehrere mit *Ἀρέθα* bezeichnet. Dazu kommen zwei Aporien, die eine zu Gen 49, 10 und Ps 8, 4, die andere zu Ps 71, 6 (Heinrici, Zur patristischen Aporienliteratur. Abhdl. der phil.-hist. Kl. der KSG d. W. Bd 27 S. 843—860). Vielleicht gehören auch die anonymen Scholien des Cod. Athous Laura 184 Bd 64 (vgl. im Artikel Scholien Bd XVII S. 734, 55 f.) dem Arethas. Besonderes Interesse endlich hat derselbe dem Paidagogos des Clemens von Alexandria gewidmet; seine Scholien zu Clemens hat O. Stählin herausgegeben und beleuchtet (Untersuchungen über die Scholien zu Clem. Al. Nürnberg 1897, des Clem. Al. Werke 1 S. 319 f.).

Die Fortarbeit für Arethas hat noch lohnende Aufgaben zu lösen. Abgesehen von der Herausgabe der noch ungedruckten Schriften, namentlich der Briefe, steht die eingehende Untersuchung des Verhältnisses des Arethaskommentars zum Andreaskommentar noch aus, ebenso die Ausbeutung beider für die Textkritik der Apk. Würden ferner die verstreuten Scholien des Arethas zusammengeordnet, so lieferten sie ein lebensvolles Bild nicht nur von dem Interessenkreise der spätgriechischen Wissenschaft, sondern auch von der Sinnesart ihres Verfassers.

G. Heinrici.

Argentinien. — Die argentinische Republik, 1816 aus dem ehemaligen spanischen Vizekönigreich Buenos Aires hervorgegangen (der 25. Mai, an dem im Jahre 1810 die revolutionäre Nationalpartei über die am Mutterlande hängende „spanische Partei" siegte, gilt als nationaler Feiertag), an Flächenraum (ca. 3 Mill. qkm) mehr als 5 mal so groß wie das Deutsche Reich, während die Bevölkerungszahl (reichlich 5 Millionen) nur $^1/_{12}$ der Deutschlands beträgt, ein durch seine Bodenverhältnisse und sein Klima wie durch seine den Export erleichternden Wasserstraßen- und Hafenverhältnisse für den Betrieb und die Verwertung von Ackerbau und Viehzucht besonders begünstigtes Land (vgl. Ein Land der Zukunft, ein Beitrag zur näheren Kenntnis Argentiniens. Mit 100 Abbildungen und einer Karte. Von einem deutschen Offizier. München 1906) ist seit Mitte des 19. Jahrhunderts

das Ziel zahlreicher, meist italienischer, dann spanischer, französischer, daneben auch englischer und deutscher Einwanderer, deren Zustrom (1889—1900 rund 1 190 000) erst neuerdings erheblich zurückgeht. Die Zahl der Deutschredenden — darunter viele Schweizer und Deutschrussen — hat neuerdings ein französischer Reisender (Korrespondent des „Figaro") auf 112 000, die der Reichsdeutschen auf 43 320 berechnet, die abgesehen von den großen Städten (Buenos Aires, Rosario, Cordoba, neuerdings auch Bahia Blanca) zumeist als Kolonisten auf den Campos (plattes Land) und Pampas (Steppenebene) der Ostküste (Provinzen Buenos Aires, Santa Fé und Entre Rios) sowie in der Provinz Cordoba leben. Der Wert des deutschen Grundbesitzes wird auf mehr als 300 Mill. Mark geschätzt.

Die weit überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung gehört der katholischen Kirche an, die dem Erzbischof von Buenos Aires und 8 Suffraganbischöfen (Cordoba, Salta, San Juan, de Cuso, Parana, La Plata, Tucuman und Santa Fé) untersteht und mit Paraguay zusammen die Kirchenprovinz Buenos Aires (Santissima Trinidad) bildet. Die katholische Kirche, die auch unter den noch nicht christianisierten Indianerstämmen im Innern Mission treibt, war ehemals sehr reich, hat aber während der Revolution alle ihre Güter verloren und ist gegenwärtig, abgesehen von den Leistungen der Gemeinden, auf dürftige Staatszuschüsse angewiesen. Die Staatsreligion ist die katholische, doch ist durch die Verfassung von 1853 allen Bekenntnissen Toleranz gewährt. Von der deutschen Bevölkerung gehören etwa 20 000 der katholischen Kirche an.

Die Zahl der deutschen Protestanten im Lande wurde im Jahre 1908 amtlich auf annähernd 30 000 geschätzt, von denen aber kaum 15 000 organisierten Gemeinden angehören. Selbständige evangelische Gemeinden bestehen in Buenos Aires (seit 1842, ca. 6000 Seelen; hier auch ein deutsches Hospital, Deutsche evangelische Seemannsmission, Christlicher Verein junger Männer, Gemeindediakonissen und entwickeltes deutsches Schulwesen), mit den Filialen Baradero und Quilmes mit zusammen ca. 400 Seelen; Esperanza (Provinz Santa Fé seit 1856, ca. 1000 Seelen, die älteste deutsche Kolonie des Landes) mit Filialen in Humboldt, Progreso, Felicia und San Carlos mit zusammen ca. 1000 Seelen; Rosario (Provinz Santa Fé 1894, 1000 Seelen) mit Filialen in San Geromino, Roldan und Marcos Juarez mit zusammen ca. 500 Seelen; General-Alvear (Aldea Protestante, Provinz Entre Rios 1896, ca. 2000 Seelen) mit der Filiale Villa Urquiza (280 Seelen); Ramirez (Provinz Entre Rios 1910, 2000 Seelen) mit der Filiale Lukas Gonzalez (600 Seelen); endlich in Bariloche (Lago Nahuelhuapi, Provinz Rio Negros, in den Anden nahe der chilenischen Grenze, s. ö. von Valdivia, 1907, 105 Seelen).

Die genannten Gemeinden sind bis auf Bariloche und General-Alvear sämtlich an die Evangelische Landeskirche Preußens angeschlossen; auch die verschiedenen Schweizergemeinden (Baradero u. a.) haben diesen Anschluß vollzogen und sich dem Evangelischen Ober-Kirchenrat in Berlin unterstellt, der im Jahre 1905 die Gemeinden durch einen besonderen Vertreter inspizieren ließ. Ebenso wichtig für die Sicherung ihres Bestandes und den Ausbau ihrer Organisation ist, daß sie seit 1900, zusammen mit den Gemeinden in Uruguay und Paraguay, sich zu einer eigenen Synode, der La-Plata-Synode (Vorsitzender Pastor Scheringer, Buenos Aires, Esmeralda 166) zusammengeschlossen haben; nur Bariloche hat sich der besseren Verkehrsverhältnisse halber an die Chile-Synode angeschlossen. Die jährlich erscheinenden Berichte dieser La-Plata-Synode bieten ebenso wie das bereits 1894 begründete, jetzt im Auftrag der Synode wöchentlich erscheinende „Evangelische Gemeindeblatt für die La-Plata-Staaten" reichhaltige Berichte über die Entwicklung der einzelnen Gemeinden und über die Wirksamkeit der Synode. Besonders wichtig ist, daß die Synode seit 1909 ein aus freiwilligen Gaben der Synodalgemeinden begründetes Knabenwaisenhaus in Baradero unterhält (für deutsche Waisenmädchen sorgt das Waisenhaus des deutschen Frauenvereins in Buenos Aires), und daß sie, um ihre ungeheure Diaspora wenigstens notdürftig zu versorgen, zwei Reiseprediger (für den Norden und für den Süden) unterhält, über deren weitreichende Arbeit die Synodalberichte und das Gemeindeblatt fortgesetzt berichten. Zum Arbeitsgebiet des südlichen Reisepredigers gehören u. a. auch die großen deutschrussischen Kolonien in der Gegend von Coronel Suarez Prov. Buenos Aires, sowie die rasch aufblühende Hafen- und Handelsstadt Bahia Blanca, die auch für das evangelische Leben Südargentiniens ein Mittelpunkt zu werden verspricht (bei einem 1910 abgehaltenen evangelischen Gottesdienste fanden sich 120 Zuhörer ein) und die Kolonien Villa Iris, Villa Alba, Jacinto Arauz. Der nördliche Bezirk umfaßt unter anderm auch Misiones, den nö. Teil der Republik mit der Hauptstadt Posadas am Parana, in dem noch heute zahlreiche Ruinen an die von den Jesuiten im 17. Jahrhundert begründeten Ansiedelungen erinnern und wo außer in der Hauptstadt auch in einigen Waldkolonien zahlreiche evangelische Deutsche

kirchlicher Versorgung bedürfen. Außerdem versorgt der nördliche Reiseprediger die nicht wenigen (über 2000) deutschen Evangelischen in dem weitentlegenen Paraguay. Hier bestand bis vor kurzem eine deutschevangelische Kirchen- und Schulgemeinde in der Hauptstadt Asuncion (400 Seelen), die aber ebenso wie ihre Filiale Nueva Germania vor kurzem sich aufgelöst hat; der Pfarrer war in die Kolonie Hohenau, den Mittelpunkt der deutschen Bauernsiedelungen in Paraguay, übersiedelt, von wo aus er die zerstreuten evangelischen Deutschen im Lande zu versorgen gedachte, ist aber inzwischen nach Deutschland zurückgekehrt, so daß die deutschen ev. Gemeinden in Paraguay ganz ohne Pfarrer sind. Evangelische Kirchenvereine bestehen außerdem zurzeit in den der Hauptstadt nahegelegenen Orten Alta und Bernardino. Die gleichfalls der La-Plata-Synode angehörigen deutschen evangelischen Gemeinden im Staate Uruguay, Montevideo (1857, ca. 400 Seelen) und Nueva Helvetia (1899, 1000 Seelen), sind wie die argentinischen Gemeinden an die preußische Landeskirche angeschlossen. Die im Lande (Neu-Berlin, Fray Bentos, Estancia San Juan u. a.) zerstreuten evangelischen Deutschen sind auf gelegentliche Besuche des Pfarrers von Montevideo oder des Reisepredigers angewiesen.

In Argentinien unterhält auch die schottische Kirche einen Reiseprediger; dort und in Uruguay bestehen auch mehrere (2 und 5) italienische Waldensergemeinden. Mit ihnen und den englischen Gemeinden stehen die deutschen evangelischen Gemeinden teilweise in Arbeitsgemeinschaft. So baut die Gemeinde in Villa Iris mit den Waldensern gemeinsam eine Kapelle, und die Gemeinde Nueva Helvetia ist während einer 1½ jährigen Vakanz durch den Waldenser Pastor versorgt worden. Das Verhältnis zu der englischen Gemeinde wird neuerdings schwierig. In Rosario, wo die deutschen Gottesdienste bisher in der englischen Kapelle abgehalten werden konnten und der evangelische Friedhof Eigentum einer englisch-deutschen Vereinigung ist, muß neuerdings zum Bau einer eigenen deutschen Kirche geschritten werden, da die Engländer begonnen haben, die Mitbenutzung ihrer Kirche an unerfüllbare und entwürdigende Bedingungen zu knüpfen. Noch bezeichnender für den Diasporacharakter der La-Plata-Gemeinden ist die Tatsache, daß mehrfach deutsche evangelische Gemeinden nur dadurch entstehen und sich behaupten konnten, daß sie sich interkonfessionellen deutschen Vereinigungen anschlossen; so war in Asuncion eine vereinigte deutsche Kirchen- und Schulgemeinde mit einem Gesamtvorstand, an dessen Spitze ein Katholik stand. Der deutsche Kirchhof wie der deutsche Frauenverein, der gegenwärtig die Errichtung eines deutschen Hospitals anstrebt, sind interkonfessionell. In Bernardino ist der evangelische Kirchenverein eine Sektion des gleichfalls von einem Katholiken geleiteten deutschen Vereins, der außerdem einen Schützenverein, einen Gesangverein u. a. umfaßt. Die Gemeinde Bariloche kann nur dadurch bestehen, daß sie, um auch die deutschen Katholiken in ihren Bereich zu ziehen, sich als (evangelische) Kirchen- und (paritätische) Schulgemeinde bezeichnet.

In allen städtischen Gemeinden und den größeren Campgemeinden bestehen deutsche Schulen, (vgl. Gabert, Das deutsche Bildungswesen in Argentinien und seine Organisation, Berlin, Reimer 1908), die zum Teil das Deutsche Reich mit Lehrmitteln versorgt. Da die argentinische Regierung die Erteilung des Unterrichts in deutscher Sprache nur in beschränktem Umfang zuläßt, geht auf dem Lande der Jugend die Kenntnis der deutschen Sprache vielfach verloren; gelegentlich muß sogar die Konfirmation in spanischer Sprache vollzogen werden (Evangel. Gem.-Blatt 1909 S. 251).

An der Unterstützung der deutschen evangelischen La-Plata-Gemeinden, die übrigens nicht wenig durch Sektenbildung gefährdet sind und gelegentlich auch missionierender Eindringlinge sich erwehren müssen, sind in der Heimat zurzeit besonders beteiligt: der Evangelische Verein für die La-Plata-Staaten (Bremen, Kirchweg 57) und der Evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung (Zweigvereine in Buenos Aires und Montevideo), der allein für Esperanza über 25 000 M. aufgebracht hat. Die deutschen Schulen erfreuen sich der Hilfe des Deutschen Schulvereins (Verein für das Deutschtum im Auslande), der in den größeren Gemeinden Ortsgruppen gebildet hat. **F. Rendtorff.**

Arianismus. — G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. G. Versuch einer Erneuerung der Annales ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378—395. Freiburg 1897; O. Seeck, Untersuchungen z. Gesch. des Nicänischen Konzils (ZKG 17, 1897, S. 1—71 u. 319—362); F. Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates, Leipzig 1898; P. Batiffol, Sozomène et Sabinos (Byz. Zeitsch. 7, 1898, S. 265—284); P. Batiffol, Historia acephala Arianorum (Mélanges de litterature et d'histoire religieuses, publiés à l'occasion de jubilé épiscopal de Mgr. de Catrières I,

Paris 1899, S. 99—109); J. Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag z. Gesch. des Arianischen Streites in den Jahren 356—361, Helsingfors 1900; H. M. Gwatkin, Studies (vgl. II 6, 40), sec. edition 1900; J. F. Bethune-Baker, The meaning of Homousios in the Constantinopolitan creed (Text and Studies ed. J. A. Robinson VII 1), London 1901; G. Rasneur, L'homoiusianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie (Revue de l'histoire eccles. 1903, S. 189—206 u. 411—431); P. Snellmann, Der Anfang des Arianischen Streites, Helsingfors 1904; G. Loeschke, Das Synodikon des Athanasius (Rheinisches Museum 59, 1904, S. 451—470); E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius I—VI (Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1904 S. 336—356, 357—391, 391—401, 518—547, 1905 S. 164—187, 257—299); F. Cavallera, Le schisme d'Antioche, Paris 1905; G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung (Lebensfragen von H. Weinel), Tübingen 1905; O. Seeck, Neue und alte Daten zur Gesch. Diokletians und Konstantins (Rhein. Museum 62, 1907, S. 489—535); S. Rogala, Die Anfänge des Arianischen Streites, Paderborn 1907; F. Loofs, Die chronologischen Angaben des sog. „Vorberichts" zu den Festbriefen des Athanasius (SBA 1908 S. 1013—1022; hat nach ThJB 28, 1908 S. 305 G. Krüger nicht überzeugt; auch E. Schwartz IX nicht, vgl. unten) A. Harnack, Die angebliche Synode von Antiochien 324/5 (SBA 1908 S. 477—491); E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VII (Nachrichten usw., vgl. oben, 1908 S. 305 bis 374); A. Harnack, Die angebliche Synode zu Antiochien 324/5, zweiter A. (SBA 1909 S. 401—425); F. Loofs, Zur Synode von Sardika (ThStK 1909 S. 279—297); O. Seeck, Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts II, Die Fälschungen des Athanasius (ZKG 30, 1909 S. 399—433); M. Albertz, Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft (ThStK 1909 S. 205—278); F. Loofs, Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika, ABA 1909 S. 1—39; V. Hugger, Wie sind die drei Briefe Alexanders v. Alexandrien chronologisch zu ordnen? (ThQS 1909 S. 66—86); G. Loeschke, Zur Chronologie der beiden großen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien (ZKG 31, 1910 S. 584—586); O. Seeck, Die Chronologie der beiden Schreiben des Alexander (ZKG 32, 1911 S. 277—281; E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VIII u. IX (Nachrichten usw., vgl. oben, 1911, 367—462 u. 469—522; erst bei der Korrektur nachgetragen). — W. Moeller, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 2. Aufl. von H. v. Schubert, Tübingen 1902; Handbuch der Kirchengeschichte ed. G. Krüger I bearb. v. E. Preuschen u. G. Krüger, Tübingen 1911.

Einige Irrtümer des A. sind schon V 620, 5—21 berichtigt. Falsch ist auch II 14, 56: Konstantin war des Griechischen sehr wohl mächtig (Euseb., vita 3, 13 ed. Heikel, S. 83, 22). Die Arsenius-Angelegenheit war schon vor der Synode von Tyrus erledigt (gegen II 21, 18; vgl. Loofs, ZKG 1909 S. 285). Über die angebliche Synode in Philippopel s. oben A. Acacius. Viel erörtert sind seit Abfassung des A. die Anfänge des Arianischen Streites. Seecks Konstruktionen und seine kritischen Gewaltsamkeiten („Fälschungen des Athanasius") haben dabei mit Recht so gut wie keine Zustimmung gefunden (vgl. Snellmann, Rogala u. Schwartz). Von den Resultaten der durch glänzendste Gelehrsamkeit ausgezeichneten Arbeiten von E. Schwartz (VI u. VII) ist die auf einer syrischen Quelle fußende Annahme, daß schon 324 in Antiochien eine antiarianische Synode gehalten sei, von Harnack m. E. siegreich bestritten worden (so auch Krüger, Handbuch I 173 und F. Nau, Revue de l'Orient chrét. 14, 1909 S. 12 ff.). Nicht haltbarer scheint mir die Hypothese einer Wiederholung des nicänischen Konzils im November 327 (VIII, 381 f.). Andere von Schwartz behandelte Fragen sind teils, so die Daten des „Vorberichts" (zur Gesch. des Athanasius I), die Annahme einer in der kirchenrechtlichen Sammlung des Cod. Veronensis 60 erhaltenen apologetisch-polemischen Schrift von 367/8 (zur Gesch. des Athan. II 385 ff.), das sog. Synodicon Athanasii (III 391—401), die Zeit der Besiegung des Licinius durch Konstantin (IV 540 ff.: 323, m. E. mit Recht; Seeck, Rhein. Museum 62, 1907, S. 486 ff.: 324) und die Zeit der Synode von Sardika (deren Ansetzung auf 342, statt 343, ich ThStK 1909 S. 294 ff., ohne Schwartz zu überzeugen, vgl. IX 516 ff., bekämpft habe) adhuc sub judice, teils, so die Frage nach dem Anfangsjahr des Streites, die Vorgeschichte des Arius und die Rolle, die Kolluthus gespielt hat, bei der Beschränktheit unseres Quellenmaterials nicht zu erledigen. — In bezug auf den authentischen Sinn des Nicänums und die Stellung des Abendlandes zu der Frage glaube ich in der Abhandlung über das Sardicense entscheidende Nachweisungen gegeben zu haben (vgl. auch den A. Hilarius). Diese Nachweisungen stützen indirekt die von Th. Zahn in seinem „Marcell v. Ancyra" (1866) inaugurierte, auch oben I 32, 41 ff. vertretene moderne Beurteilung der Homousianer und die These vom homöusianischen Ursprung der späteren Orthodoxie. Die unzureichenden Einwendungen von Bethune-Baker,

Raſneur und Cavallera werden das Durchdringen dieſer Anſchauungen, die auch in dem rechten Verſtändnis der Jahre 356—361 (vgl. Gummerus) eine ſtarke Stütze haben, nicht hindern. — Für die letzte Periode des Streites vgl. die Artikel Amphilochius, Baſilius, Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyſſa, Hilarius, Hoſius, Macedonius, Meletius und die Ergänzungen zu ihnen. **Loofs.**

Aribo, Biſchof v. Freiſing. — Die Biographie Emmerams in der urſprünglichen Geſtalt iſt von Kruſch in den MG Scr. rer. Merov. Bd IV S. 452 ff. neu herausgegeben, Vita et passio Haimhrammi ep. et martyr. Ratisb. Kruſch zeigt, daß ſie um 772 verfaßt iſt. Die in den Freiſinger Traditionsbüchern erhaltenen Urkunden Aribos findet man in neuer Ausgabe in: Die Traditionen des Hochſtifts Freiſing, hrsg. v. Th. Bitterauf. 1. Bd München 1905 S. 48—124.

S. 46 Z. 17 l. Freiſing ſt. Paſſau. **Hauck.**

Arkandiſziplin. — Literatur: P. Batiffol, Études d'histoire et de theol. posit⁴. 1906 S. 1—41. F. X. Funk, Kirchengeſchichtliche Abhandlungen III (1907) S. 42—47 (d. Alter der Arkandiſziplin). H. Granel, Die Arkandiſziplin. I. Geſchichte u. Stand der Frage. Diſſertation 1902. Antrich in Die Rel. in Geſch. u. Gegenw. I 686 ff. **Bonwetſch.**

Arles, Synoden. — Duchesne, Fastes épisc. de l'anc. Gaule I S. 141 Anm. zieht in Zweifel, daß in der Mitte des 5. Jahrhunderts eine galliſche Synode in Arles ſtattgefunden habe. In den 56 Kapiteln, die der ſog. 2. Synode von Arles zugeſchrieben werden, ſieht er vielmehr eine gegen Ende des 5. Jahrhunderts veranſtaltete Sammlung von Konzilienbeſchlüſſen, die vor 450 in Gallien und anderwärts erlaſſen worden waren. Daß die 56 Kapitel zum großen Teile ältere Synodalbeſchlüſſe wiederholen, war längſt bekannt, ſ. S. 59, 50 ff. Aber ebenſo, daß man im 6. Jahrhundert in Gallien die 56 Kapitel nicht als einen Codex canonum, ſondern als Beſchlüſſe einer arelatenſiſchen Synode kannte, vgl. Conc. Tur. v. 567 c. 21 S. 129. Die letztere Tatſache ſcheint mir die Vermutung von Duchesne wenig zu empfehlen. Die Annahme, daß das 17. Kapitel, das die Taufe der Bonoſianer als Baptismus in trinitate anerkennt, erſt gegen Ende des 5. Jahrhunderts verfaßt ſei (ſo Loofs Bd III S. 315, 35), ſcheint mir nicht notwendig. Iſt es richtig, daß das Vorkommen der Bonoſianer im ſüdlichen Gallien ſich daraus erklärt, daß die Weſtgoten eine Zeitlang in der Nähe von Sardica hauſten (III S. 317, 46), ſo iſt klar, daß das Überſpringen der Lehre des Bonoſus (um 392) nach Gallien um ſo leichter verſtändlich iſt, je näher man es dem Eindringen der Goten in Gallien ſetzt, um ſo ſchwerer aber, je länger die Friſt iſt, die man zwiſchen dem Aufenthalt der Goten bei Sardica und dem Auftreten von Bonoſianern von Südgallien annimmt. Von hier aus wird c. 17 als Beſchluß einer arelatenſiſchen Synode in der Mitte des 5. Jahrhunderts nicht als auffällig erſcheinen.

Die Akten der arelatenſiſchen Synode von 813 ſind in den MG Concilia II S. 248 ff. von Werminghoff neu herausgegeben. **Hauck.**

Armenien. — H. Gelzer, Die Anfänge der armeniſchen Kirche, Leipziger SB 1895 S. 109 ff. Harnack, Die Miſſion II ³ S. 166 ff. F. Tournebize, Étude sur la conversion de l'Arménie au Christ. Rev. de l'Orient Chrétien, 1907 und 1908 Bd 12 u. 13. Derſ., **Histoire politique et religieuse de l'Armenie.** 1. Teil (bis 1393). Paris 1910. E. Ter-Minaſſiantz, Die armeniſche Kirche in ihren Beziehungen zu den ſyriſchen Kirchen bis z. Ende des 13. Jahrh. Leipzig 1904. H. Thopdſchian, Die Anfänge des armeniſchen Mönchtums. ZKG 25. Bd 1904 S. 1 ff.; vgl. S. 626. K. Beth, Die oriental. Chriſtenheit, Berlin 1902 S. 110 ff. Geſchichte der chriſtlichen Literaturen des Orients von Brockelmann, Finck, Leipoldt und Littman. Leipzig 1907 S. 75—130, die armeniſche Literatur von Finck. P. J. Calergian, Die Liturgien bei den Armeniern. Wien 1897. N. Ter-Mikaelian, Das armeniſche Hymnarium. Leipzig 1905. S. Weber, Die kathol. Kirche in Armenien. Freiburg 1903. G. Godet, Les Souffrances de l'Armenie, Neuenburg 1896. D. J. Müller, Semitica II. Das moſaiſche Rezeptionsrecht im armeniſchen Recht, SWA Phil.-hiſt. Kl. 1906, Bd 154, 3. V. Aptowitzer, Zur Geſchichte des armen. Rechts, Wiener Zeitſchr. f. d. Kunde des Morgenlands. 21. Bd S. 251 ff. Derſ., Beiträge zur moſaiſchen Rezeption im armeniſchen Recht, SWA Phil.-hiſt. Kl. 1907. Bd 157, 4. **Hauck.**

S. 77 Z. 51 l. 439 ſt. 339.

Zur Ergänzung und Fortführung des S. 88, 46 ff. über die evangeliſchen Armenier Geſagten wiederhole ich aus der engliſchen Bearbeitung dieſes Werkes (Encyclopaedia

of religious Knowledge, Funk and Wagnalls Company, Neu York u. London 1908—1911, 12 Bde) den A. v. H. O. Dwight.

Die evangelische Bewegung unter den Armeniern begann im Anfang des 19. Jahrhunderts mit den mancherlei Versuchen, die Religion in den östlichen Kirchen zu beleben. Ein großer Teil der in der Türkei (Cilicien, dem mittleren und südlichen Kleinasien) wohnenden Armenier hat ihre eigene Sprache verloren: sie sprechen türkisch, schreiben es aber mit armenischen Buchstaben. Infolgedessen sind sie unfähig, die armenischen Kirchenbücher zu verstehen. Um diesem Mißstand abzuhelfen, unternahmen zwei armenische Geistliche für diesen Teil ihres Volkes eine Übersetzung des NT.s ins Türkische, die 1819 in St. Petersburg gedruckt wurde. Um dieselbe Zeit wandte die Londoner Kirchliche Missionsgesellschaft ihre Aufmerksamkeit der Hebung der Religion in der griechischen wie in den übrigen orientalischen Kirchen zu. Sie sandte eine Mission nach Malta, die bis zu ihrer Auflösung i. J. 1830 in Verbindung mit Armenien stand. Im J. 1823 ordnete die Basler Missionsgesellschaft zwei ihrer Sendboten, Zaremba (von Geburt ein russischer Graf) und Pfender (später verdient als Missionar unter den Muhammedanern Indiens und der Türkei) in die Landschaften am Kaukasus ab. Zwar wurden sie von Nikolaus I. aus dem Orte ihrer Tätigkeit vertrieben, aber sie hinterließen als Frucht ihrer Arbeit in Schuschi, Schemakhi und Baku starke, noch jetzt bestehende armenisch-evangelische Gemeinden. In derselben Zeit wurde im Auftrag der Britischen Bibelgesellschaft in Konstantinopel das NT in die gegenwärtige armenische Umgangssprache übersetzt, da die alte Kirchensprache für das Volk unverständlich ist. Die Übersetzung wurde 1823 in Paris veröffentlicht und hat das Werk der Reform bedeutend gefördert.

Am wichtigsten ist die Tätigkeit des American Board (Boston, Mass.). Er schickte schon 1819 eine Mission nach der Türkei und hat seitdem sein Ziel — religiöse Aufklärung der Glieder der orientalischen Kirchen — bis auf die Gegenwart unermüdlich verfolgt. Syrien, Griechenland, Ägypten, Kleinasien und zuletzt 1830—31 ein großer Teil der östlichen Türkei, sowie der Kaukasus und Persien wurden durchreist. Der Erfolg war, daß Stationen des American Board unter den Armeniern in Smyrna (1820), Konstantinopel (1831), Brussa und Trapezunt (1833) gegründet wurden. Mit Rücksicht auf die unruhigen Zustände des Orients war 1822 eine Missionsdruckerei auf Malta errichtet worden; aber 1835 wurde der Vertrieb der armenischen, türkischen und griechischen Schriften nach Smyrna verlegt. Hier wurde die Arbeit an der Bibel eifrig weiter betrieben. 1852 konnte die neuarmenische Bibelübersetzung von Elias Riggs veröffentlicht werden, nachdem schon 1841 die türkische Bibelübersetzung von William Goodell, die erste Übersetzung des AT.s in diese Sprache, in armenischen Lettern herausgegeben worden war. Diese beiden Übersetzungen machten die Bibel allen Armeniern des türkischen Reichs zugänglich. Die Bibelverbreitung unter denselben erreichte 1904 eine Höhe von nahezu 30 000 Exemplaren.

Die Absicht des American Board war bei seinem Eindringen in das Gebiet der armenischen Kirche dieser keineswegs feindlich: nicht die Armenier, sondern die Muhammedaner, die behaupteten, sie hätten das Christentum geprüft und mangelhaft erfunden, bildeten den Angriffspunkt. Demgemäß legten die ersten Missionare in Konstantinopel ihre Pläne dem armenischen Patriarchen vor. Zwölf Jahre lang fanden sie bei ihm besonders für ihre Schulen wohlwollendes Entgegenkommen. Aber diese günstige Lage änderte sich. In den Jahren 1845—47 verhängte ein weniger weitherziger Patriarch über diejenigen Armenier, die es wagten, die Bibel selbständig zu erforschen, eine strenge Verfolgung. Schließlich trat die britische Regierung für die Durchführung der im Hatti Scherif von 1839 feierlich verkündigten Religionsfreiheit ein. Sie erreichte, daß allen Armeniern, die sich als Protestanten erklärten, der Schutz der türkischen Obrigkeit gegen den Patriarchen und den von ihm verhängten Bann gewährt wurde. 1852—54 wurde die „Protestantische Gemeinschaft", wie sie amtlich genannt wurde, oder die „Evangelische", wie sie sich selbst bezeichnete, förmlich anerkannt, mit einem Laien als Vertreter vor dem Thron und mit allen Rechten einer selbständigen Religionsgesellschaft. Auch evangelische Griechen, Bulgaren, Syrer, Juden u. a. werden zu ihr gerechnet.

Die Missionen des American Board unter den Armeniern dehnen sich durch die asiatische Türkei bis zur persischen Grenze im Osten und zu den arabisch sprechenden Provinzen von Syrien und Mesopotamien im Süden aus. Man zählt 13 Haupt- und 241 Außenstationen mit 161 Missionaren, darunter 63 unverheiratete Frauen, und 956 eingeborene Arbeiter. Die Zahl der Kommunikanten war 1905 14 542, die der Gemeindeglieder 50 738. Doch ist zu bemerken, daß die Zahl der Armenier unter den Gemeindegliedern nicht festgestellt ist; man wird sie mit ziemlicher Sicherheit auf 70% der Gesamtzahl schätzen dürfen. Großen

Erfolg hat die Pflege des Schulwesens: die Zahl der Schüler beider Geschlechter beträgt 22 152 in 529 Elementar- und Mittelschulen, 6 colleges (männliche und weibliche) und 4 theologischen Seminaren. Die letzteren nehmen sowohl Kandidaten für den Dienst der alten armenischen Kirche wie für den der evangelischen Gemeinde auf. Nicht berücksichtigt ist bei dieser Statistik das Robert College in Konstantinopel, begründet von Christopher Robert aus Neu York, mit Cyrus Hamlin als seinem ersten Präsidenten. Denn es ist weder mit der Mission verbunden, noch treibt es in irgendeinem Sinn Propaganda. Aber daß den Armeniern dort eine höhere Schulbildung zugänglich gemacht wird, hat dazu beigetragen, die Stellung der evangelischen armenischen Gemeinde zu befestigen.

Das Verlagshaus in Konstantinopel, das 1853 von Smyrna dorthin verlegt wurde, veröffentlichte nach wie vor Schul-, Andachts- und Gesangbücher, Kommentare und andere Hilfsmittel zum Studium der H. Schrift, sowie ein Familienblatt in armenischer und türkischer Ausgabe.

Eine kleine Anzahl Armenier hat sich der durch die Mission der amerikanischen Disciples of Christ angeregten evangelischen Bewegung angeschlossen; andere stehen in Beziehung zur amerikanischen Presbyterianermission in Persien. Genaue Zahlen können weder über die ersteren noch über die letzteren angegeben werden. Nimmt man schließlich noch die evangelischen Armenier im Kaukasus und in dem von der Türkei im Kriege von 1877—78 verlorenen Gebiet hinzu, so darf die Gesamtzahl der evangelischen Armenier auf 80 000 geschätzt werden. **Henry Otis Dwight.**

Armenpflege. — Seit dem Erscheinen der grundlegenden Werke von Ratzinger und Uhlhorn hat besonders die Einzelforschung unsere Kenntnisse erweitert. Ich verweise auf E. Möller, Die Elendenbrüderschaften. Leipzig 1906. M. Bisle, Die öffentliche Armenpflege der Reichsstadt Augsburg. Paderborn 1904. M. Goldberg, Das Armen- u. Krankenwesen des m. a. Straßburg. Freib. Dissert. 1909. J. Rink, Die chr. Liebestätigkeit im Ordenslande Preußen bis 1525. Freib. 1911. L. Feuchtwanger, Gesch. der sozialen Politik u. des Armenwesens im Zeitalter der Reformation. Leipzig 1908.

Brandts und v. Aufseß, Das deutsche Armenrecht in seiner Bedeutung für die Privatwohltätigkeitsvereine u. Anstalten. Mit einem Anhang über die öffentliche Armenpflege in Bayern. 3. Aufl. v. Schmedding. Freib. 1909. **Hauck.**

Arn, EB. von Salzburg. — Der Indiculus Arnonis und die Breves notitiae sind im 1. Bd des Salzburger Urkundenbuchs v. W. Hauthaler neu herausgegeben. Salzburg 1898. Die Akten der von Arn gehaltenen Synoden sind von Werminghoff im 2. Bd der Concilia in den MG gesammelt; endlich hat Brackmann die an Arn gerichteten und auf ihn bezüglichen päpstlichen Schreiben im 1. Bd der von ihm herausgegebenen Germania pontificia, Berlin 1911, S. 8 f. Nr. 7 ff. verzeichnet. **Hauck.**

Arn, Probst von Reichersberg. — Hauck, KG Deutschlands IV S. 345. **Hauck.**

Arndt, Ernst Moritz. — Von seinen Werken, welche die Jahre 1800—1860 umfassen, gibt es leider noch immer keine kritische Ausgabe; auch die Säkularfeiern der Freiheitskriege werden sie uns nicht als ein köstliches Denkmal der großen Zeit bescheren. Eine gut zusammengestellte Volksausgabe „Ernst Moritz Arndts ausgewählte Werke", 16 Bände in 4 Bände gebunden, haben die beiden bekannten Arndtforscher Heinrich Meisner und Robert Geerds, Leipzig in Max Hesses Verlag, besorgt; eine treffliche Einleitung von Meisner gibt einen Überblick über „Ernst Moritz Arndts Leben und Schaffen". — Hier seien aus der großen Zahl seiner Arbeiten genannt: Reisen durch einen Theil Teutschlands, Italiens und Frankreichs in den Jahren 1798 und 1799, Leipzig 1801—1803, 2. Aufl. 1804; Versuch einer Geschichte der Leibeigenschaft in Pommern und Rügen, Berlin 1803; Germanien und Europa, Altona 1803; Gedichte, Ausgaben 1803, 1811, 1818, 1840, 1843, 1860; Reise durch Schweden, Berlin 1806; Fragmente über Menschenbildung, Altona 1805, 3. Teil 1809; Geist der Zeit 1806, 2. Aufl. 1807. 3. Aufl. 1815, 4.—6. Aufl. 1861; 2. Teil 1809, 2. veränderte Aufl., London (Berlin) 1813; 3. Teil 1813, 4. Teil, Berlin 1818; Einleitung zu historischen Charakterschilderungen, Berlin 1810; Briefe an Freunde, Altona 1810; Die Glocke der Stunde, St. Petersburg 1812; Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten nebst einem Anhang von Liedern, St. Petersburg 1812; Katechismus für den teutschen Kriegs- und Wehrmann, 1813/15, zahlreiche Aufl.; Was bedeutet Landsturm und Landwehr? 1813/15, zahlreiche Aufl.; Das preußische Volk und Heer im Jahre 1813, Leipzig 1813; Der Rhein, Teutschlands Strom, aber nicht Teutschlands Grenze, Leipzig 1813; Über künftige ständische Verfassungen in Teutschland, Frankfurt a./M. 1814; An-

sichten und Aussichten der teutschen Geschichte, Leipzig 1814; Märchen und Jugenderinnerungen, 1. Teil, Berlin 1818, 2. Ausg. 1842, 2. Teil, Berlin 1843; Von dem Wort und dem Kirchenliede, nebst geistlichen Liedern, Bonn 1819; Christliches und Türkisches, Stuttgart 1828; Mehrere Überschriften nebst einer Zugabe zum Wendtschen Musenalmanach für 1832, Leipzig 1831; Schwedische Geschichte unter Gustav dem Dritten, vorzüglich aber unter Gustav IV. Adolf, Leipzig 1839; Erinnerungen aus dem äußeren Leben, Leipzig 1840, neu herausgegeben von R. Geerds, Leipzig 1892; Versuch in vergleichender Völkergeschichte, Leipzig 1843; Schriften für und an seine lieben Deutschen, Leipzig 1845 und Berlin 1855, 4 Teile; Nothgedrungener Bericht aus seinem Leben, Leipzig 1847; Pro populo germanico, Berlin 1854; Geistliche Lieder, Berlin 1855; Meine Wanderungen und Wandlungen mit dem Reichsfreiherren Heinrich Carl Friedrich von Stein, Berlin 1858, neu herausgegeben von R. Geerds, Leipzig 1891. — Briefsammlungen und Arbeiten über Arndt: E. M. Arndts Briefe an eine Freundin (Charlotte v. Kathen, die Freundin Schleiermachers), herausgegeben von Ed. Langenberg, Berlin 1878; Briefe an Johanna Motherby von Wilhelm v. Humboldt und E. M. Arndt, herausgegeben von Heinr. Meisner, Leipzig 1892; E. M. Arndt, Ein Lebensbild in Briefen, herausgegeben von Heinr. Meisner u. Rob. Geerds, Berlin 1898; R. Haym, E. M. Arndt, besonders abgedruckt aus den Preußischen Jahrbüchern Bd V, Berlin 1860; R. Thiele, E. M. Arndt, Gütersloh 1894; E. Müsebeck, E. M. Arndt und das kirchlich-religiöse Leben seiner Zeit, Tübingen 1905, sowie viele populäre Lebensbilder, z. B. Wilh. Baur, neueste Aufl. Hamburg, o. J., D. Schenkel, Elberfeld 1866, 2. Aufl. 1869. Eine wissenschaftliche Biographie wird von dem Unterzeichneten vorbereitet. —

E. M. Arndt wurde am 26. Dezember 1769 zu Schoritz a. Rügen geboren, einem Gute des Grafen Putbus, das die Eltern als Inspektorsleute bewirtschafteten; beide entstammten einfachen bäuerlichen Verhältnissen. Nachdem der Vater seit dem fünften Lebensjahre des zweiten Sohnes verschiedene Güter auf der Insel selbständig bewirtschaftet hatte, siedelte die Familie in der zweiten Hälfte des Jahres 1787 nach dem Festlande des schwedischen Teils von Pommern über; ihr Wohlstand hatte sich so vermehrt, daß sie von derselben gräflichen Herrschaft den umfangreichen Komplex der sogenannten Löbnitzer Güter zwischen Stralsund und Barth in Pacht übernehmen konnte. Allezeit tätige Schaffensfreude und fröhlicher Genuß eigener Arbeit bildete ihr Leben, das durch die rege Anteilnahme an dem Erwachen der deutschen Literatur verschönt wurde; die heitere Frömmigkeit des Vaters, der Mutter tiefe, später zur Mystik stark hinneigende Innerlichkeit bewegten sich in den altehrwürdigen Formen eines bibelgläubigen kirchlichen Luthertums. Mochte zunächst über die gewohnte Zeit hinaus jeder systematische Unterricht fehlen, fest prägten sich der leichten Fassungsgabe des Knaben die biblischen Erzählungen und Gestalten ein, deren Wahrheit er täglich während der sinnig verklärten Jugendjahre erlebte; gerne lauschten die zahlreichen Geschwister den Märchenerzählungen der Mutter, deren Lust zu fabulieren allezeit ein schönes Erbe des Sohnes blieb. So waren die Eltern, zunächst die Mutter, dann der Vater, die ersten Erzieher der Kinder, die, eng verwachsen mit den Herrlichkeiten ihrer romantischen Heimat, dem Brausen des Meeres und dem Rauschen der Buchenwälder, den stillen, grundlosen Seen und Teichen und den sagenumwobenen Hünengräbern, in den mannigfaltigen Erscheinungen der Natur und des Landlebens die besten Spielgenossen fanden. Die Grundsätze, die Arndt später in den „Fragmenten über Menschenbildung" für die Erziehung aufstellte, daß sie im wesentlichen ein „Erhalten des Menschlichen, ein Bewahren des Kindlich-Natürlichen" sein soll, hatten einst in seinem Jugendleben ihre Verwirklichung gefunden.

Erst als siebzehnjähriger Jüngling, zu Ostern 1787, kam Ernst Moritz auf das Gymnasium zu Stralsund, nachdem vorher ein Hauslehrer ihm und seinen Brüdern wenigstens die Anfänge systematischen Wissens beigebracht hatte; was ihm an Einzelkenntnissen und Umgangsformen gegenüber den jüngeren Schulkameraden etwa abging, ersetzte er durch die Energie seines Willens, durch die Wahrhaftigkeit der Gesinnung. Sein Ziel war natürlich, nach Absolvierung des Lehrpensums die Universität zu beziehen, sich dem Gelehrtenberufe zu widmen; allein bereits vorher verließ er Stadt und Schule, in der Meinung, durch das reiche gesellschaftliche Leben seine Freiheit, die Reinheit seiner sittlichen Persönlichkeit einzubüßen. Die Flucht aus Stralsund, aus der Kultur der altehrwürdigen Hansastadt in die Natur des Landlebens, war ein Ausdruck seines sittlichen Willens, ein eigentümliches Produkt aus der Lektüre Rousseauscher und Salzmannscher Schriften, die er bereits in der Heimat gelesen hatte, aus seiner Naturanlage und aus der Erfahrung des eigenen Lebens. Eineinhalb Jahre, die er 1789—1791 im elterlichen Hause verbrachte, gingen unter eifriger privater Arbeit dahin; die Seelenruhe kehrte zurück, und zu Ostern 1791 bezog er die Universität Greifswald, um Theologie zu studieren, siedelte von dort 1792 nach Jena über. Der moralisierende Religionsunterricht auf dem Gymnasium, die rationalistischen Lehrsysteme der

Greifswalder Professoren und die kritische Theologie in Jena standen mit der bisher erlebten, ins tägliche Leben umgesetzten Gottesgemeinschaft in argem Widerspruch; die Beschäftigung mit dem klassischen Altertum und mit der Geschichte sagten ihm mehr zu als jene philisophischen und theologischen Systeme, in die sich sein Denken und sein Wollen hineinzwängen sollte. Trotzdem blieb er zunächst seinem Berufe treu, kehrte Oktober 1794 in die Heimat zurück, um seine jüngeren Geschwister zu unterrichten und sich zugleich auf das Examen vorzubereiten. Obwohl die zwei Jahre seines Aufenthaltes in Löbnitz ihn gänzlich der Theologie entfremdeten, wurde Herbst 1796 die Prüfung abgelegt, und es hatte zunächst den Anschein, als sollten ihn verschiedene Umstände doch zum Pfarramt führen: Kosegarten, Pastor zu Altenkirchen a. Rügen, übertrug ihm die Erziehung seiner Kinder und hielt ihn zum Predigen an, die eigenen Angehörigen legten es ihm nahe, sich nach dem üblichen Gebrauch in eine Pfarrstelle einzuheiraten. Allein gerade diese beiden Tatsachen führten den Bruch mit der Theologie und eine Wendung seines Schicksals herbei. Schon seit seiner Studentenzeit hatte ihn eine innige Neigung zu Charlotte Quistorp, der natürlichen Tochter des Professors der Naturwissenschaften zu Greifswald, erfaßt, und er war nicht gesonnen, sie aufzugeben; die praktische Tätigkeit zu Altenkirchen lehrte ihn, daß er nicht in den Rahmen passe, den die künftige Wirksamkeit als Seelsorger einer Gemeinde ihm gezogen hätte. Es war ein bewußter Schritt zum Eigenleben, daß er trotz heftigen Widerstrebens seiner geliebten Eltern ein Weltkind wurde; er wollte — nun mit Einwilligung seines Vaters, der ihn dadurch von der alten Liebe zu lösen hoffte — die Ferne aufsuchen; sie sollte ihn von allem Herkömmlichen befreien und ihm im Spiegel des Alls das eigene Ich offenbaren. Fünfzehn Monate, vom Frühjahr 1798 bis zum Spätsommer 1799, brachte Arndt auf Reisen zu, die ihn über die Grenzen Deutschlands und Österreich-Ungarns hinaus auch in die romanischen Länder Italien und Frankreich führten; sie machten ihn geistig frei für seine Welt; von jetzt an fesselten ihn nicht wie bisher finstere unfreie Mächte widerwillig in die Ordnung der Dinge, sondern die Erkenntnis des natürlichen gottgewollten Zusammenhangs und der freie Entschluß, ihnen zu dienen und sich einzuordnen.

Das Leben führte ihn in die Enge seiner pommerschen Heimat zurück; hier setzte er sich zunächst fest. Zwar das Eheglück, das er sich im Frühjahr 1800 durch die Verbindung mit seiner Jugendgeliebten gegründet hatte und das sich in seinen damaligen Liebes- und Lebensliedern auf das prächtigste widerspiegelte, zerriß bereits im Sommer 1801 der Tod; aber indem sich Arndt zu Ostern 1800 an der Universität Greifswald für Geschichte habilitierte, gewann sein Dasein eine fest bestimmte Tätigkeit; mit diesem Schritte begann die Zeit seiner schwedischen Dienste und seiner deutschen Sehnsucht, eine Periode des Suchens, die erst im Jahre 1812 ihren Abschluß fand. In ihrer ersten Hälfte wird sie wesentlich bestimmt durch einen an Schweden angelehnten pommerschen Partikularismus und einen Kosmopolitismus, der nicht so sehr das rein Menschliche in seiner Abstraktion von allem geschichtlich Gewordenen als vielmehr den einzelnen Menschen, das Humane in ihm im Gegensatz zu seinem bürgerlichen Wesen, als ein Produkt seiner natürlichen und geschichtlichen Umgebung aufzufassen und zu bestimmen suchte; in ihrer zweiten Hälfte durch das erwachende deutsche Bewußtsein, das ihn jetzt nicht nur mit der Kultur, sondern auch mit dem politischen Schicksal der Nation enger verbindet. Auf eine Neugestaltung der sozialen Verhältnisse der pommerschen Heimat zielt die Schrift über die Leibeigenschaft; sie war in erster Linie nicht eine wissenschaftliche Untersuchung als vielmehr eine sozialpolitische Schrift, und sie wurde eine politische Tat, als ihr in wenigen Jahren die Aufhebung der Leibeigenschaft folgte. Die Schriften kosmopolitischen Charakters — außer den Reisebeschreibungen sind es namentlich die Fragmente über Menschenbildung und die Briefe an Freunde — wenden sich gegen die Aufklärung, gegen Rousseau und die Vertreter der deutschen Philosophie, die einen reinen, aus der Abstraktion heraus bestimmten Menschen zu konstruieren versuchten. So gewiß Arndt die Ideen Rousseaus und der französischen Revolution, soweit sie sich auf das Menschliche im Gegensatze zu dem Politischen beziehen, mit Freuden begrüßt hat, ebenso sicher ist sein Lebensideal im Grunde doch ein ganz anderes; es wurzelt durchaus in der wirklichen Welt; die persönliche Freiheit, die sich bei der Revolution in die natürliche Gleichheit und Ungebundenheit umsetzte, war bei Arndt undenkbar ohne die individuelle Verschiedenheit des Menschen, ohne jenen eminent sittlichen Charakter, der rastlos an sich selbst arbeitet und sich seiner Mitwelt, der Allgemeinheit dienstbar machen wollte. Diesen Grundzug seines Wesens empfing er aus zwei großen Mächten, durch die er die ganze neuere Geschichte und damit sich selbst bestimmt sah: das klassische Altertum und das Christentum. Seine Erziehungsschriften stellen sich das Problem, beide Lebensformen zu einer einheitlichen zu verschmelzen, die alten Formen des Christentums, den Katholizismus wie die protestantischen Kirchen,

die nach dem Verlauf der Aufklärung unmöglich geworden waren, zu überwinden und so eine neue Zeit heraufführen zu helfen; die καλοκαγαθία der Alten sollte ihre sittlich-religiöse Vertiefung durch die Zurückführung alles menschlichen Geschehens auf die Innerlichkeit der christlichen Gesinnung erfahren, und diese wiederum sollte ihre Ergänzung in dem harmonischen Schönheitsbewußtsein antiker Kultur finden, das den Reformatoren, auch Luther, fehlte. Mit dieser Tendenz rückt Arndt in die Reihe der Vorkämpfer des deutschen Idealismus, den er mit dem politischen Leben einer einheitlich starken Nation verbinden wollte. Und soviel er nach seinem eigenen Ausspruche der Romantik verdankte, sein Lebensinhalt unterschied sich von ihr durch die Bestimmtheit seines sittlichen Willens, der niemals sich, sondern seinem Volke leben wollte, der nicht das Recht und die Rede des Nächsten mißachtete, um Raum und Geltung für die angebliche Unendlichkeit seines Schaffens zu gewinnen. Wie er selbst sich bedingt wußte von der Eigentümlichkeit der deutschen Kultur, so sollte sich wiederum auch seine Eigenart hineinarbeiten in die ganze, große Gemeinschaft des Volkes. Allein in welchem Zustande schaute seine Seele dieses Volk? — Von dieser, aus dem Innersten seines persönlichen Daseins heraus aufgeworfenen Frage fand Arndt den Weg zum Politischen. Die eigene Not und die Not des Volkes schufen jene großen Schriften, die reinigend und erhebend auf das politische und das sittliche Bewußtsein jener Zeit eingewirkt haben: Germanien und Europa, Geist der Zeit Teil 1 und 2. Der Schreiber sah sich von seinem Volke getrennt durch die sittlich-religiösen und die politischen Folgen der deutschen Aufklärung, durch die ein auf einer gemeinsamen Volkskultur und der Mitarbeit aller Stände sich gründender einheitlicher Nationalstaat unmöglich geworden war; personifiziert aber gewahrte sein Auge diese Folgen in Friedrich dem Großen und seinem Werke, dem preußischen Staate, das den Dualismus in der deutschen Geschichte nach seiner Meinung für immer festgelegt und die freie Mitarbeit des Volkes in seiner politischen Gestaltung so erschwert hatte, daß es erst einer Wiedergeburt des deutschen Menschen bedürfe. Arndt wollte in seinen Schriften die Seele des ganzen Volkes treffen, weil alle, Fürsten und Bürger, gleichschuldig waren; er scheute nicht davor zurück, die radikale Vernichtung der politischen Gegenwart des deutschen Volkes zu fordern, wenn seine Zukunft es verlangte, wenn nicht seine Fürsten den Kampf gegen Napoleon als das Prinzip des Bösen aufnehmen wollten. Allein die Zukunft der europäischen Kultur, die er von Frankreich bedroht sah, lag nach seiner noch 1806 geäußerten Meinung weit weniger in den Händen des deutschen, als vielmehr des schwedischen Volkes, das er 1803/04 durch einen längeren Aufenthalt kennen gelernt hatte. Es war ihm zunächst infolge seines Gegensatzes zu dem alten Preußen nicht möglich, Zutrauen zu den Kräften des deutschen Volkes zu gewinnen. Zwei Tatsachen machten dem Dualismus in seiner Seele, der starken Liebe zu Deutschland und dem Vertrauen auf das schwedische Volkstum, ein Ende: am Schluß des Jahres 1806 mußte er vor den herannahenden französischen Truppen, um einer Gefangennahme wegen seines ersten Teiles des Geistes der Zeit zu entgehen — 1808 erfolgte durch Marschall Soult die Entsetzung vom Amte — aus seiner pommerschen Heimat nach Schweden entweichen; dort offenbarte sich ihm während eines $2^1/_2$jährigen Aufenthaltes die Schwäche des nordischen Staatswesens; zugleich aber sah er, wie das von ihm verachtete Preußen, dessen Politik während der letzten 10 Jahre er auf das schärfste verurteilt hatte, sich schließlich doch gegen die französische Vorherrschaft erhob, in dem Kampfe zwar unterlag, aber trotz aller selbstverschuldeten und durch die Macht des Gegners herbeigeführten Niederlagen die innere Reform des staatlichen und kulturellen Lebens durchsetzte. Ein längerer Aufenthalt zu Berlin in dem ersten Viertel des Jahres 1810 verstärkte die Hoffnung, daß ein volkstümliches norddeutsches Staatswesen sich begründen werde und daß damit die Möglichkeit zu einem einheitlichen Kampfe gegen Napoleon, für den Arndt seit 1806 immer von neuem eingetreten war, gegeben sei. Noch einmal kehrte er, nachdem Pommern an Schweden zurückgegeben war, an die Greifswalder Universität zurück; allein er merkte bald, daß die Verhältnisse sich dort für seine Anschauung immer unerquicklicher gestalteten; bereits im Herbste 1811 bat er um seine Entlassung, begab sich mit einem russischen Passe Anfang Januar 1812 nach Berlin und von dort nach Breslau. Stein lud ihn ein, ihm nach Petersburg zu folgen, um dort in den Geschäften der deutschen Legion und in seinem Bureau tätig zu sein. Indem Arndt diesem Rufe Folge leistete, verband sich sein leidenschaftlicher Wille aufs engste mit jenen gewaltigen Kräften des deutschen Geistes und des deutschen Schwertes, die alles daran setzten, um dem Vaterlande die Freiheit, der europäischen Kultur die Möglichkeit einer mannigfaltigen Entwicklung wiederzugewinnen; es ist die Zeit seiner deutschen Arbeit, seiner preußischen Hoffnungen, welche die Jahre 1812—1818 umfaßt.

In den Schriften, Gedichten und Briefen bis zum Jahre 1812 weist keine Spur darauf hin, daß Arndt an dem kirchlichen Leben der protestantischen Gemeinschaften Anteil ge-

nommen hätte. Die einseitige Orthodoxie sowohl wie der flache Rationalismus, die in den Gemeinden der pommerschen Heimat herrschten, lagen seiner Art zu fern. Religion war für ihn das geheimnisvolle Schauen Gottes in der Seele, die heiligste Ehrfurcht vor dem Gewaltigen, das der Mensch nur anbeten, nie erklären soll; sie war das neue Leben, von dem niemand weiß, woher und wie es kommt. Seine Tätigkeit beschränkte sich auf die Kritik der bestehenden Zustände; sie traf die Aufklärung am härtesten, weil sie am mächtigsten war. Nirgends boten sich seinem Wirken Anknüpfungspunkte. Das Bewußtsein für die Notwendigkeit kirchlicher Gemeinschaft auf dem Boden geschichtlicher Entwicklung verlor er nicht. So laufen auch von hier aus immer Fäden hinüber zu dem deutschen Klassizismus, der das Gebot der Pflicht in die Freiheit des Willens verwandelte und eine Wiedergeburt des politischen Lebens der Nation durch die Veredelung der Gesinnung der einzelnen, durch eine individuelle Innenkultur verwirklichen wollte. Um dies zu erreichen, mußte sich E. M. Arndt unmittelbar persönlich, nicht in Anlehnung an irgendeine kirchliche oder religiöse Gemeinschaft, der Nation gegenüberstellen; nur so konnte er die Seele des Volkes wieder wecken. In dieser Tat beruht seine Größe während der Freiheitskriege. Gewiß, er blieb sich des engen Zusammenhanges mit der Reformation jeden Augenblick bewußt, verhehlte ihn nirgends in seinen Schriften, doch vermied er jeden konfessionellen Haß oder Spott gegenüber Andersgläubigen. Sollte die französische Revolution, wie er meinte, wirklich ein Zeichen der dritten großen Epoche des Christentums werden, dann galt es zunächst, die gewordenen Gegensätze ruhen zu lassen und nur dem notwendigen Ziele der großen Gegenwart zu leben. Das konnte nichts anderes sein als das der nationalen Freiheit. Um diese Sehnsucht zu heiligem Zorn zu entflammen, riefen seine Flugschriften und Lieder alle ausnahmslos zu den Waffen, sie riefen in diesen heiligen Krieg in flammender Begeisterung, um aus ihm ein neues geistiges Deutschtum herauswachsen zu sehen, warnten vor jenen konfessionellen Eiferern, die den inneren Hader von neuem wachrufen wollten. Die nur durch den eigenen sittlichen Willen gebundene Vaterlandsliebe fand in seinen Schriften eine starke Prägung, die keine Rücksichten kannte, und es nimmt kein Wunder, daß gleich zu Beginn des Krieges „Was bedeutet Landsturm und Landwehr? zu Berlin in 50 000 Exemplaren gedruckt wurde. Arndts Lieder und Schriften prägten den deutschen Kämpfern jene männliche Frömmigkeit auf, die den Freiheitskriegen eigen ist. Die scharfe Kritik der religiösen Entwicklung hatte der Wucht eines starken positiven Gottesgedankens Platz gemacht. Mag uns Menschen der Gegenwart das Problem schwer auf der Seele lasten, wieweit es berechtigt ist, den politischen Nationalitätsgedanken mit dem religiösen Leben zu verbinden, so dürfen wir nicht vergessen, daß es damals sich nicht nur um eine politische Frage, sondern um die Befreiung des ganzen geistigen Lebens aus der niederdrückenden Macht eines einzelnen Volkes, um die Behauptung geistig-völkischer Eigenart handelte. Das männliche streitbare Christentum brachte der Sänger und der Schriftsteller Arndt in jenen Jahren dem deutschen Volke wieder. In seinen Liedern, auch den geistlichen, tritt die Gestalt Christi ganz zurück. Der Dichter setzte Gott, den Schöpfer und Erhalter aller Dinge, wieder auf seinen Thron, den der Rationalismus bereits auf das beschauliche Altenteil verwiesen hatte; jenen christlichen Gott, der unmittelbar in die Geschichte der einzelnen und der Völker eingreift und dessen allmächtiger Wille mit der weiten Notwendigkeit übereinstimmt, der die Menschen zu seinen Dienern haben will, daß sie selbstlos in seinem Dienste arbeiten für die Nächsten, hier für das Vaterland. Und es ist begreiflich, daß in solchen Zeiten, wo alles sich nach der Einheit des deutschen Geistes sehnte, auch einem sonst so scharf sehenden Manne wie Arndt der Gedanke kam, ob es nicht möglich sei, Tempel zu bauen, „welche die Tempel des christlichen Gottes hießen und nicht des katholischen oder lutherischen oder des reformierten Gottes"; er fügte freilich bald hinzu, daß der Gegensatz zwischen dem Wesen des Katholizismus und Protestantismus noch nicht weggenommen sei, auch noch nicht weggenommen werden könne und dürfe. Aber sollte sich nicht vielleicht, wenn auch erst in ferner Zukunft, eine neue Verbindung des kirchlichen Leibes und der christlichen Seele herstellen lassen, damit eine einheitliche deutsche Nationalkirche daraus erwachse? — Um dieses Ziel zu erreichen, war es erforderlich, den internationalen Katholizismus bewußt abzuwehren, für das gegenseitige Verständnis beider Weltanschauungen zu wirken, die Entwicklung der evangelischen Wahrheit nach Kräften zu fördern. Gelang es Arndt, für solche Arbeit einen Platz zu finden, dann wurde seine Tätigkeit hinfort ein Glied in der Kette jener großen volkstümlichen Bewegung, die er als eine köstliche Frucht der Kämpfe um die nationale Freiheit herbeisehnte. Der Staat aber, der infolge seiner geschichtlichen Entwicklung, seiner positiven Stellung zu der religiösen Toleranz allein diese Möglichkeit bot, war Preußen. Während der Jahre 1810/13 war für Arndt noch Österreich das Land, an dem die Geschicke der deutschen Nation

hingen; allein die habsburgische Macht als eine starke Vormauer gegen französische Einfälle im Westen versagte vollständig; die gewaltige Spannkraft hingegen, die Preußen während des Kampfes entwickelte, die engen Beziehungen, die Arndt mit seinen leitenden Männern, ihren Grundanschauungen und ihren politischen Tendenzen verbanden, die Erwartung, hier sein politisches Ideal der Mitarbeit des ganzen Volkes und sein religiös-kirchliches Ideal der künftigen deutschen Einheit verwirklicht zu sehen, ließen ihn von nun an auf diesen Staat als das Land seiner Hoffnung und Sehnsucht blicken. Preußen galt ihm seit Ende 1813 als der Hort der nationalen Sicherheit nach außen, der politischen Einheit nach innen, als die sichere Gewähr für das deutsche Leben der Zukunft.

Und es sollte ihm gelingen, in dem Lande, das er sich nach hartem inneren Kampfe als sein selbstgewähltes Vaterland errungen hatte, festen Fuß zu fassen. Die nächsten Jahre nach den Freiheitskriegen freilich waren noch einmal Wanderjahre; sie führten ihn durch das ganze mittlere und nördliche Deutschland. In den Märzwochen 1817 nahm seine Zukunft endlich eine bestimmtere Gestalt an; in Berlin fanden während seiner Anwesenheit Verhandlungen statt, die ihm seinem Wunsche gemäß eine Professur für neuere Geschichte an der neu zu gründenden Rheinuniversität zu Bonn in sichere Aussicht stellten; hier fand er auch seine zweite Lebensgefährtin Nanna, Schleiermachers jüngere Halbschwester. Damit wurde ein häusliches Familienleben geschlossen, ohne dessen gemütvolle, innere Ruhe dem Vater Arndt ein Stück seiner deutschen Volkstümlichkeit fehlen würde. Am 18. September fand in Berlin die Hochzeit statt, und bereits in den ersten Tagen des Oktobers hielt er seinen Einzug in Bonn, fast ein Jahr früher, als ihn die Bestellungsurkunde vom 9. August 1818 mitten in die ersehnte Arbeit hineinstellte. Die Verfolgung seitens seiner Gegner in den Kreisen um Wittgenstein, Kamptz, Schmalz, die in ihm den volkstümlichen Vertreter des Verfassungsversprechens gegenüber der absolut gesinnten Reaktionspartei bekämpften, hatte freilich schon damals eingesetzt, und die Kabinettsorders, die nach dem Erscheinen des vierten Teiles des Geistes der Zeit nicht nur gegen Arndt selbst, sondern an alle preußischen Universitäten ergingen, bewiesen, daß die geistige Reaktion in Preußen bereits vor der Ermordung Kotzebues durch Sand mit aller Wucht eingesetzt hatte. Daher darf es kein Wunder nehmen, daß nach dieser Tat Arndt zu den ersten Opfern zählte. Am 14. Juli 1819 erfolgte seine Verhaftung, die allerdings nach einem halben Tage wieder aufgehoben wurde, sowie die Konfiskation seiner Papiere, am 10. November 1820 die Sistierung im Amte. Im Februar 1821 begann die qualvolle Kriminaluntersuchung über alle seine Schriften und Briefe, die sich bis in den Sommer 1822 erstreckte. Das Verfahren wurde eingestellt, kein Schuldig gefunden, aber auch kein Nichtschuldig ausgesprochen. Der Mann, der für Preußen sein Gut und sein Leben eingesetzt hatte, blieb bis zum Jahre 1840 in seiner politischen und an seiner Amtsehre geschändet. Aber nie zeigte sich seine sittliche Größe erhabener als in jenen Jahren, da ihm das alles von der Regierung genommen wurde. Seine Liebe zu dem selbstgewählten Vaterlande war zu tief gegründet, als daß er es in den Stunden hätte schmähen können, wo seine schwachen Lenker den Geist der vorwärts drängenden Zeit verkannten, vernichten wollten, was das Volk sich selbst errungen hatte: seine geistige Freiheit und seine Selbstbestimmung; er vertraute darauf, daß Gott es mit ihm und mit allem gut machen würde und daß eben recht und notwendig ist, was geschieht. Die Arbeit für sein Vaterland stand auch in diesen schweren Jahren nicht still; wo er es auf geistigem oder politischem Gebiete in Gefahr sah, erschallte seine warnende Stimme; die Bücher „Christliches und Türkisches" 1828, „Die Frage über die Niederlande und die Rheinlande" 1831, „Belgien und was daran hängt" 1834 sind Zeugen dafür, mit welcher Aufmerksamkeit er das öffentliche Leben verfolgte. Und als dann Friedrich Wilhelm IV. gleich nach seinem Regierungsantritte das Unrecht gegen ihn durch die Wiedereinsetzung in sein Amt gesühnt hatte, da erschienen jene Schriften, die er sich als ein lebendiges Denkmal seiner Arbeit gesetzt hat: Erinnerungen aus dem äußeren Leben, Schriften für und an seine lieben Deutschen, Notgedrungener Bericht aus seinem Leben. Die Hoffnung auf ein neues Werden unter der neuen Regierung beseelte auch ihn. Das Revolutionsjahr 1848 sah den Alten in Frankfurt inmitten der Nationalversammlung, und als im Jahre 1849 die Frage nach einem deutschen Kaiser wieder in den Vordergrund des öffentlichen Lebens trat, da hoffte er durch einen Brief an seinen König das zu erreichen, was den Diplomaten mißlungen war: Friedrich Wilhem IV. zur Annahme der Kaiserkrone zu bewegen. Alle Bemühungen durch die Kaiserdeputation nach Berlin, der Arndt angehörte, scheiterten. Aber trotzdem wich die Hoffnung, daß Preußen seinen deutschen Beruf erfüllen werde, nicht aus seiner Seele; seine Schriften in der schleswig-holsteinischen Frage sowie seine letzte politische Schrift: Pro populo germanico legen davon Zeugnis ab. Und wiederum versetzte sich der Alte vom Rhein in die größte Zeit seiner Wirk-

samkeit sowie in die Gesamtheit seines Lebens zurück, wenn er 1858 seine Wanderungen und Wandlungen mit dem Freiherrn vom Stein niederschrieb und 1860 eine Neuausgabe seiner Gedichte erscheinen ließ. Die Vorlesungen an der Universität wurden bereits mit dem Jahre 1854 geschlossen, aber den Verkehr mit seiner studentischen Jugend gab Arndt nicht auf; bis in sein letztes Lebensjahr hinein ist er ein treuer Freund seiner Studenten aus allen Kreisen gewesen. Wenn Hardenberg in seinem Schreiben vom 9. August 1818 gesagt hatte, er wolle ihn „auf eine ehrenvolle Art im Angesichte des Vaterlandes" belohnen, indem er ihm die hohe Aufgabe stelle, „den Wink und die Stimme der Geschichte der regsamen, bildungsfähigen und jedem Eindruck noch offenen Jugend zu enthüllen und zu deuten, auf ihr ganzes künftiges Denken, Fühlen und Handeln mächtig durch die Darstellungen menschlicher Ideen und Taten einzuwirken, ihr so den Grundton für die Gesinnung ihres Lebens anzugeben und ihrem Streben das Ziel auf den Bahnen der Gesellschaft zu bezeichnen", so hat er damit den Grundzug angegeben, in dessen Erfüllung Arndt allezeit, in den trübsten, wie in den glücklichsten Tagen seiner Bonner Zeit, die Aufgaben nicht des Gelehrten — das war er nie — sondern des akademischen Lehrers, ja vielleicht des Wächters über Deutschlands nationales Bewußtsein gesehen hat. Eine wichtige Ergänzung erfuhr dieses in ihm so stark ausgeprägte Nationalbewußtsein durch seine religiös-sittliche Gesinnung, die in ihrer Ausprägung gegenüber der früheren sich nach den Freiheitskriegen bedeutsam gewandelt hatte. Von besonderem Einfluß auf diesen Prozeß waren neben der allgemeinen Bedeutung der Romantik während der Jahre 1817/18 der Verkehr mit den alten heimatlichen Freunden, dem General Moritz v. Dyke und der Frau Charlotte v. Kathen, denen die Schrift „Von dem Wort und dem Kirchenliede" — sie verlangte ein einheitliches deutsches Gesangbuch für alle Kirchen — gewidmet war, der intime Anschluß an Schleiermacher und die durch ihn geschaffene Neubelebung des evangelischen Glaubens. Im Anhange dieser Schrift waren 33 geistliche Lieder abgedruckt, die aufs deutlichste den Unterschied aufwiesen. Die erste, vor den Freiheitskriegen entstandene Gruppe gehörte zum größten Teile den „Reimen aus einem Gebetbuch für zwei fromme Kinder" an; im Vordergrunde des religiösen Lebens stehen Gott, die gewaltige Majestät des Schöpfers, seine Allwirksamkeit und seine Allgegenwart, seine Offenbarungen in dem Wechsel des Kosmos und in den einzelnen Menschen. Die Lieder der zweiten Gruppe wurden im Jahre 1818 gedichtet; sie beschäftigen sich mit der persönlichen Heilsgewißheit durch Christus, mit seiner Mittlerstelle zwischen Gott und Mensch; die Gestalt Christi, wie sie in ihm gegenwärtig lebte und ihn aus Zittern und Bangen, aus Sündennot und Seelenangst zu Gott emporzog, bildet den Mittelpunkt seiner religiösen Gedankenwelt; und in den Jahren des tiefsten Leides fehlen nicht die Todes- und Abschiedsgedanken von der Welt, die Sehnsucht nach der Ewigkeit. Mochte so der Inhalt seines religiösen Lebens, der in der ersten Periode offenbar stark von dem Wesen der Aufklärung beeinflußt war, eine Wandlung erfahren haben, immer wahrte sich Arndt die Freiheit des Geistes gegenüber allen theologischen Richtungen, die das geistige Leben in den Bann ihres Dogmas schlagen wollen; er weiß es, daß die Frohbotschaft des Evangeliums an keine systematische, allgemeingültige Erkenntnis gebunden ist. Wer die bedingungslose Freiheit aufgibt oder auch nur einschränken will, verläßt nach seiner Anschauung das Prinzip des evangelischen Glaubens. In gleicherzlicher Weise nahm er Anteil an dem Leben der kleinen Bonner Gemeinde wie an den großen kirchenpolitischen Fragen des 19. Jahrhunderts und den kirchlich-sozialen Bestrebungen der erwachenden inneren Mission, und noch 1844 legte er in seiner Schrift „Über den gegenwärtigen Stand des Protestantismus" ein von jugendlicher Kraft und Begeisterung durchglühtes Glaubensbekenntnis ab, nach dem es Aufgabe der Kirche sein soll, „freie, volle, jedes Priesterglaubens entkleidete göttliche Persönlichkeiten" zu schaffen, „soviel der schwache, gebrechliche Mensch an seinem Teil davon empfangen und tragen kann". Wie auf politischem, so zeigt auch auf kirchlich-religiösem Gebiet das Leben Arndts nie einen Stillstand; alle seine Empfindungen sind wandernde Bilder der Zeit, die er durchlebt hat; aber seine Gesinnung stand fest und blieb wie die Ewigkeit. Darin liegt das Harmonische und Ausgeglichene seines Wesens bei aller Leidenschaftlichkeit, bei allen Gegensätzen der Zeiten, die er durchmessen hat. Als er am 22. Januar 1860 starb, da versuchte bald der Parteien Gunst, der politischen und der kirchlichen, ihn für sich und ihre Anschauung in Anspruch zu nehmen. Allein Arndt war nie ein Parteimensch; er gehört in die Reihe jener Gestalten unserer deutschen Geschichte, deren objektiver Lebensinhalt von der Zeit überwunden wird, dessen Dasein selbst allen kommenden Geschlechtern neue, ewiggültige Lebenskräfte darbietet.

Müsebeck.

Arndt, Johann. — Joh. Arndt ist nicht in Ballenstedt, sondern in dem Dorfe Edderitz

bei Ballenstedt geboren, wo sein Vater Pfarrer war. Erst 1558 wurde dieser Stadtprediger in Ballenstedt, s. Zehnpfund in Askania 1906, Nr. 4. W. Köpp, Joh. Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. Berlin 1912. **Hauck.**

S. 108 Z. 22 l. 1582 st. 1583.

Arnobius, afrikanischer Rhetor. — Zur Literatur füge hinzu: P. Monceaux, Hist. littér. de l'Afrique chrét. 3, Paris 1905, 241—286; K. Meiser, Studien zu A., Diss. München, 1908. Über die Sprache handeln: C. Stange, De Arnobii oratione, Progr. Saargem. 1893; J. Scharnagl, De Arn. majoris latinitate, 2 Progr., Görz 1894—95. **G. Krüger.**

Arnobius, der Jüngere. — Vgl. B. Grundl, Üb. d. Conflictus Arnobii Catholici cum Serapione Aegyptio, TtQS 79, 1897, 529—568, und folgende Arbeiten von Germ. Morin: Pages inédites d'Arnobe le Jeune, Rev. Bénéd. 20, 1903, 64—76; Examen des écrits attribués à Arn. le Jeune, daſ. 26, 1909, 419—432; Un traité inédit d'Arn. le Jeune. Le Libellus ad Gregoriam, daſ. 27, 1910, 153—171, und Étude d'ensemble sur Arn. le J., daſ. 28, 1911, 154—190; H. Kayſer, Die Schriften d. ſogen. A. junior, dogmengeſch. u. literar. unterſ., Gütersloh. 1912.

Nach Morin war A. Mönch in Rom um 450 und verfaßte ſowohl den ihm allgemein zugeſchriebenen Pſalmenkommentar wie den Conflictus, den Praedestinatus (ſ. d. A.), den von Morin aufgefundenen Libellus ad Gregoriam (eine an eine römiſche Dame gerichtete paſtoraltheologiſche Abhandlung) und die Expositiunculae in Evangelium (hrsg. v. Morin, Anecdota Maredsolana 3, 3, 1903), die Grundl in vorkonſtantiniſche Zeit verweiſen wollte, jetzt aber (briefliche Notiz an Morin) als arnobiſch anerkennt. **G. Krüger.**

Arnold von Brescia. — Simonsfeld, Jahrbb. des Deutſchen Reichs unter Friedrich I. 1. Bd Leipzig 1908 mehrfach, beſ. S. 325 ff. u. S. 343 ff.; Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands 4. Bd Leipzig 1903 S. 200 ff. **Hauck.**

Arnoldi, Barthol. — S. 127 Z. 23 l. 1893 st. 1843.

Askeſe. — Zur Literatur füge hinzu S. 134 Z. 47: O. Zöckler, Askeſe u. Mönchtum 1897, dazu R. Seeberg, GGA 1898, 506 ff. E. Troeltſch im Archiv f. Sozialwiſſ. Bd 27, 49 ff. H. Joſephſon, Evangelium u. Askeſe 1902. J. Kaſtan, Die Askeſe im Leben des evangel. Chriſten 1904. R. Seeberg, Syſtem der Ethik 1911, S. 70 f. H. Mandel, Syſtem der Ethik II (1912) 29 f., 420.

Zu S. 134 Z. 54: Euſeb, h. e. II 17, 2; de mart. Palaest. 10, 2; 11, 2. 22.

Zu S. 136 Z. 44: AG 2,15; 3, 1; 10, 3, 9, 30 vgl. Zöckler, Askeſe u. Mönchtum. S. 166.

Zu S. 137 Z. 3: Julius Caſſianus *περὶ ἐγκρατείας ἢ εὐνουχίας* (Clem. Al. Stromat. III 13, 91 f.)

Zu S. 137 Z. 16: Juſtin Apol. I 29.

Zu S. 137 Z. 21: vor cat. 16, 19: 4, 24.

Zu S. 137 Z. 21: Seeberg, Dogmengeſch. I² 241 Anm. 1; 255 ff., 401 f., 446 f., 528.

Zu S. 138 Z. 5: Es wäre aber eine einſeitige Betrachtungsweiſe, die Askeſe bloß als Mittel der klöſterlichen Heilsordnung zu werten. Sie hat nicht nur zum Mittel der Rettung der einzelnen Seelen gedient, ſondern ſie iſt auch als ein geſchichtliches Prinzip wirkſam geworden. In dieſem Sinn bedeutet ſie, daß des Menſchen Glück nicht im Beſitz der Güter des Lebens und nicht in der Teilnahme an den äußeren Erfolgen desſelben beſteht, ſondern daß es ein Leben aus Gott und für Gott iſt. So betrachtet, wird die Askeſe zu einem richtigen Faktor des mittelalterlichen Idealismus mit ſeinem jenſeitigen Lebensziel. Und ſo begreift es ſich auch, daß nicht wenige große Asketen zu Meiſtern der Weltbeherrſchung wurden und daß wiederum aus den aſketiſchen Idealen ſo oft eine Kritik des äußeren Kirchentums hervorwuchs.

Zu S. 139 Z. 5: Luther Erl. Ausg. 27, 189, 190; 11, 103 f. Melanchthon C. R XXI, 514 ff., 911, 1026.

Zu S. 139 Z. 30: Indeſſen hat Ignaz von Loyola angeleitet, die äußere, dem modernen Leben nicht mehr angemeſſene Askeſe durch innere geiſtliche Übungen zu erſetzen. **Seeberg.**

S. 138 Z. 60 füge nach „dem Leib" ein: aufgelegt werde.

S. 138 Z. 60 füge nach „Urſachen" ein: zur Luſt.

Aſſeburg, R. J. v. — Das Todesjahr der „Roſamunde", wie ſie in den pietiſtiſchen Kreiſen ſchlechthin genannt wurde, liegt zwiſchen 1708 und 1712. Peterſen ſpricht in der vom 5. Nov.

1712 datierten Vorrede zu ſeinen „Öffnungen des Geiſtes“ (Dresden, Kgl. Bibliothek Sect. Chriſt. 698) von ihr: „wohl-gemeldtes Fräulein, die itzo im Herrn entſchlaffen und in den Armen ihres Bräutigams getröſtet wird“; 1708 aber hatte er ſie in Sachſen im Hauſe einer frommen Gräfin beſucht (Peterſens Lebensbeſchr. S. 322). Obſchon ihre prophetiſche Gabe nach Peterſens Zeugnis bis zum Lebensende andauerte, trat ſie doch ſeit 1693 mit „Bezeugungen“ nicht mehr hervor, nachdem es offenbar geworden, wie ſehr ſie in dem Schwindler Wedda, genannt Albert von Berg, ſich getäuſcht hatte. Aus dem Briefwechſel Speners mit Aug. Herm. Francke (vgl. Kramer, Beiträge zur Geſch. A. H. Franckes 1861) ſcheint ſich aber zu ergeben, daß ſie auf das lange Zeit nicht zur Ruhe kommende und den Pietismus ſtark kompromittierende Treiben der „begeiſternden Mägde“ von Halberſtadt, Quedlinburg, Erfurt uſw. mit ihren „Bezeugungen“ anſteckend eingewirkt hatte.

Ihr Lied „Bittet, ſo wird euch gegeben“ findet ſich noch jetzt im Geſangbuch für Sachſen-Meiningen. Ein zweites Lied, das ihr in Knapps Liederſchatz zugeſchrieben wird: „Seele, was kann höher ſein“ (anderer Anfang: „Seelchen, was iſt Schöners wohl“), ſchon 1662 gedruckt, dürfte ihr kaum zugehören. **Franz Dibelius.**

Aſſemani. — 2. Von dem Codex Liturgicus des Joſef Aloyſius A. hat H. Welter in Paris neuerdings einen anaſtatiſchen Neudruck herſtellen laſſen (626 fr., net 550 fr.).

4. Für Simon A. gibt G. Pr. Zaheo, Orazione in funere di Assemani (Padua 1821) als Geburtsort nicht Tripolis, ſondern Rom, als Tag den 19. Febr. 1752 an. **Eb. Neſtle.**

Aſtarte und Aſchera. — S. 159 Z. 20 l. Amurru ſt. Ammurru.
S. 160 Z. 50 l. 1895 ſt. 1896.

Aſterius von Amaſea. — M. Schmid, Beiträge z. Lebensgeſch. d. Aſterios v. Amaſea u. z. philol. Würdig. ſ. Schriften Diſſ. Münch., 1911; M. Bauer, Aſterius, Biſchof von A. Sein Leben u. ſ. Werke, Diſſ. Würzb., 1911. **G. Krüger.**

Aſyl, Aſylrecht. — R. G. Bindſchedler, Kirchliches Aſylrecht u. Freiſtätten in d. Schweiz. Stuttgart 1906. **Hauck.**
S. 171 Z. 2 l. 1725 ſt. 1721.

Atargatis. — S. 175 Z. 18 füge vor Germanicus ein: die Scholien zu den Aratea des.
S. 175 Z. 46 füge nach Angabe ein: der Scholien zu den Aratea.

Athanaſianum. — F. Kattenbuſch, Anzeige des II 178, 16 genannten Buches von Burn (ThLZ 1897, 138—146); A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeſch. III 3. Aufl. 1897 S. 279 f.; J. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis, Leipzig 1899 S. 280—284; G. Morin, Le symbole d'Athanase et son premier témoin Saint Césaire d'Arles (Revue Bénédictine 18, 1901, S. 337—363, auch ſeparat, Brügge 1901; vgl. F. Kattenbuſch, ThLZ 1902 Sp. 171—173); A. Cooper-Marsdin, Caesarius bishop of Arles, claimed as author of the Athanasian creed, Rocheſter 1904; K. Künſtle, Antipriscilliana, Freiburg 1905; C. H. Turner, The history and use of creeds and anathemas in the early centuries of the church, Church historical society 85, 1906; A. E. Burn, Facsimiles of the creeds from early manuscripts, London 1909 (vgl. F. Kattenbuſch, ThLZ 1910 Sp. 51 bis 54); H. Brewer, Das ſog. Athanaſianiſche Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambroſius, Paderborn 1909; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeſch. 4. Aufl. II 1909 S. 311—313, III 1910 S. 300 f.; C. H. Turner, A critical text of the Quicumque vult (Journal of theological studies 11, 1910 S. 401—411); G. Morin, L'origine du symbole d'Athanase (Journal of theol. studies 12, 1911, S. 161—190 u. 337—361).

Unter dieſen neueren Arbeiten ſind die Facsimiles von Burn mit wertvollen einleitenden Bemerkungen (S. 18—25), Turners Text-Rezenſion mit ihrer Einleitung und Morins Aufſatz von 1911, der den von 1901 widerruft, die bedeutendſten. An Morins Aufſatz wird die weitere Forſchung anzuknüpfen haben. Daß er, freilich mit allergrößter Reſerve, doch wieder einen Verfaſſer entdeckt hat, Martin v. Bracara, könnte man bedauern, wenn M. nicht ſelbſt dieſe Hypotheſe nur als den deutlichſten Beweis dafür geltend machte, daß in dem Spanien der zweiten Hälfte des ſechſten Jahrhunderts — dort und in dieſer Zeit glaubt M. das Athanaſianum entſtanden — Theologen gelebt haben, denen die Autorſchaft zuzutrauen wäre. Auf dieſer Entdeckung liegt nicht der Ton in dem lehrreichen Aufſatz. Auch die Ortsfrage ſcheint mir noch nicht erledigt. Die Argumente für die Abfaſſung nicht vor

550 sind mir überzeugend; daß der sermo pseudoaug. 244 in seinem vulgären Text jünger ist als Cäsarius, hat M. erwiesen. Harnacks inzwischen stark modifizierte These von einem getrennten Ursprung der beiden Teile des Athanasianum wird auch in ihrer neuen Form von Hegler (ThLZ 1898 Sp. 252), von Kunze, von Burn und Morin m. E. mit Recht abgelehnt. Daß schon die Handschriften — auch Mabillons Sangermanensis (II 182, 34) ist inzwischen in einem cod. Petriburgensis (Burn, S. 20) wiedergefunden — das Dasein des ganzen Textes, wenn auch mit einigen wichtigen Varianten (es fehlt bei der sessio ad dextram das „omnipotentis"), vor 700 beweisen, macht die Hypothese in ihrer modifizierten Gestalt nicht unmöglich. Aber ich vermag, zumal nach Morins Nachweisungen, nichts zu finden, das für sie spricht. Künstle und Brewer haben kurzlebige Hypothesen entwickelt, aber einige wertvolle Beobachtungen dabei zu machen vermocht; und Brewers unmögliche These befördert vielleicht das Durchdringen der Erkenntnis, daß „Parallelen" zum Quicumque bei Ambrosius oder Augustin oder Vincenz oder Vigilius v. Thapsus u. a. einen Hinweis auf den Verfasser des Symbols nicht geben können. Meine Hypothese, daß das Athanasianum aus den sermones de symbolo hervorgewachsen sei, ist, soviel ich sehe, nur von Kunze gebilligt; Kattenbusch, Harnack, Künstle, Brewer, Morin lehnen sie ab. Aber kommt nicht Morin, wenn er mit Burn betont: „that the early use of the creed was rather an instruction of the faith than a canticle (1911 S. 164), und wenn er zugleich alle „Parallelen" aus der Zeit vor 550 nur als Zeugen für das Werden der Gedanken des Quicumque, bzw. seiner Ausdrucksformen, faßt, der Hypothese näher, als es zunächst scheint? Ich würdige in weitem Maße die Argumente Morins für die Priorität des Quicumque gegenüber der vulgären Textform des sermo pseudoaug. 244, dem fragmentum Trevirense und dem von Morin (1911 S. 360 f.) publizierten Fragment einer Handschrift aus Murbach. Und nur mit einer so ausgedehnten und detaillierten Kenntnis der kirchlichen Ausdrucksweise und der grammatischen Formen in den verschiedenen Jahrhunderten, wie sie Morin hat, läßt sich die Frage entscheiden. Doch erledigt ist sie, mindestens für das fragmentum Trevirense, m. E. noch nicht. Und wäre sie es, so würde nur eine Modifikation meiner Hypothese nötig sein. Denn, daß Ein Mann auf Grund dessen, was längst bei den Unterweisungen über den Glauben, zumal in den sermones de symbolo, gelehrt wurde, schließlich die Gestalt dieser Unterweisung formuliert hat, die das Quicumque darstellt: das ist auch durch das II 192, 20 ff. Ausgeführte nicht ausgeschlossen. **Loofs.**

Athanasius. — Vgl. die Literaturnachträge zum A. Arianischer Streit, besonders die Aufsätze „zur Geschichte des Athanasius" von E. Schwartz. Über die Handschriften des Athanasius s. die Notizen von Wallis, Lake und Turner im Journal of theological studies III (1902) S. 97 ff. u. 245 ff., V (1904) S. 108 ff., VII (1906) S. 600 ff. Die bis 1899 erschienenen neueren Arbeiten zu den Schriften und der Theologie des Athanasius von Träseke, Weymann, Hubert und Lauchert sind genannt und z. T. antiquiert durch A. Stülcken, Athanasiana TU XIX 4, Leipzig 1899 und K. Hoß, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freiburg 1899. Sonst ist zu nennen: H. Achelis, Neue Homilien des Athanasius, Basilius usw. in ThLZ 1898 Sp. 675—677; C. Schmidt, Der Osterfestbrief des Athanasius vom Jahre 367 (Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss. 1898 Heft 2 S. 167—203) und: Ein neues Fragment des Osterfestbriefes usw. (ibid. 1901 Heft 3 S. 1—24); O. v. Lemm, Zwei koptische Fragmente aus den Festbriefen des hl. Ath., Berlin 1899; Th. Zahn, Athanasius und der Bibelkanon, Leipzig 1901; Athanasii epistula ad Epictetum ed. G. Ludwig, Jena 1911; K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus, Gütersloh 1903; E. v. d. Goltz, *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (de virginitate) eine echte Schrift des Athanasius (TU 29, Heft 2a, Leipzig 1905); F. Cavallera, S. Athanase, Paris 1908.

Unter den englischen Übersetzungen Athanasianischer Werke (J. H. Newman, Select treatises; T. H. Bindley, Ath. de incarnatione etc.) ragt die von A. Robertson (Select writings and letters, in: Nicene and postnicene fathers ed. Wace and Schaff II 4, New York 1892), vornehmlich ihrer Prolegomena wegen, hervor.

Zur Chronologie sind die vor dem A. Arianismus genannten Arbeiten von E. Schwartz und meine Aufsätze über die Daten des Vorberichts und zur Synode von Sardika zu vergleichen. An dem v. Gutschmidschen Ansatz für den Beginn des Episkopats des Athanasius (326 statt 328; vgl. II 196, 2 ff.), der nirgends akzeptiert ist, bin ich selbst irre geworden; ganz aufgeklärt ist aber die Sache noch nicht. — Mein Ansatz für die orationes c. Arianos (II 200, 41 ff.), dem Stülcken (S. 44—50) und zurückhaltender auch Gummerus (S. 186—196) in bezug auf Buch I—III zugestimmt haben, scheint für diese drei ersten Bücher trotz des

Widerspruchs von Hoß (S. 48 ff.) sich durchgesetzt zu haben; doch muß ich nachträglich (unmittelbar vor dem Druck dieses A.) hinzufügen, daß Bardenhewer (Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg 1912 S. 55) die Datierung der Mauriner nach wie vor für die „nächstliegende" hält. Daß das vierte Buch nicht von Athanasius herrührt, gebe ich Stülcken (S. 50—58) und Hoß (S. 123—127) jetzt zu; die Zweifel finden selbst auf katholischem Gebiet ein Echo. Von den oben (II 199 ff.) als echt angesehenen Werken haben Stülcken und Hoß den sermo major de fide und die expositio fidei (II 200, 21 ff.) für unecht gehalten; Hoß (S. 50 f.) verwirft auch den Traktat über Mt 11 [27] (II 19 [1], 41), den Stülcken (S. 40 f.) für echt hält, verteidigt dagegen (S. 96 ff.) den athanasianischen Ursprung zweier bisher allgemein zu den Dubia gerechneten Homilien. Einige dieser Thesen mögen im Recht sein (doch vgl. G. Krüger, ThLZ 1900 Sp. 142 f.); aber vor einer kritischen Neuausgabe der opera Athanasii können die Akten über diese Fragen nicht als geschlossen gelten. Auf Grund auch sorgfältiger handschriftlicher Studien verteidigt v. d. Goltz die Echtheit von de virginitate (II 201, 43 ff.), doch bleiben auch hier Zweifel (vgl. G. Krüger, ThLZ 1906 Sp. 352—356). Über das Synodikon des Athanasius s. E. Schwartz III (1904 S. 391 bis 401). — Die Ausführungen meines Artikels über A.s Christologie (II 202 ff.) sind trotz der halben Einwendungen von Hoß (S. 48 ff.) auf dem Wege, anerkannt zu werden (vgl. Harnack, Dogmengesch. 4. Aufl. II 208 Anm. 2). Wichtig sind sie namentlich für die Frage nach der Genesis und dem Sinn des Nicaenums (vgl. meine Dogmengesch. 4. Aufl. S. 237 bis 243). Über die Anschauungen des Athanasius von der Menschheit Christi gibt Stülcken dankenswerte Untersuchungen. **Loofs.**

Atheismus. — In seinem Buche „Die Entstehung der Zivilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden" (deutsch 1875) gibt John Lubbock eine phänomenologische Skizze der primitiven Stadien des religiösen Lebens, die er mit dem „Atheismus" beginnt. Unter diesem Ausdruck sei nicht etwa das Leugnen einer göttlichen Existenz zu verstehen, sondern das vollständige Fehlen aller religiösen Begriffe (S. 176). Auch Burton (Die Abeokuta u. das Kamerungebirge I 179) hatte den „Urzustand eines wilden, ungebildeten Gemüts" Atheismus genannt. Er sei „die Nacht des geistigen Lebens, welche entweicht, sobald der Glaube an unsichtbare Dinge erwacht. Eine Schöpfung ohne Schöpfer ist ebenso undenkbar wie eine Wirkung ohne Ursache. Diejenigen, die mit dieser Auffassung aufgewachsen sind, können es kaum fassen, daß es Menschen gibt, die das nicht empfinden". Lubbock sucht zwar durch eine Menge von Daten aus den Berichten der Reisenden und Missionare zu belegen, daß es solche Stämme völlig religionsloser Art gibt; aber indem er diesem Atheismus die Stelle einer untersten Stufe der Religion zuweist, erkennt er an, daß solch atheistischer Zustand zugleich die reale Möglichkeit des Gottesglaubens einschließt. Später hat namentlich Roskoff (Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 1880) durch eingehendere Untersuchungen nachgewiesen, daß mit Ausnahme vielleicht der Orang-Kubu auf Sumatra kein Volk der Erde existiert, dem jegliche Anfänge religiöser Vorstellungen fehlen; daß manchen der früher für religionslos geltenden Stämme, z. B. den Californiern, den Eskimo, den Botokuden, den Peschersäh, den Andamanenbewohnern, den Buschmännern, den Australnegern, bestimmte Vorstellungsweisen geläufig und bestimmte Handlungsweisen eigen sind, die auf einen mehr oder minder hohen Grad primitiv-religiöser Entwicklung schließen lassen, wenngleich ihnen ein eigentlicher Gottesbegriff abgesprochen werden müsse.

Diesem Atheismus, der ein Nochnichtgewordensein oder Nochnichtzumbewußtsein- gekommensein der Gottesidee bedeutet, steht nun ein anderes Extrem gegenüber: das Nichtmehrsein dieses Bewußtseins. Es kann theoretische und kann praktische Gründe haben, falls es innerhalb der normalen Menschheitsgattung bei einzelnen Individuen vorkommt; denn daß ganze Völker oder Volksgruppen völlig atheistisch geworden wären, nachdem sie früher gottgläubig gewesen, erscheint nach dem Befund der Geschichte völlig ausgeschlossen. Wenn die animistischen und präanimistischen Vorstellungen und Gewohnheiten nebst einem großen Teil der entsprechenden Faktoren und namentlich der niederen volkstümlichen Mythologie niemals ganz aussterben, wie sollte das bei dem viel einschneidenderen Gottesglauben der Fall sein? Aber es ist sogar zweifelhaft, ob auch nur in einem einzigen Falle bei einem normalen Menschen ein wirklicher Atheismus in dem Sinne aufgetreten ist, daß er die Gottesidee als völlig belanglos beiseite geworfen und völlig aus seinem Gedächtnis gestrichen hätte, es sei denn, daß ihn die Äußerungen seiner denkenden Umgebung zufällig daran erinnerten. Nur bei gewissen Arten von Geisteskrankheit (wie Paranoia, Blödsinn) kommt tatsächliche völlige Ausscheidung des Gottesgedankens vor. Manches deutet darauf, daß die grund-

sätzlichen Gottesleugner mehr an Gott denken als andere, nur daß ihre Gedanken nicht von belebenden, fördernden Gefühlen begleitet werden. Ein völliger praktischer Atheismus wäre Nihilismus, Verneinung aller Kulturwerte; ein völliger theoretischer Atheismus, wie bei Theodoros ἄθεος, bei Aug. Comte, bei Stirner und Nietzsche ist nichts als ein auf die Spitze getriebener Versuch absoluter Freigeisterei. Aber die Geschichte dieser Atheismusbestrebungen hängt mit mancherlei andern parallelen Erscheinungen zusammen, mit der Neigung zum Paradoxen, mit nationalen und internationalen Gehässigkeiten, mit der Parteistellung der Führer im Klassenkampfe, mit dem Widerspruch gegen die Heuchelei und Tartüfferie selbst- und herrschsüchtiger Scheinfrömmigkeit, mit dem Wunsche der Selbstbehauptung wider die Zumutung, „pseudoreligiösen Dogmen huldigen zu sollen. Wenn irgendwo, so gilt in der Religion das ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός; die Atrophie ist hier weniger gefährlich als die Hypertrophie. Gegenüber einer gemina praedestinatio, die dem Verdacht ausgesetzt wäre, daß man sagen wolle, Gott hätte, falls er wollte, alle beseligen können, habe aber zum Erweis seiner Gerechtigkeit oder zur Verherrlichung seines Majestätsrechts die vielen dem Verderben überlassen wollen, empfindet der nach den Grundsätzen christlicher Ethik gebildete Sinn ähnlich wie der vorgebliche Bekenner einer konfessionslosen „natürlichen Frömmigkeit", nämlich im Sinne jenes Seumeschen Kanadiers: „Wir Wilde sind doch bessere Menschen". Wenn nun jemand, der nur fehlerhafte Gottesbegriffe kennengelernt hat, sich zu dem Extrem der Gottesleugnung entschließt, so kann das „Atheismus aus Frömmigkeit" heißen, d. h. es kann zugleich mit „geistlichem Armsein" verbunden sein, dem gerade der Durst nach dem lebendigen Gott im Sinne von ψ 42 innewohnt. Noch anders ist der Atheismus in dem Falle motiviert, wo die Gewöhnung an wissenschaftliche Exaktheit zu einer Strenge in Ablehnung alles Nichtbeweisbaren geführt hat, die man ebensowohl als krankhafte Gewissenhaftigkeit und engherzige Skepsis wie als zweckmäßige Ausschaltung möglicher Fehlerquellen, als selbstauferlegten Verzicht im Dienste des Wissenschaftsberufes beurteilen könnte. So sagte Lalande: „Ich habe den Himmel durchforscht und Gott nicht gefunden", und Laplace erwiderte auf eine bezügliche Frage Napoleons: „Sire, je n'avais pas besoin de Lui".

Ordnen wir nach den verschiedenen möglichen Motiven der Gottesleugnung, so ergeben sich auf seiten des theoretischen Atheismus fünf Grundformen: 1. Der dogmatische Atheismus, im Altertum von dem Cyrenaiker Theodorus (ἄθεος genannt), in der Gegenwart von dem metaphysikfreundlichen Flügel der Monisten (Horneffer) vertreten. 2. Der skeptische Atheismus, im Altertum von Protagoras („Von den Göttern kann ich nicht wissen, ob sie sind oder nicht sind; sowohl die Kürze des menschlichen Lebens wie die Unklarheit der Sache hindert uns daran"), in der Neuzeit von Pierre Bayle und Dav. Hume, in der Gegenwart von dem agnostizistischen unmetaphysischen Flügel der Monisten (Häckel, Breitenbach) vertreten. 3. Der realistische oder positivistische Atheismus, wie ihn im Altertum Demokrit, in der Neuzeit Holbach, A. Comte, L. Feuerbach, F. Überweg, D. Fr. Strauß (in seinem späteren Stadium), auch E. Dühring zu begründen versucht haben. 4. Der idealistische Atheismus ist ein Produkt der Neuzeit; Fichtes Ersatz des Gottesgedankens durch die Idee einer moralischen Weltordnung mag mit Unrecht Atheismus genannt worden sein; Schopenhauer will Atheist sein, und von ihm hat Nietzsche die entschlossene Gottesleugnung übernommen; beide suchen ihren Standpunkt zu begründen, indem sie, jener pessimistisch, dieser optimistisch, die Welt auf Vorstellung und Willen des Subjekts reduzieren und außerhalb des menschlichen Intellekts, der ein Produkt des werteschaffenden Willens zum Leben oder des Willens zur Macht ist, keine bewußte Intelligenz im Universum anerkennen. 5. Der kritische Atheismus, dem einerseits manche Forscher huldigen, die von der Kantschen Philosophie nur die Kritik der theoretischen, nicht die der praktischen Vernunft anerkennen, andrerseits auch innerhalb der theoretischen Kritik über Kant hinausgehend entweder erkenntnistheoretisch (wie die Psychomonisten Mach und Verworn) oder sprachphilosophisch (wie Fritz Mauthner) zu kritischem Radikalismus fortschreiten.

Mit dem theoretischen Atheismus geht keineswegs immer Hand in Hand ein praktischer; oft stehen Theorie und Praxis im Gegensatz. Überweg besuchte bis in sein Alter sonntäglich die Kirche, ebenso war Czolbe katholisch-kirchlich trotz seines atheistischen Materialismus. Umgekehrt hat man bei Gewohnheitsverbrechern, die nicht bloß an den Grundsäulen der Moral rütteln, sondern jeder frommen Regung ausweichen, festgestellt, daß sie an dem Dasein Gottes nicht zweifeln. Das Nonplusultra dieser Theophobie, den ausgesprochenen Gotteshaß, zeigte 1871 in dem Pariser Kommunardenaufstand ein Redner, der sich zu der Äußerung verstieg: „Ich hasse Gott, den Gott der Priester und der Frommen, und möchte, wenn ich könnte, mit diesem Dolche in den Himmel steigen, um ihn zu ermorden". Vom Er-

habenen bis zum Lächerlichen ist freilich nur ein Schritt. 1848 soll eine exaltierte Dame geäußert haben: „Ich danke meinem Gotte täglich auf den Knien, daß er mich hat zur Atheistin werden lassen". Wie theoretischer Atheismus mit praktischer Gläubigkeit zusammenbestehen kann, so auch umgekehrt (Ja 2, 19) zweifelfreies positives Fürwahrhalten mit praktischem Atheismus. Auch dieser kann mehrfacher Art sein, je nachdem Oberflächlichkeit des Denkens, Mangel an religiöser Erziehung und Belehrung, Unselbständigkeit und Abhängigkeit von verflachendem Verkehr oder von korrumpierender Umgebung, Hang zum Spott und zur laszíven Freigeisterei, endlich Zweifel am Werte des Lebens, Rachebedürfnis im Gefühl des Schlechtweggekommenseins, Verzweiflung an der Möglichkeit moralischer und physischer Besserung die Beweggründe solches Verhaltens abgeben. In der Regel wird bei Gebildeten der theoretische Atheismus dem praktischen bald auf dem Fuße folgen; bei Ungebildeten umgekehrt der praktische dem theoretischen. Denn jener kann den Mangel an logischer Konsequenz auf die Dauer nicht ertragen; dieser eher, aber nur insofern als man ihm zumuten möchte, was er nicht leisten kann, aus seinem praktischen Verhalten theoretische Konsequenzen zu ziehen. Dagegen wenn umgekehrt die lehrhaften, sei es anerzogenen oder frei erworbenen, Stützen seiner moralischen Selbstüberwindung ihm geraubt werden, wenn er also von der atheistischen Weltanschauung überzeugt wird und von der religiösen Sanktion der Moral nichts mehr hält, dann wird auch der praktische Halt, der jener Lehre entstammte, ihm leicht dahinsinken. Und eben diese naturgemäße Realdialektik ist wiederum das, was von dem philosophisch Gebildeten ganz und gar nicht gilt. Hier ist der Fall sehr häufig, daß jemand theoretisch mit dem beseligenden Kinderglauben total bricht („Er ist dahin, der süße Glaube an Wesen, die mein Traum gebar"), ohne daß in den praktisch-moralischen Lebensgrundsätzen und in der entsprechenden Lebensführung auch nur die mindeste Änderung einträte. In der französischen Gesellschaft vor Ausbruch der Revolution, wie sie La Harpe geschildert hat, ist die Spottsucht und der lockere Lebenswandel die Ursache des theoretischen Atheismus gewesen; man erklärte damals nicht bloß die Bibel für ein albernes Buch, sondern Homer für einen Narren und man spielte mit den absurdesten Zukunftsbildern („mit den Gedärmen des letzten Priesters den letzten König aufhängen"). Aber während der dürftige Rest des Gottesglaubens, wie ihn Voltaire übriggelassen hatte und wie ihn später Robespierre wieder in sein Recht einsetzte (Le peuple français reconnaît l'Etre Suprême), kaum noch als Abendröte einer vergangenen, geschweige als Morgenrot einer neuen Zeit anmutet, so war in England das radikalere Freidenkertum dem Fortbestande des praktisch-moralischen Wurzelstockes keineswegs hinderlich oder gefährlich geworden: David Hume galt den Voltairianern als ein Frömmler. Diesem Sachverhalt entspricht auch die Lehre des AT; die Gottesanschauung ist eine Folge des praktisch-sittlichen Verhaltens. Der Tor, der nicht nach Gott fragt und nicht gut tut, kommt zu dem Ergebnis der Gottesleugnung (ψ 14). Wie denn überhaupt die Vorstellung, die der Mensch von seinem Gotte sich bildet, seinem sittlichen und religiösen Verhalten entspricht: „Bei den Frommen bist du fromm, bei den Verkehrten bist du verkehrt" (ψ 18, 26 f.).

Die exakte Naturwissenschaft wird in dem Maße, wie sie die Erscheinungen der organischen Welt auf mechanische Ursachen zurückzuführen bemüht ist, naturgemäß atheistisch sein, solange der Eindruck, den die gesetzmäßige Regelmäßigkeit der Naturvorgänge auf das Seelenleben des Menschen macht, unberücksichtigt und die Pflicht einer ethisch fördernden Handhabung der Sprache, gerade innerhalb strengster Wissenschaftlichkeit, unbeachtet bleibt. Wird hingegen diesen Forderungen der Psychologie und Ethik Rechnung getragen, und wird einerseits der aufsteigende Stufengang vom physikalischen Atom und vom Mechanismus zum Chemismus, zur Elektrizität und zur Kristallisation, sodann zur Pflanzenzelle und der vegetativen Biologie, zum Animalismus, zur psychischen Entelechie, zur zielstrebigen Willensenergetik, zur selbstbewußten Intellektualität und endlich zur sozial-teleologischen Selbstbetätigung des ζῶον πολιτικόν in schöpferischem Nachbilden des Universums mittels Wissenschaft, Kunst, Sitte, Recht, Staat, Philosophie gewürdigt, andrerseits die Unmöglichkeit eingesehen, innerhalb der Geltungssphäre dieser geistigen Werte mit den Mitteln der naturwissenschaftlichen Methode zu befriedigender Urteilsweise zu gelangen: so muß das Staunen über diese dualistische Kluft zwischen dem Inbegriff geistiger Wertungen und jenem unpersönlichen kausalen Mechanismus von beiden Seiten zur Idee einer übermenschlichen Intelligenz und Willensmacht führen. Einmal insofern, als der phänomenologisch lückenlose Aufstieg vom mathematischen Punkt und physikalischen Atom bis zur weltumspannenden und weltdurchdringenden Vernünftigkeit des philosophisch gebildeten Menschen nicht willkürlich von uns geschaffen, sondern ein Phänomen darstellt, das als unermeßliches Wundergeschenk uns gegeben ist. Dann aber auch insofern, als wir innerhalb der begreifenden Re-

produktion solches lückenlosen universalen Geschehens auf einen Punkt stoßen, wo uns unsere denkende Vernunft völlig im Stiche läßt. Das ist das Grundproblem der Philosophie und genau betrachtet das einzige und gleichwohl auf exaktem Wege unlösbare Problem der Metaphysik, ein Problem, dessen theoretische Schwierigkeit zwei der hervorragendsten Atheisten der Neuzeit, Schopenhauer und Rée, offen anerkannt haben. Schopenhauer so, daß er zwar damit dem Materialismus den Todesstoß versetzt, aber umso unrettbarer dem Subjektivismus „Die Welt ist meine Vorstellung, mein Wille" verfallen ist. Paul Rée so, daß er vom positivistischen Standpunkt ähnlich, wie es vom gottgläubig-erkenntniskritischen Eugen Dreher getan hatte, die Irrationalität ohne jeden Lösungsversuch als Bankrott der spekulativen Philosophie eingesteht. Das höchste Produkt der materiellen Welt ist das menschliche Gehirn. Dies vorstellende Organ erzeugt Vorstellungen, zuhöchst die eines vorstellenden, körperlosen Etwas, des Ich. Das vorstellende Ich ist insofern Produkt der materiellen Welt. Aber diese materielle Welt ist als Materie selbst nur eine „Summe der außen lokalisierten Empfindungen", des Ich. Sogar mein eigener Körper, mein Gehirn, ist wie alles Vorgestellte nur soweit existierend, wie mein Ich, jenes körperlose vorstellende Etwas, es vorstellt. Also das vorstellende Subjekt ist Produzent seines vorstellenden Organs und zugleich erst Produkt von dessen Vorstellungen. Das ist unbegreiflich und absurd, (Rée, Philosophie, 1903, S. 114 f.). Aber schon Schelling hat einen Weg gewiesen, wie dieser Denkkonflikt lösbar, das Idem per idem vermieden wird: durch die Gottesidee. Die materielle Welt gleicht einem versteinerten Riesengeist, der erst im menschlichen Gehirn zum Selbstbewußtsein erwacht, dann aber durch dessen intellektuell reproduzierende Denkarbeit als Aufgabe für unsern gestaltenden Willen, als Problem für unser begreifendes Denken gewürdigt wird. Ohne solches Wollen und Vorstellen des Menschen hätte der Kosmos, wie wir ihn kennen, weder Wert noch Existenz für uns; aber sowohl die unbewußte Realmöglichkeit solches kosmisch-wertvollen Daseins wie die denkende Fähigkeit, den Kosmos vorzustellen, sind Funktionen einer höchsten an sich seienden überweltlichen Vernunft, in der das Reale und das Ideale eins sind.

Ein ausreichender Gottesbeweis ist weder mit dieser identitätsphilosophischen noch mit irgendwelcher andern Spekulation erreichbar. Aber völlig ausreichend für den Zweck, in der grundlegenden Glaubensfrage, dem Gottesproblem, die theoretischen Hindernisse aus dem Wege zu räumen, die dem Keimen, Wachsen, Blühen und Fruchttragen praktisch gottgläubiger Frömmigkeit sich entgegenstellen, ist es, wenn die Gegengründe bündig widerlegt werden. Der wirksamste Verbündete bleibt dabei vielleicht die langweilende Leere und Öde des atheistisch-monistischen Weltbildes (z. B. bei Häckel und Ostwald); aber die entscheidende Waffe ist die logische Abfuhr der gegnerischen Argumente. Hier liefert Kants Kritik der reinen Vernunft die wichtigeren, unwiderleglichen Handhaben, indem er zeigt: Bewiesen kann weder das eine werden noch das andere; übrig aber bleibt dann das ursprüngliche Übergewicht des sittlich fördernden Glaubens über den Unglauben. Wenn es der theologischen Apologetik des Gottesglaubens auch nur gelingt, in derselben Weise etwa, wie D. Fr. Strauß in seiner „Chr. Glaubenslehre" (1840) die Unzulänglichkeit der positiven Gottesbeweise nachzuweisen versucht, nun ihrerseits die negativen Argumente, die gegen den Theismus zu sprechen scheinen, in ihrer Unhaltbarkeit bloßzulegen, so hat die erkenntnistheoretisch-kritische Sektion dieser Wissenschaft ihrer Hauptaufgabe genügt und den historischen und praktischen Aufgaben neuen Spielraum geschaffen, um nicht nur dem untilgbaren Interesse an den religiösen Fragen weiter zu dienen, sondern auch der positiven Freude an spekulativ-dogmatischer Systemarbeit wieder zum Leben zu verhelfen.

Ein wichtiger Schritt auf diesem Wege wäre schon die Einführung eines neuen, mittleren Begriffs zwischen Theismus und Atheismus und zwar eines privativen, der die Mängel der dem kritischen Denken wegen ihrer Mehrdeutigkeit anfechtbaren Spezies „Deismus" und „Pantheismus" nicht teilen würde, sondern bloß dies zum Ausdruck bringen soll, daß man aus theoretischen oder praktischen Gründen das Gottesproblem, eben weil es problematisch sei, aus den positiven Faktoren der wissenschaftlichen Urteilsbildung, der wirtschaftlichen Bestrebungen, der sozialen und politischen Zwecksetzung und auch der individualsittlichen Selbstbestimmung vorläufig ausscheiden will, die Religion also nur als psychologische, die Kirche als historische, die Theologie als wissenschaftsgeschichtliche Tatsache anerkennt, ohne einstweilen sachlich ein selbständiges Urteil darüber zu bilden oder persönlich dazu Stellung zu nehmen. Also die skeptische ἐποχή, die Zurückhaltung des Urteils, nicht aus Mangel an Interesse oder an Wertschätzung, sondern der Arbeitsteilung wegen, gleichsam um nicht Sonntagsstimmung in die profane aber nützliche Werktagsprosa zu mischen und so beide zu schädigen. Als solchen Ausdruck hat Otto Meißner vom naturwissenschaftlichen

Standpunkt aus „Paratheismus" vorgeschlagen (Zeitschr. f. Religionspsychologie III 6 S. 213 ff.); zu lesen als Para-theismus, aber vielleicht auch als Par-atheismus: eine Denkweise, die sich ebenso gegen den Theismus, wie gegen den antitheistischen Atheismus neutral verhält und den Namen Atheismus verschwinden lassen würde, falls neben ihrer Einbürgerung die Einführung des Terminus „Antitheismus" gelänge. Hat man doch im Laufe der Weltgeschichte nicht selten wahrhaft fromme Menschen Atheisten gescholten. Die ersten Christen galten den polytheistischen cäsarenvergötternden Heiden als Atheisten; Anaxagoras wurde seiner „Gottlosigkeit" wegen verbannt, obwohl seine Lehre von dem *Νοῦς* als Weltprinzip der erste Ansatz zu einer wissenschaftlichen Begründung des Theismus gewesen ist. Die Geschichte des Spinozismus im 17. und 18. Jahrhundert (z. B. in der Monographie v. Orellis) zeigt, daß man Spinoza nicht bloß als Theisten, sondern von Musäus und Kortholt bis ins 19. Jahrhundert, auch als Atheisten beurteilt hat. Letzteres war auch die Meinung F. H. Jacobis, der mit ähnlichem Vorwurf auch Schelling nicht verschonte, welcher ihm in dem „Denkmal der Lehre Jacobis von den göttlichen Dingen" dafür einen Denkzettel gab, der Schopenhauers Beifall fand, obwohl dieser sonst in Schellings Philosophie der Identität von Natur und Geist Windbeutelei sah und den Pantheismus als unklare Halbheit verwarf, dabei aber wiederum den offenbar pantheistischen Spinoza ebensohoch einschätzte, wie Goethe es tat. Hegel fand im Spinozismus nicht „zu wenig", sondern „zu viel Gott", nicht Pankosmismus, sondern „Akosmismus". Goethe nennt unter den je nach den Umständen seinem Empfinden und Denken zusagenden Weltanschauungsformen den Pantheismus, Theismus und sogar den Polytheismus; der Atheismus war ihm unheimlich. Nicht der Verwerfung des Atheismus, sondern der Vereinerleiung der (Schellingschen) Naturphilosophie mit dem Atheismus galt seine Ironie in dem Worte des Oberhirten von Gretchens Pfarrer (im 2. Teil des Faust): „Natur und Geist, so spricht man nicht zu Christen, | Deshalb verbrennt man Atheisten, | Weil solche Reden höchst gefährlich sind. | Natur ist Sünde, Geist ist Teufel, | Sie hegen zwischen sich den Zweifel, | Ihr mißgestaltet Zwitterkind." Das belehrendste Beispiel für die verderbliche Wirkung des zwischen Antitheismus und Paratheismus schillernden Wortes Atheismus, das überdies die Konnotation gottlos-ruchloser, also unethischer Gesinnung (impius schlimmer als improbus) angenommen hat, ist die Anklage Fichtes, die ihm den Lehrstuhl in Jena kostete, aber ebendadurch zu seinem späteren wirksamen Eintreten für die sittlich-religiöse Wiedergeburt im politischen und bald auch geistigen Zentrum des Vaterlandes verholfen hat. In der damals von dem frommen Friedrich Wilhelm III. geäußerten Paradoxie über Fichtes angeblichen Atheismus: „Wenn es wahr ist, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag das der liebe Gott mit ihm abmachen; mir tut das nichts," — liegt mehr ernste Wahrheit als geistreicher Treppenwitz. Gerade wenn man das Für und Wider des theoretischen Atheismus erwägt, zeigt sich am deutlichsten, wie viele jener Gelegenheitsursachen, die je und je dazu geführt haben, den Gottesgedanken zu konzipieren, auch jetzt noch fortwirken oder ihre Parallelen an verwandten Koeffizienten haben, daß aber auch bei völlig veränderter naturwissenschaftlicher Weltanschauung die wesentlichen psychologischen und ethischen Beweggründe des Gottesglaubens unerschüttert bleiben. Die Naturbetrachtung hat zu Gott geführt, die tiefer schöpfende Philosophie (nach Bacons Ausspruch) erst recht; aber die moderne Naturwissenschaft kann solches nicht leisten, weil es nicht ihres Amtes ist. Wie Gottes Reich nicht von dieser Welt ist, so ist auch diese Welt, als Gegenstand der Naturwissenschaft, paratheistisch. „Nur für den, der die Naturforschung für das einzige Ziel der Menschheit ansieht, kann der Paratheismus zum Atheismus und Antitheismus werden", sagt Meißner a. a. O. Die Naturwissenschaft könne nicht zu Gott führen, weil sie nur „die gesetzmäßigen Zusammenhänge der von uns Körper genannten Bewußtseinsinhalte" zu ergründen berufen sei. Die stillschweigende Voraussetzung eines erkennenden, ergründend wirkenden Bewußtseins könne nicht mehr Gegenstand ihrer Arbeit sein, da sie es nur mit dessen Inhalten, der materiellen Welt, zu tun habe. Aber darum ist der Naturforscher als Person doch mehr als bloßer Naturforscher; „das grobe Wort purus mathematicus = purus asinus ist nicht ganz ohne Berechtigung" (Meißner S. 215).

Der philosophische Inaugurator des naturwissenschaftlichen Zeitalters, Baco v. Verulam, hat in einem kleinen Traktat „Über den Atheismus" (Sermones fideles) einen ähnlichen Standpunkt eingenommen. Was er in dem bekannten, sprichwörtlich gewordenen Satz: „Obiter libata a deo abducit, plenius hausta ad eum reducit" von der Philosophie überhaupt, das behauptet er hier von der philosophia naturalis insbesondere. ‚Verum est tamen, parum philosophiae naturalis homines inclinare in atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere." Bedenklich wäre freilich jene Umkehrung des Baconschen Satzes:

Nemo deos non esse credit, nisi cui Deos non esse expedit", wie sie Mauthner (Wörterb. d. Philos. I 457) im Stirnerschen Sinne wagt: „Wir modernen Menschen leugnen das Dasein Gottes, weil unsere Weltanschauung diese Leugnung nötig hat". Aber was in Bacons Ausspruch wahr ist, die Wahrheit der Feuerbachschen Religionspsychologie (quod volumus credimus; die Götter sind Wunschwesen), das ist die Bedingtheit der richtigen Einsicht in allen nicht rein empirisch-phänomenalen Lebensfragen durch Mitwirkung von Gefühls- und Willensmotiven, für die man bereit ist, Opfer zu bringen. Insofern ist auch das Wort Bacons keineswegs ein „Sophisma", daß auch die Atheisten an ein der Gottheit analoges Ideal glauben; denn es gebe Atheisten, die „eher Tod und Marter auf sich nähmen, als daß sie ihre Überzeugung verleugneten", und das wäre „monströs", wenn sie nicht an etwas wie einen Gott glaubten. Übrigens findet sich jenes bekannte Wort noch in einer dritten Fassung: „Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere" (De dignitate et augmentis scientiarum, 1623, I 5).

Obwohl Mauthners Polemik gegen den Gottesglauben schon deshalb oberflächlich ist, weil sie auf Kant nicht gebührend Rücksicht nimmt, so verdient doch sein sprachkritischer Standpunkt Beachtung. Die Sprachkritik, eine Forderung, die schon Herder gegen Kant geltend machte, ermöglicht in einer so fundamentalen Frage auch dem Atheisten eine sicherere Haltung, als sie in den beiden entgegengesetzten Stimmungen der spöttisch-blasierten epikureischen Selbstgenugsamkeit des Système de la nature (II 11, 320: Der Atheist sei ein Mensch, qui détruit des chimères nuisibles au genre humain, pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison) und des trotz aller Versicherungen des Gegenteils schmerzlich-resignierten Verzweiflungsgefühls nicht nur bei dem Schopenhauerianer Philipp Mainländer (Philos. d. Erlösung, S. VIII), sondern auch bei Nietzsche („Tot sind alle Götter!" „Du wirst nie mehr beten, nie mehr ausruhen bei einer letzten Möglichkeit" usf.; vgl. meinen Aufsatz „Nietzsche als Theologe und als Antichrist" 1896) sich verrät. Mauthner erklärt Gott für das oberste, allgemeinste, aber auch gegenstandsloseste Ideal (oder „Gespenst" im Sinne von Bacons idola tribus, specus, fori und theatri), ein Bild, zu dem kein Modell gesessen habe. „Götter sind Worte. Aus der Existenz des Wortes hat man wieder einmal auf die Existenz der Sache geschlossen, als ob der ontologische Beweis zu den Instinkten der redenden Menschen gehörte." Der alte Judengott nebst seiner Übersetzung ins Christentum sei nunmehr ein totes Wortsymbol geworden. „Die Physik hat dem Judengott seine Substanz genommen, die Naturgeschichte seinen Ursachcharakter, die Astronomie den Ort, auf welchem stehend er die Erde bewegen könnte". „Die Menschen haben von jeher die Neigung gehabt, die letzten Fragen zuerst zu beantworten, die letzte Ursache zuerst entdecken zu wollen": Seele, Phlogiston, Gott. Wenn die Gebildeten ehrlich wären und das Kompromiß mit dem alten Judengott anständigerweise ablehnten, so würde nicht ein so unbedeutender Kopf wie Häckel bloß um dieser einen Ehrlichkeit willen zu einem Führer des jungen Deutschtums geworden sein, das doch seit Schopenhauer einfach atheistisch sei. Es sei nicht einmal mehr tapfer, sich zu „dieser kleinen Negation" zu bekennen. Aber auch das Umgekehrte sei richtig: auch der Materialismus, der den alten Judengott hat umbringen helfen, liegt in den letzten Zügen. Das metaphysische Bedürfnis ringt nach einem neuen Ausdruck für die alte Sehnsucht. „Die armen Menschen suchen den Sinn der Welt, in die sie hineingestellt sind. Wer ein tiefes Gefühl für diese Sehnsucht hat und das Wort nicht findet, der flüchtet aus der Welt in die Mystik . . . Die großen Mystiker aus der Nachfolge Buddahs und Jesus' hatten den Sinn der Welt gefunden, in ihrem Gefühl, jeder für sich, nicht mitteilbar. Wollte einer für dieses nicht mitteilbare Gefühl vom Sinne der Welt das tote Wort Gott wieder gebrauchen, so hätte die Sprache ja nichts dagegen. Ich liebe nur die Worte nicht, die keine mitteilbare Vorstellung ausdrücken können. Auch den großen Mystikern war Gott nur in ihrem Gefühl, unsagbar; wie sie ihn nannten, wurde er zum Götzen" (Wörterbuch d. Philos. I, „Gott").

Mauthner hat (wie der Unterzeichnete 20 Jahre vorher) den Fortschritt von Max Müllers sprachpsychologischer Einsicht (in die genetische Bedingtheit der Begriffe durch die Sprache) zur sprachlogischen Erkenntnistheorie gefunden: auch die Handhabung der Begriffe im wissenschaftlichen Urteil steht im Banne der anthropomorphen Bildform der Sprache. Aber er ist dabei stehen geblieben und hat den Fortgang versäumt zu der glottoethischen Aufgabe, dem Recht und der Pflicht des sittlichen Willens Rechnung zu tragen und aus der unentrinnbaren Wechselwirkung zwischen Ethos und Sprache die Folgerung zu ziehen, daß die Werte schaffende und Werte konservierende Macht des sprechenwollenden, Wissen suchenden, Wissenschaft mitteilenden Willens eine heilige Sache ist, die gerade die echteste Wissenschaft angeht, sobald diese über eine bloß kopierende Nachbildung der Phänomenalwelt hinausgeht und metaphysisch aufklärende Orientierung anstrebt. Dann würde nämlich ersichtlich werden,

daß das Wort Gott kein Götze, sondern ein Heiligtum ist; daß der Atheismus nicht „diese kleine Negation", sondern ein kulturmörderischer Nihilismus wäre; daß diesem Ideal nicht ein, sondern zahllose Modelle „gesessen haben", nämlich alle unsere Erzieher, die guten und großen geschichtlichen Persönlichkeiten, deren überlegene Wortkundgebungen wie ihr entsprechendes Leben uns als Offenbarungen anmuten, und daß der Fortschritt vom jüdischen Monotheismus zum Glauben an die Menschwerdung in dem einen Unvergleichlichen, für den ja auch Mauthner (trotz seiner jüdischen Provenienz) gelegentlich bewundernde Worte hat, uns wohl berechtigt, in Jesu das Modell, die Gottebenbildlichkeit *κατ' ἐξοχήν*, zu finden. Was endlich den von Mauthner bespöttelten ontologischen Gottesbeweis betrifft, so hat zwar schon Hasse (Anselm v. Canterbury) als Anselms Fehler die bloß quantitative Größenschätzung in der Definition quo maius cogitari nequit gerügt und schon der Mönch Gaunilo (Pro Insipiente) auf den disparaten Wert der Existenzvorstellung gegenüber allen Gegenstandsbegriffen hingewiesen. Aber Descartes, Leibniz und, trotz Kants scharfsinniger Kritik, Daub, haben einen bleibenden Wahrheitsgehalt in dem Argument gewürdigt, und bei Mitberücksichtigung des Monologium und des Liber apologeticus gewinnt Anselms in betender Meditation gefundener Beweis eine durch die Unendlichkeitsidee vertiefte Bedeutung. Gott ist ebenso der altissimus gradus essentiae wie der höchste Umfang des Denkbaren; zwei scheinbar logisch entgegengesetzte Denkvorgänge führen auf die Gottesidee: das qualitativ inhaltreichste und das quantitativ umfangreichste Wesen scheinen begrifflich-logisch einander auszuschließen, aber beide liegen an der Grenze der dem endlichen Intellekt faßlichen Begriffe und weisen auf die Forderung einer ebenso das reale Universum wie den vorstellungsmäßig allgemeinsten Gattungsbegriff übersteigenden und beide gleicherweise bedingenden unendlichen Seinssphäre, von der das wahrheitsuchende Subjekt sich in seiner Existenz wie in seinem Vorstellungsvermögen absolut abhängig wissen muß. Daher J. A. Dorner in dem Argument das Bekenntnis des religiösen Gemüts: „In deinem Lichte sehen wir das Licht" (*ψ* 36, 10) ausgedrückt findet, wenngleich die Gottesidee selbst darin nur problematische Antizipation bleibe. Man kann aber, unter Berücksichtigung der von Schelling, Schleiermacher, F. Ed. Beneke entwickelten Gedankengänge, einen Schritt weiter gehen und, statt mit Dorner den elementarsten Versuch, vielmehr die abschließende Krone des intellektuellen Überzeugtwerdens von der Wahrheit des Gottesglaubens in dem ontologischen „Beweise" finden. Die übrigen Gottesbeweise nämlich, der kosmologische, der physikotheologisch-teleologische und selbst der von Kant, Fortlage, Ritschl, Gottschick u. a. anerkannte Moralbeweis überzeugen wohl von der Notwendigkeit der Idee als eines theoretischen und praktischen Postulates, lassen aber die Frage des realen Seins offen. Das Sein als solches ist kein Vorstellungsinhalt, sondern „reine Position" (Kant, Herbart). Die Synthesis des gedachten Gottes mit dem wirklichen Sein wird nur durch die persönliche Willenstat der Selbstbestimmung zum Glauben an die Wahrheit erreicht, ja als Sieg über den Zweifel erkämpft (I Jo 5, 4). Dieser Wille zum Glauben an die Wahrheit ist nach W. James († 1910) das Hauptmotiv aller echten Religion; der schöne und wahre Gedanke, der dem Prophetenwort „So ihr mich von ganzem Herzen suchet, will ich mich finden lassen" zugrunde liegt, hat La Bruyère zu der Behauptung geführt: „L'impossibilité de prouver, que Dieu n'est pas, me découvre son existence", sofern nämlich dem Glaubensbedürftigen die Nichtwiderlegbarkeit genüge, die Nichtbeweisbarkeit willkommen sein muß, da sie dem alles Denken übersteigenden Unendlichkeitscharakter der Gottheit entspricht und bei balancierender Wage zwischen pro und contra die positiven Seelenkräfte gesunden Wollens und Fühlens den Ausschlag geben. Darum suchte Voltaire, von dem das Wort stammt: Vous existez, donc il y a un Dieu (Kreyssig, Gesch. d. französ. Nationalliteratur 1889, II 139), die Atheisten mit dem Hinweis auf das Übergewicht des Guten über das Böse zu widerlegen. Jene sagen: „S'il existait un dieu si puissant, si bon, il n'aurait pas mis le mal sur la terre; il n'aurait pas dévoué ses créatures à la douleur et au crime. S'il n'a pu empêcher le mal, il est impuissant; s'il l'a pu et ne l'a pas voulu, il est barbare." Diesem im 18. Jahrhundert den Deisten entgegengehaltenen Einwurf begegnet Voltaire (im Candide, in L'Ingénu, im Discours sur la nature du plaisir und in der Histoire de Jenni VI 9) meist mit dem Hinweis auf die kunstvolle Anordnung der Welt, gelegentlich aber (Hist. d. J. 1775, cap. VII) mit der Unterscheidung, daß das Böse, und gerade in seiner spezifischen Ausprägung, dem Laster, niemals ein triftiges Argument gegen den Gottesglauben sein könne, wohl aber das positive Gut, die Tugend, ein Beweis für das Dasein Gottes sei, ohne daß damit Leibniz' Optimismus der besten aller Welten Recht bekäme. — Die Einsicht daß der Bestand des sittlichen Selbstbewußtseins und die Notwendigkeit der Überzeugung vom Sein Gottes nicht nur naturgemäß zusammengehören, sondern einander wechselseitig

bedingen, kommt nicht erst in Kants Kritik der praktischen Vernunft vor, sondern auch bei Luther („Die zweie gehören zuhauf, Glaube und Gott", „Gott ist eine Tafel, darauf nur steht, was du darauf geschrieben." „Was heißt einen Gott haben, oder was ist Gott? Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten"), sowie in paradoxer Form bei manchen Mystikern (M. Eckhart: Meine Demütigkeit zwingt Gott, ja gibt Gott seine Gottheit). Gottes zweifelloses Sein, d. h. daß er von unserem auf sittlicher Selbstbestimmung zur Wahrheit gegründeten Intellekt geglaubt werden müsse, ist die höchste Leistung des Menschengeistes in seiner konzentrierten Totalität, aber nicht ein selbstgemachtes Willkürprodukt, sondern in demselben Sinne höchstes Naturprodukt, wie in der Erscheinung des „Menschensohnes" ebensowohl die reinste Blüte der natürlichen Menschheit erreicht wie der Anfang einer neuen, idealer Vollendung zustrebenden Geistesgeschichte gesetzt wird. Aber was theologische Spekulation in subtile Gedankenfügung faßt, das fühlt die schlichte Frömmigkeit in ihrem Festhalten an Gott, den man „sich nicht nehmen lassen wolle", und in dem Grauen vor dem „Atheismus", dessen Apostel als Henker oder Schergen mit dem Blendeisen empfunden werden, vor deren Roheit man sich zu scheuen habe, weil sie uns den Blick in das Heiligtum der geistigen Welt zu rauben drohen.

Nun gibt es aber neben diesen Atheisten, die „nicht mehr", und den oben an erster Stelle genannten, die „noch nicht" an Gott glauben, auch solche, die das höchste Gut des Gottesglaubens zeitweilig verloren und „noch nicht wieder"gefunden haben. Von diesen ehrlichen Zweiflern und Gottsuchern hat Max Müller wiederholentlich treffliche Worte geäußert, und Rosegger hat in seinem „Gottsucher" ein ergreifendes Bild von solchem latenten Gottesglauben gezeichnet, der das Gegenbild ist zu einem latenten Atheismus, wie er unter der Hülle gewohnheitsmäßig-trägen Fürwahrhaltens als potenzieller Unglaube materiell gerichteter Weltmenschen haust. Diese beiden Latenzformen machen es erklärlich, daß oft tiefreligiös Veranlagte den andern als Atheisten gelten, wohingegen auf diese andern das Wort vom Lippendienst (Mc 7, 6) Anwendung findet; II Ti 3 5,: „Die da haben den Schein eines gottseligen Wesens, aber seine Kraft verleugnen sie". Denn „das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft" (I. Ko 4, 20).

Max Müller zeigt einerseits am Buddhismus, daß der Bruch Buddhas mit allen überlieferten Formen der Götterverehrung, auch mit der Unterordnung unter das große Brahman, figürlich gesprochen „den Höchsten, den Allwissenden, den Schöpfer aller Dinge, den Allvater, Herrn und König des Alls", uns berechtigt, den genuinen Buddhismus Atheismus zu nennen. Dieser „höchste Gott" ist gleichsam der Baumeister auch meines Körpers; aber wenn die Balken dieses Hauses zerbrochen, seine Giebel gelöst sein werden, wenn mein Geist von aller Leidenschaft und allem Leiden erlöst ist, ja wenn dieser Geist die 6 Paradiese und die 16 Brahmawelten sowie die noch höheren 4 Welten der „Formlosen", die aber auch noch der Vergänglichkeit, obzwar in unendlichen Zeiträumen, unterworfen sind, durchwandert haben wird, dann gibt es für den erleuchteten Buddhajünger kein Göttliches, kein Absolutes mehr, alle Göttervorstellungen sind dann längst als Trugbilder erkannt, ja selbst die Seele, sei es als aktuell-persönliches Ich, sei es als bloßes bewußtseinsfähiges Subjekt (Atman), ist dann der Nichtigkeit, dem Auslöschen oder Nirwâna, verfallen. Aber da eine absolute Vernichtung ebenfalls unvorstellbar ist, so wird nach E. Burnouf und M. Müller jener Nihilismus, der, das Widerspiel aller Religion, nicht „eine Brücke vom Endlichen zum Unendlichen, sondern eine Fallbrücke, die in den Abgrund schleudert", wäre, von vornherein durch andere Betrachtungsweisen ergänzt: Andacht ist „der Pfad zur Unsterblichkeit", zum Nirwana, dem „Unerschaffenen, Ewigen, in dem die Vergänglichkeit Ruhe findet", dem „Unsterblichen, in das der Weise hinabtaucht", dem vollkommenen inneren Frieden, in den der Weltüberwinder als in das wahre Sein eingeht. Auch die Götterdämmerung wird sein unerschüttertes Wesen, das Karma, den absoluten, aller Kausalität enthobenen Grundcharakter, Freiheit und Schicksal zugleich, unerschüttert lassen. Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Ist aber der unzweifelhafte Atheismus des ursprünglichen Buddhismus nicht nihilistisch schlechthin, sondern einer positiven Wertschätzung des Seins zugänglich, so ist damit ein Keim neuer Glaubensentstehung gegeben; und tatsächlich wird Buddha von den Buddhisten als Gott verehrt (vgl. M. Müller, Über den buddh. Nihilismus, Essays I 278—292; vgl. Buddhist. Katechism. 1908 Fr. 75, 80 ff.).

Auch in der Vedantatheologie hat es eine atheistische Reaktion wider die in ihrer Unhaltbarkeit erkannte Volksgötterlehre gegeben; aber der indische Geist hat sich den Schlangenarmen des Atheismus zu entwinden vermocht. Man hatte die lichten Devas aufgegeben, nicht weil man weniger, sondern weil man mehr suchte und glaubte; der Schrei der Verzweiflung war der Bote einer neuen Geburt. Die alten Inder hatten weder θεοί, wie Homer, noch einen

θεός, wie Xenophanes und Parmenides; ihr Atheismus war Adevismus, Negation aller Devas. Sie glaubten anfangs in den Bergen, Flüssen, der Morgenröte, der Sonne, vor allem im grenzenlosen, unwandelbaren Himmelsgewölbe das Ewig-Unbekannte gefunden zu haben und nannten es den Himmels-Vater, dyauspitar. Aber das, was sie suchten, war wohl wie die Berge, wie der Himmel, doch eben darum (na = „wie" und „nicht") nicht die Berge, nicht der Himmel selbst. „Es mag Devas (und Asuras) geben, aber wir wollen mehr", sagten sie, „ein höheres Wort, einen reineren Gedanken". — Und ähnlich ist es überall gewesen. „Es gibt einen Atheismus, der ist Tod; es gibt einen andern Atheismus, der das warme Herzblut alles wahren Glaubens ist". Es ist die Bereitschaft, das „was wir in den besten, ehrlichsten Stunden unseres Lebens als nicht mehr wahr erkannt haben, so lieb und teuer, ja so heilig es uns gewesen sein mag, hinzugeben für das Vollkommenere, so sehr es auch von der Welt verurteilt wird." „Es gibt Augenblicke, wo die, die am ernstesten nach Gott suchen, sich von Gott verlassen meinen; ja wo sie kaum wagen, sich selbst zu fragen: Glaube ich denn noch an Gott oder nicht?" Ihr Verzweifeln, ihr ehrlicher Atheismus mag besser sein, nicht bloß als der vulgäre Atheismus, sondern als der Theismus manches Bekenntnisses, falls dieser Gläubigkeit die volle Ehrlichkeit gebricht. (M. Müller, Urspr. u. Entwicklung der Religion, 1880, S. 342—355).

Solche Augenblicke haben auch Luther und A. H. Francke erlebt. Und selbst dem Spötter und Lästerer gegenüber könnte man mit Friedrich dem Großen (und einem Größeren) sagen: „Wenn Er Gott lästert, so zeigt Er, daß Er ihn nicht kennt." Freilich haben noch so freidenkende Männer wie Locke und de Wette von ihrer Forderung der Gedankenfreiheit die Ausnahme gemacht, daß der Atheismus als gemeingefährlich staatlicher Maßregelung zu unterwerfen sein müsse. Aber ein Blick auf die Geschichte derer, die man des Atheismus geziehen hat, wird anders urteilen lassen. Sokrates wurde des Atheismus angeklagt, weil er eine tiefere Gotteslehre verkündigte als die Verfechter des Volksglaubens. Den Griechen und Römern galten 500 Jahre später alle Christen als Atheisten (Eusebii Smyrnensis Epist. de St. Polycarpi martyrio III 9). Die Arianer wurden von ihrem großen Gegner mit Ausdrücken geschmäht, unter denen „Antichristen" und „Atheisten" fast die mildesten sind (Athanas. opp. ed. Newman, II 34). Servet nannte Calvin einen Atheisten, ein Parlamentsbeschluß in Edinburg vom Jahre 1692 stellte den Deismus als „atheistische Meinung" unter Strafgesetz. Und 1619 wurde ein Mann wegen seines Atheismus lebendig verbrannt, nachdem man ihm die Zunge ausgerissen, Vanini, dessen Bekenntnis so lautete: „Ihr fragt mich, was Gott sei. Wüßte ich es, so müßte ich Gott sein, denn niemand kennt ihn außer Er selbst. Obwohl wir Gott in gewissem Grade in seinen Werken zu entdecken vermögen, wie die Sonne durch die Wolken hindurch, so werden wir ihn doch so nicht völlig verstehen. Immerhin können wir sagen, Er ist das höchste Gut, das erste Wesen, der Einzige, Gerechte, Barmherzige, Heilige, Unveränderliche; der Schöpfer, Erhalter, Regierer, Allwissende, Allmächtige; der Vater, König, Herr, Richter, Verwalter; der Anfang, das Ende, die Mitte, der Ewige; der Urheber, Lebenspender, der Beobachter, der Bildner, die Vorsehung, der Gütige. Er allein ist alles in allem". (G. C. Vanini, Napoli 1878 [R. Palumbo ed.] S. 27; vgl. M. Müller a. a. O. 352).

Über die verschiedenen Formen des skeptischen Atheismus belehrt Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung I 1904, II 1908. Die Unterscheidung zwischen dem „dogmatischen Negativismus" (halbdogmatischen Skeptizismus oder inkonsequenten Agnostizismus, der keine Wahrheit außer einer, daß es nämlich keine gibt, anerkennen will) und dem „negativen Dogmatismus" (Metrodoros v. Chios, der Demokriteer, u. a. Vertreter des absoluten Ignorabimus, dem gemäß wir nicht einmal genau wissen, daß wir nichts wissen) erscheint vielleicht etwas gekünstelt; auch könnten die verschiedenen Formen des Relativismus, wie sie auf dem Heidelberger philosophischen Kongreß 1908 in die Kategorien a) Individualismus, b) Instrumentalismus, c) absoluter Pragmatismus gekleidet wurden [a) Jeder hat seinen Gott für sich; b) die Gottesidee nur zeitweiliges Kulturmittel; c) der Wert des Gottesglaubens erschöpft sich mit seiner praktischen Nützlichkeit], berücksichtigt und durch die Kategorie des Irrationalismus ergänzt werden, dessen Differenzierung etwa nach Schelling, Schopenhauer, Mainländer, E. v. Hartmann, Otto Gruppe, Nietzsche, Sal. Reinach (Religion die Summe der psychischen Hemmungen unserer freien Willensbetätigung; Orpheus 1910, S. 7) und A. v. Humboldt als Greis („Das ganze Leben ist der größte Unsinn") auch für unser Problem verwertbar wäre. Aber treffend sind R. Richters Urteile, z. B. über Montaigne (II 118): „Naturalismus ist Dogmatismus, naturalistischer Skeptizismus ist dogmatischer Skeptizismus und daher ein vollkommner Selbstwiderspruch". Gegen Nietzsche (II 489; ein Wort, das übrigens auch gegen die Skepsis Mauthners gilt): „Mit untauglichen

Mitteln die Untauglichkeit der Mittel tauglich zu beweisen, das ist ein unhaltbares Verfahren, eine contradictio in adjecto und petitio principii, ein Vorgehen im Zirkel, aus dem es schlechterdings keinen Ausweg gibt". — Vgl. noch Schaarschmidt, Der Atheismus, 1879.

Ein eingehendes wissenschaftliches Gespräch zwischen einem Antitheisten und einem Theisten (Philaleth und Theophron) veröffentlichte die Zeitschr. f. Religionspsychologie IV 12 („Zur Psychologie des theistischen Gottesglaubens"). Eine Fortsetzung wird demnächst im VI. Bd (1912/13) folgen. **Georg Runze.**

Athosberg. — S. 212 Z. 58 l. Chiliandari st. Chilianari.

Audianer. — S. 217 Z. 19 füge bei: G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (Abh. f. d. Kunde des Morgenlands 7. H. 3. Bd), Leipzig 1880, 122. Vgl. weiter J. Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabulae etc. opera, 1865, 194; L. E. Iselin, Audios und die Audianer, JprTh 16, 1890, 298 ff. **Krüger.**

Aufklärung. — Chr. Kolb, Die Aufklärung in der Württembergischen Kirche. 1909. **Kolb.**

Augia maior — S. 241 Z. 24 l. Pirmin Bd XV S. 410, 36 st. Reichenau.

Augsburg, Bistum. — Das Werk Steicheles, Das Bistum Augsburg, wird seit dem 6. Bd fortgesetzt von A. Schröder. Es liegen bis jetzt 7 Bde vor. Schröder gibt seit 1910 auch das Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg heraus. Dillingen a. D. O. Leuze, Das Augsburger Domkapitel im MA. Tübinger Dissertation 1909. F. Thudichum, Die Diözesen Konstanz, Augsburg, Basel, Speier, Worms nach ihrer alten Einteilung in Archidiakonate, Dekanate und Pfarreien. 1. Bd, Tübingen 1906.

Synodi dioecesis Augustanae coll. J. A. Steiner, Mindelheim 1766. Katalog der Bischöfe MG SS XIII S. 278.

Die S. 241, 39 ff. ausgesprochene Ansicht, daß in dem Brief der Bischöfe Venetiens und des zweiten Rätiens Augsburg erwähnt sei, wird von Friedrich in den SMA 1906 bestritten, S. 327 ff. Er erklärt die ecclesia Breonensis Tiburniensis et Augustana für die Kirchen in Virunum, Teurnia und Aguntum, drei Munizipien in Mittelnoricum. Daß Tiburnia = Teurnia ist, ist sicher, ebenso daß Tiburnia ein Bischofssitz war, s. Vita Sever. 21. Aber was die beiden übrigen anlangt, so gestehe ich, daß ich, so scharfsinnig Friedrichs Darlegungen sind, doch nicht völlig überzeugt bin. Daß Breonensis ecclesia verschrieben ist für Virunensis oder Berunensis ist gewiß möglich; aber zulässig ist eine solche Annahme doch nur, wenn Breonensis sonst völlig sinnlos ist. Ist das aber der Fall? Was die ecclesia Augustana anlangt, so gewinnt Friedrich aus den Unterschriften einer Synode zu Grado, die in den Akten der Mantuaner Synode von 827 enthalten sind, MG Conc. II S. 588, einen Bischof Aaron Avoriensis oder Avonciensis. In ihm sieht er einen Bischof von Aguntum; damit ist der Beweis geliefert, daß Aguntum Bischofssitz war. Weiter nimmt er die ecclesia Augustana des Briefs von 591 ebenfalls für Aguntana und hat demgemäß in jenem Schreiben 3 norische Bistümer aus einem Gebiet, das auch später zur Kirchenprovinz von Aquileja gehörte. Ich gebe wieder zu, daß in Augustana Aguntana stecken kann: aber zunächst steht doch Augustana zu lesen; sodann beruht die Existenz des Bistums in Aguntum nur auf der Zuverlässigkeit der Unterschriften von Grado: sie aber steht keineswegs fest. Endlich kommt in Betracht, daß die Existenz des Bistums Augsburg aller Wahrscheinlichkeit nach sehr hoch hinaufreicht. Einen Metropolitansprengel diesseits der Alpen, zu dem es hätte gehören können, gab es nicht: man muß deshalb annehmen, daß es wie Chur von einem Metropoliten jenseits der Alpen abhängig war. Dabei können nur Mailand oder Aquileja in Frage kommen. Erinnert man sich nun, daß der Sprengel von Aquileja westwärts bis an den Comer See reichte, und daß die Hauptverbindungsstraße zwischen Augsburg und Italien der Weg über den Brenner war, also durch den Sprengel von Aquileja lief, so scheint es mir so gut wie gewiß, daß Augsburg zur Kirchenprovinz von Aquileja gehörte. Ist dies richtig, so fällt jeder Grund hinweg, an dem Augustana des Briefs von 591 zu rütteln: das Wort ist so zu nehmen, wie es lautet. Sagen die Bischöfe von dem von ihnen befürchteten Abfall von Aquileja: quod ante annos iam fieri coeperat et in tribus ecclesiis nostri concilii i. e. Breonensi, Tiburiensi et Augustana Galliarum episcopi constituerant sacerdotes. Et nisi . . Iustiniani principis iussione commotio partium nostrarum remota fuisset .. pene omnes ecclesias ad Aquil. synodum pertinentes Galliarum sacerdotes pervaserant, so findet Friedrich S. 352 f. aus-

gesagt, daß das Beginnen der gallischen Bischöfe wieder aufgehört hatte, und daß die 3 Kirchen wieder an den Metropolitanverband von Aquileja zurückgegeben waren. Wie mich dünkt, liegt nur das erstere in den Sätzen: sie erinnern warnend an den begonnenen Abfall der Aquilejenser Bistümer, der vor Jahren mit dem Anschluß der drei Kirchen an die fränkische Kirche begonnen hatte und der, wenn nicht Justinian für den Frieden gesorgt hätte, wahrscheinlich alle Suffraganbistümer von Aquileja losgelöst hätte. In diesen Sätzen liegt nur, daß das letztere nicht eintrat, es wird aber nichts darüber gesagt, ob die 3 Kirchen wieder zu Aquileja gehörten oder nicht.

Zur Bischofsliste: Adalberos Tod und Hiltins Amtsantritt fällt ins Jahr 909, s. KG III S. 982, Udalrichs I. Weihe fand am 28. Dezember 923 statt, a. a. O., Walther I. wurde 1152 abgesetzt; sein Nachfolger Konrad ist noch in diesem Jahr gewählt, s. KG IV S. 910. Sibot ist am 27. September 1247 zurückgetreten, a. a. O. S. 912; Hartmann v. Dillingen ist Ende 1247 oder Anfang 1248 gewählt, das. Walther II. wurde am 19. November 1365 bestätigt, Eubel Hierarch. cath. I S. 118. **Hauck.**

Augsburger Bekenntnis und dessen Apologie. — a) Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts von G. Berbig. 2. Bd: Acta comiciorum Augustae ex litteris Philippi, Ionae et aliorum ad Mart. Lutherum. Aus dem Veit Dietrich-Kodex der Ratsbibliothek zu Nürnberg herausgegeben v. G. Berbig. Halle 1907. — W. Gußmann, Quellen und Forschungen z. Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses. 1. Bd. Die Ratschläge der evangel. Reichsstände zum Reichstag v. Augsburg 1530. Leipzig 1911. St. Ehses, Kard. Lorenzo Campeggi auf dem Reichstag v. Augsburg. RQS 17.—21. Bd 1903—1907.

b) P. Tschackert, Die unveränderte Augsburgische Konfession deutsch u. lateinisch. Kritische Ausgabe. Leipzig 1901. — Th. Kolde, Die älteste Redaktion der Augsb. Konfession mit Melanchthons Einleitung zum erstenmal herausgegeben und geschichtlich gewürdigt. Gütersloh 1906.

c) Th. Kolde, Die Augsburg. Konfession, ist 1911 in 2. verbesserter Auflage erschienen. Seine Anschauung über die Entstehung der beiden Bekenntnisse hat Kolde 1907 in der historischen Einleitung zu der Ausgabe der Symbolischen Bücher von Müller zusammenfassend dargelegt. Vgl. auch seine Neuen Augustanastudien in d. ZKG 17. Bd 1906 S. 729 ff.

d) C. Stange, Über eine Stelle in der Apologie. Ein Beitrag zur Rechtfertigungslehre der Apologie, NkZ 10. Bd 1899 S. 169 ff. vgl. 543 ff. — J. Kunze, Die Rechtfertigungslehre in der Apologie (Beiträge z. Förderung christl. Theologie XII 5. Heft). Gütersloh 1908. — A. Warko, Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie. ThStK 1906 S. 86 ff. — Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengesch. 4. Aufl. Halle 1906 S. 817 ff. **Hauck.**

Augsburger Religionsfriede. — K. Brandi, Der Augsb. Religionsfriede v. 25. Sept. 1555. Kritische Ausgabe des Textes. München 1896. Im Auszug bei Mirbt, Quellen z. Geschichte des Papstt. 3. Aufl. S. 206 f. — K. Brandi, Passauer Vertrag u. Augsb. Religionsfriede. HZ Bd 95, 1905 S. 206 ff. G. Bonwetsch, Gesch. des Passauischen Vertrags von 1552. Göttingen 1907. **Hauck.**

Augustiner. — Zur Augustinerregel: M. Riemer, Eine niederdeutsche Erklärung der Augustinerregel, in d. Geschichtsblättern für Stadt u. Land Magdeburg. 1904 S. 2 ff.

Zu den Augustinereremiten: Hauck, KG Deutschlands 5. Bd 1911 S. 307 ff. M. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen der katholischen Kirche. 2. Aufl. 2. Bd Paderb. 1907 S. 177 ff. Nach S. 194 bestanden i. J. 1900 in 23 Provinzen u. 2 Kongregationen ungefähr 200 Ordensniederlassungen mit ungefähr 1900 Insassen, worunter 1200 Priester. Italien hat 7 Provinzen; außerdem gibt es in Europa folgende: die deutsche mit 9 Konventen, die böhmische, belgische, holländische, irländische, maltesische, 2 spanische. In Amerika zählt Heimbucher 8 Provinzen. Die deutschen Konvente sind: Würzburg, Münnerstadt (2), Fährbrück, Fuchsmühl, Pleystein, Wies (sämtlich in Bayern), Germershausen (Hannover) und Krakau. **Hauck.**

S. 257 Z. 16 l. Germershausen st. Germersheim.

Augustinus. — a) Kukulas Abhandlung über die Mauriner Ausgabe ist 1898 vollständig geworden; Chevalier liegt in neuer Auflage vor.

b) Vom CSEL sind weiter erschienen: I 2 (vol. 36) Retractationes ed. P. Knöll 1902; II 2, 3, 4 (voll. 34, 44, 57), Epistolae ed. A. Goldbacher 1898, 1904, 1911; III 4 (vol. 43),

De consensu evangelistarum ed. F. Weihrich 1904; V 1 u. 2 (vol. 40), De civitate ed. E. Hoffmann 1899 u. 1900 (vgl. E. Hoffmann, Zu Aug. de civitate, Wien 1900 aus SWA); V 3 (vol. 41), De fide et symbolo, de fide et operibus, de agone christiano etc. ed. J. Zycha 1900; VII 1—3 (voll. 51—53) antidonatiſtiſche Schriften ed. M. Petſchenig 1908—10; VIII 2 (vol. 42), De perfectione justitiae hominis, de gestis Pelagii etc. ed. F. Urba und J. Zycha 1902.

c) Die Separatausgaben der confessiones von Buder und der Bücher de civitate von Dombart ſind in neuen Stereotyp-Auflagen erſchienen, die Ausgabe von de catechizandis rudibus in Krügers Sammlung iſt in 2. Aufl. von G. Krüger mit Einleitung von P. Drews 1909 gedruckt. Eine Ausgabe des Enchiridion von O. Scheel iſt in Krügers Sammlung (II 4) 1910 hinzugekommen. Eine neue Ausgabe der confessiones lieferte für Teubner in Leipzig der Herausgeber der confessiones im CSEL, P. Knöll 1898.

d) Aug.s Bekenntniſſe gekürzt und verdeutſcht von E. Zurhellen-Pfleiderer, 2. Aufl. Göttingen 1907 (1. Aufl. 1902); Aug.s des Hl. Bekenntniſſe, Regensburg, 4. Aufl. 1906; Bekenntniſſe I—X ins Deutſche überſetzt v. G. v. Hertling 3. Aufl., Freiburg 1907.

e) G. Miſch, Geſchichte der Autobiographie, I das Altertum, Leipzig 1907; O. Bardenhewer, Patrologie 2. Aufl., Freiburg 1901; W. Windelband 4. Aufl. 1910; Die neueſten Dogmengeſchichten ſ. bei A. Dogmengeſchichte.

f) *α*) O. Rottmanner, Zur Sprachenkenntnis des hl. A. (ThQS 77, 1895 S. 269—276); L. Herntrich, A. u. Rouſſeau nach ihren Bekenntniſſen, Schleswig 1896; P. Chriſt, Die Konfeſſionen A.s u. Rouſſeaus, Zürich 1909; R. Schmid (der II 266, 20, wo irrig Schmidt ſteht, genannte), Zur Bekehrungsgeſchichte A.s (ZThK 7, 1897 S. 80—96); A. Hatzfeld, Saint Augustin, Paris 1897 (ein wertloſes Heiligenleben, das aber viele Auflagen erlebt hat, auch ins Deutſche überſetzt iſt von F. D. Kerer, Regensburg 1900); E. Wolfsgruber, Auguſtinus. Auf Grund des kirchengeſchichtlichen Nachlaſſes von Kardinal Rauſcher, Paderborn 1908; T. Hahn, Tyconius-Studien, Leipzig 1900; G. v. Hertling, Der Untergang der antiken Kultur. Auguſtin. Mainz 1902 (8. u. 9. Tauſend 1904); Mc Cabe, S. Augustine and his age, London 1902; A. B. Sharpe, Tichonius and S. Aug. (Dublin Review 1903 S. 64—72); H. Frankfurter, A. und die Synode v. Diospolis, Schulprogr., Berlin 1904; H. Becker, Auguſtin. Studien zu ſeiner geiſtigen Entwicklung, Leipzig 1908 (vgl. O. Scheel, ThLZ 1910, 267 ff.); W. Thimme, Auguſtins geiſtige Entwicklung in den erſten Jahren nach ſeiner „Bekehrung" 386—391. Berlin 1908 (vgl. Scheel a. a. O.); O. Scheel, Artikel Auguſtin (Die Religion uſw. I 1909 S. 793—803); W. Thimme, Grundlinien der geiſtigen Entwicklung A.s (ZKG 31, 1910 S. 172—213); W. J. S. Simpſon, S. Aug. and african church divisions, London 1910.

αα) (Biographiſches, Literaturgeſchichtliches, Textkritiſches uſw. zu einzelnen Werken und einzelnes zu den Werken überhaupt). T. Ohlmann, De S. Aug. dialogis Diss. phil., Straßburg 1897; A. Talma, De oudste tractaten van Aug. (Theolog. Studiën, Utrecht XV, 1897, 311—364); B. Haller, Aug. de catechizandis rudibus (Allg. Miſſ. Zeitſch. v. Warneck 24, 1897 S. 120 ff. u. 182 ff.); J. Ernſt, A. über die Entſcheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarkonzil (ZfTh 24, 1900 S. 282—325); C. Thiaucourt, Les „Académiques" de Ciceron et le „contra Academicos" de S. Aug., Paris 1903; B. B. Warfield, The confessions of S. Aug. (American Journal of theology 7, 1903, 500—514); O. Scheel, Bemerkungen zur Bewertung des Enchiridions A.s (ZKG 24, 1903 S. 401—416); G. Morin, Une prière inédite attribuée à S. Aug. (Revue Bénédictine 21, 1904 S. 124—132); G. v. Hertling, Auguſtinuszitate bei Thomas v. Aquino, München 1904; A. Harnack, Die Retraktationen A.s (SBA 1905 S. 1096—1131); H. J. Vogels, S. Aug.s Schrift De consensu evangelistarum unter vornehmlicher Berückſichtigung ihrer harmoniſtiſchen Anſchauungen, Freiburg 1908; B. Dombart, Zur Textgeſchichte der civ. dei A.s ſeit dem Entſtehen der erſten Drucke, Leipzig 1908; F. Burkitt, S. Aug.s Bible and the Itala (Journal of theolog. studies 91, 1910 S. 258—268 und 447—458); G. Morin, Un traité inédit attribué à S. Aug. (Revue Bénédictine 28, 1911); H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeſchichte. Ein Kommentar zu A.s de civitate dei. Mit einem Exkurs: fruitio dei, ein Beitrag zur Geſch. der Theologie u. der Myſtik, Leipzig 1911.

β) Th. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. A., Paderborn 1892; A. Niemann, A.s Geſchichtsphiloſophie, Diss. phil., Greifswald 1895; H. Schöler, A.s Verhältnis zu Plato in genetiſcher Entwicklung. Diss. phil. Jena 1897; W. Schwenkenbecher, A.s Wort fides praecedit intellectum erörtert aus deſſen Schriften, Sprottau, Schulprogr. 1899; Biehler, A.s Kampf wider den Neuplatonismus mit Bezug auf die gegenw. ſpirit.-theoſoph. Richtung (NkZ 10, 1899 S. 467—503); R. Eucken, La conception de la vie chez S. Aug.

(Annales de philos. chrétienne I 609 ff., II 31 ff. u. 137 ff.); H. Leder, Unterſuchungen über A.s Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepſis, zu Plotin und zu Descartes, Marburg 1901; O. Scheel, Die Anſchauungen A.s über Chriſti Perſon u. Wert. Tübingen 1901; F. Gottſchick, A.s Anſchauung von den Erlöſerwirkungen Chriſti (ZThK 11, 1901, S. 97—213 u. S. 268); F. Kattenbuſch, Anzeige von Scheel u. Gottſchick ThLZ 1903 Sp. 199—205; E. Herzog, Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des hl. A., Bern 1902; J. Turmel, Le dogme du péché originel après S. Aug. dans l'église latine (Revue d'histoire et de litterature relig. 7, 1902, S. 128 ff., 209 ff. uſw.); E. Portalié, Le rôle doctrinal de S. Aug. (Bulletin de litterature eccles. 1903 S. 33—57); A. Schmidthenner, Die Bedeutung des Aug. für die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes (Proteſt. Monatshefte 7, 1903 S. 209—219); O. Scheel, Zu A.s Anſchauung von der Erlöſung durch Chriſtus (ThStK 1904 S. 401—433 u. 491—554); F. X. Eggersdorfer, Der hl. A. als Pädagoge, Freiburg 1907; Ph. Friedrich, Die Mariologie des hl. A., Köln 1907; O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei A. Gütersloh 1907 (vgl. O. Scheel, ThLZ 1907 Sp. 637—642); K. Kolb, Menſchliche Freiheit und göttliches Vorherwiſſen nach A., Freiburg 1908; A. Wittmann, Beiträge zur Aeſthetik A.s, Diss. phil., Jena 1909; B. Seidel, Die Lehre des hl. A. vom Staate, Breslau 1909; J. Mausbach, Die Ethik des hl. A., Freiberg 1909. E. Logos, Augustine et le dogme (Revue de théologie et de philos. 1909 S. 525—561 u. 1910 S. 208 bis 236); H. Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanſchauung des hl. A., Paderborn 1910; O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. A., Freiberg 1910; E. Dorſch, A. und Hieronymus über die Wahrheit der bibl. Geſchichte (ZkTh 1911 S. 421—448 u. 601—664); Th. Allin, The Augustinian revolution in theology ed. J. J. Lias, London 1911.

Die neuen Arbeiten über A.s Entwicklung (Schmid, Becker, Thimme, vgl. auch Ohlmann) beſtätigen im weſentlichen die II 259 ff. gegebene, von A.s Konfeſſionen vielfach abbiegende Darſtellung. Zu Gottſchicks Einwendungen gegen Scheel und mich hinſichtlich der Stärke des neuplatoniſchen Einfluſſes bei A. habe ich in meiner Dogmengeſch. 4. Aufl. S. 393 ff. Stellung genommen. **Loofs.**

Aurifaber, Andreas. — S. 287, 22 l. 1528 ſt. 1527. Auf ihn und ſeine ohne väterliche Einwilligung erfolgte Verlobung bezieht ſich Luthers Brief vom 19. April 1535 (de Wette IV 659, Enders X 145). Für ſeinen Eintritt in den Dienſt des Herzogs Albrecht und ſein Studium in Italien vgl. Vogt, Bugenhagens Briefw. 274, 283. Ungünſtiges über ſeinen Lebenswandel im „Pasquillus aus Preuſſen" 1552 Bl. Aiij. **Kawerau.**

Aurifaber, Johannes, Bratislaviensis. — Zu den Quellen iſt nachzutragen: ZKG XII 201 ff.; Flemming, Briefw. Melanchthons S. 47; Caſp. Bruſchius, Sylvarum liber. 1543 (vgl. Horowitz, C. Bruſchius S. 74). Ferner: Haußleiter, Aus der Schule Melanchthons S. 33—37. Zu ſeiner Tätigkeit in Mecklenburg H. Schnell in Jb. d. Vereins f. mecklenb. Geſch. 64 (1899) S. 6 ff. Sein Bedenken auf Ebers Abendmahlsbekenntn. von 1561 in Strobel, Beitr. z. Litt. I 500 ff. **Kawerau.**

Aurifaber, Johannes, Vinariensis. — Zu ſeinem Briefwechſel iſt noch nachzutragen: Wegener, Aarsberetninger fra det kongelige Geheimearchiv I 257—295; Mansf. Bl. 11 (1897) 146 ff.; Sillem, Briefſ. Weſtphals S. 686 ff.; Wolf, Zur Geſch. d. deutſchen Proteſtantismus S. 368 ff.

Schon 1537 wird er im Auftrag des Kurfürſten mit der Sammlung der Schriften Luthers beſchäftigt, vgl. Mentz, Joh. Friedrich III 268. Über die Verhandlungen wegen ſeiner Berufung nach Lübeck Aktenſtück im Staatsarch. Lübeck. Über Aurifaber in Erfurt: Bärwinkel, Gerſtenbergſches Progr. Erfurt 1893 S. 12 ff. Über die Flüchtigkeit, mit der er Handſchriften für ſeine Sammlungen abſchrieb, vgl. ZfWL 1885, 470 ff. Über 3 Codices ſeiner Abſchriften, die er nach Königsberg an Herzog Albrecht verkaufte, ſ. Tſchackert in ThStK 1897, S. 581. Nach ſeinem Tode bemühte ſich Paul Luther, ſeinen handſchriftl. Nachlaß für den Kurfürſten von Sachſen zu erwerben, ebenſo G. Coeleſtin, der 700 fl. bot; aber die Witwe forderte 1000 fl., vgl. Dresdn. Bibl. R 96 S. 245. **Kawerau.**

Ausgrabungen und Funde in Paläſtina und in der jüdiſchen Diaſpora in Ägypten.

Zur Literatur im allgemeinen. Sellin, E., Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für d. Erkenntnis der Entwicklung der Religion Iſraels, Leipzig 1905. Jeremias, A., Das Alte Teſtament im Lichte des Alten Orients², Leipzig 1906. Vincent, H., Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907. Benzinger, J., Hebräiſche Archäologie², Tübingen 1907.

Greßmann, H., Die Ausgrabungen in Palästina u. d. AT, Tübingen 1908. Derſ., Altoriental. Texte u. Bilder zum AT, i. Verbindung mit A. Ungnad u. H. Ranke herausgegeben, Tübingen 1909. Derſ., Palästinas Erdgeruch (!) in d. iſrael. Religion, Berlin 1909. Driver, Modern research as illustrating the Bible 1909. Kittel, R., Geſchichte d. Volkes Iſrael, II² Gotha 1909, I² 1912 S. 106 ff. Derſ., Die altteſtamentl. Wiſſenſchaft, Leipzig 1910. Benzinger, J., Bädekers Palästina u. Syrien⁷, Leipzig 1910. Karge, P., Die Reſultate der neueren Ausgrabungen u. Forſchungen in Palästina, Münſter i. W. 1910. Thierſch, H., Die neueren Ausgrabungen in Palästina. Archäolog. Anzeiger, Beibl. z. Jahrb. des archäol. Inſtituts 1907—09. Thomſen, P., Die Palästina-Literatur 1. Bd. Die Liter. d. Jahre 1895 bis 1904². 1911. 2. Bd. Die Literatur d. Jahre 1905—09. 1911. Löhr, M., Iſraels Kulturentwicklung, Straßburg 1911. — Spezialliteratur an d. geeigneten Stellen.

Unter den für die Weltgeſchichte wichtigen antiken Kulturländern, deren Wiedererſchließung wir der heutigen Altertumskunde verdanken, iſt Palästina erſt in der jüngſten Vergangenheit ernſtlicher in Angriff genommen worden.

Den Palästinareiſen, die Haſſelquiſt 1749—1752 (Iter Palaestinum 2 Bd, Stockholm 1757), Seetzen 1806 07 (Reiſen durch Syrien, Berlin 1854—59 in 4 Bdn) und Burckhardt 1810—12 (Travels in Syria and the Holyland, London 1822; deutſch 2 Bde, Weimar 1823/24) unternahmen, folgten 1838—52 die Forſchungen E. Robinſons (Biblical researches in Palestine 3 Bde 1841. 1867³; deutſch Halle 1841/42. Later biblical researches, London 1856, deutſch 1857. Phyſiſche Geographie d. heil. Landes 1865. Neue Unterſuch. üb. d. Topograph. Jeruſal. (1847) und T. Toblers 1835—1865 (beſ. Topograph. v. Jeruſ. 2 Bde, Berlin 1853/54). Die Leiſtungen dieſer Männer ſind verarbeitet von K. Ritter (Erdkunde ²1840) und von K. von Raumer (Palästina ⁴1860). Vgl. ferner The Survey of Western Palestine, 7 Bde 1884 und The Survey of Eastern Palestine 1889, die Unterlage für alle moderne Palästinaforſchung. Auf Grund dieſer neueren Pionierarbeiten iſt durch wiederholte ſtrenge Sichtung und Bearbeitung der alten ſchriftlichen Nachrichten, durch Vermeſſungen und namentlich durch Grabungen unſer Wiſſen von Palästina bedeutend im großen und im kleinen vermehrt worden. Die einſtmalige, ihrer Zeit voraneilende Forderung J. Spencers † 1693 (vgl. PRE³ Bd XVIII, 607—609), die iſraelitiſch-jüdiſche Religion und ihre Einrichtungen im Zuſammenhang mit dem geſamten Orient zu betrachten, beginnt durch die neueren Ausgrabungen in Palästina im Verein mit den übrigen bibliſchen Diſziplinen in Erfüllung zu gehen. Von dieſen modernen Ausgrabungen und Funden in Palästina ſoll hier noch etwas eingehender geredet werden.

Im Dienſt der heutigen archäologiſchen Erforſchung Palästinas ſtehen der 1865 begründete English Palestine Exploration Fund, der ſeit 1869 die Quarterly Statements erſcheinen läßt; der 1877 gegründete Deutſche Palästina-Verein, der ſeit 1878 eine eigene Zeitſchrift (ZDPV) und ſeit 1895 Mitteilungen und Nachrichten (MNDPV) herausgibt; die Deutſche Orient-Geſellſchaft; ſeit 1882 der Ruſſiſche Palästina-Verein; ſeit 1890 die École pratique d'Études bibliques der Dominikaner, deren literariſches Organ ſeit 1892 die Revue biblique iſt; ſeit 1901 die American School for Oriental study and Research; und endlich das im Anſchluß an die deutſche Kaiſerreiſe 1898 zu Oſtern 1903 eröffnete Deutſche Evangeliſche Inſtitut für Altertumswiſſenſch. d. heil. Landes, das ſeit 1905 das Palästinajahrbuch veröffentlicht.

Es folge zunächſt eine kurze Überſicht über die wichtigſten bisherigen Ausgrabungsſtätten in I. Palästina. 1. Jeruſalem. Über die durch die Arbeiten von Wilſon, Warren, Guthe, Bliß und Schick gewonnene Klärung über die Topographie des alten Jeruſalem, insbeſondere über den Lauf der verſchiedenen Mauern vgl. Guthes Artikel „Jeruſalem" in PRE³ VIII 666 ff.; ferner P. Thomſen in MNDPV 1908, S. 54—69, 81—86; G. A. Smith, Jeruſalem, London 1907 08. Benzinger, Hebr. Archäologie² S. 29 ff.; Bädeker, Palästina⁷ S. 22 ff. Über Geſtalt und Geſchichte des heiligen Felſens im Jeruſalemer Felſendom vgl. R. Kittel, Studien zur hebr. Archäologie, Leipzig 1907, S. 1 ff. R. Hartmann, Der Felſendom in Jeruſalem, Straßburg 1909. G. Dalman, Neue Petra-Forſchungen u. der heilige Felſen in Jeruſalem, Leipzig 1912. Ob und welche poſitive Reſultate bei den geheimnisvollen Nachgrabungen einiger Engländer im April 1911 am jetzigen Haram (Tempelplatz) in Jeruſalem erzielt worden ſind (vgl. dazu Hölſcher u. Guthe in MNDPV 1901, S. 44—48 u. Dalman, ebenda S. 56—61; Derſelbe, MNDPV 1912, S. 14—16), bleibt noch abzuwarten. Neuerdings ſollen Sellin Konzeſſionen zu Grabungen in Jeruſalem gemacht worden ſein.

2. Die Schephelahügel. a) Lachiſ (?) Joſ 15, 39. Seit 1890 ſetzte hier der PEF mit Grabungen erfolgreich ein. 1890—1892 deckten Petrie und Bliß einen Teil des tell el-Haſi (Bädeker ⁷ S. 110) auf, wodurch ſich das Vorhandenſein von zirka 8 übereinander

liegenden Kulturschichten ergab, die 8 oder mehr Städten (aus der Zeit von 1700 bis 300 v. Chr.) entsprechen. Vgl. Petrie, Tell el Hesy, London 1891. Bliß, A mound of many cities or Tell el Hesy excavated London 1894 ²1898 u. dazu Thomsen in MDPV 1908, S. 1—11. Von vielen Forschern wird Tell el Hasy für identisch gehalten mit dem biblischen Lakisch (לָכִישׁ), jener alten kanaanitischen Königsstadt, die von Josua, Jos 10, 3 ff., eingenommen wurde, in der israelitischen Zeit eine wichtige Festung gegen Ägypten bildete, 2. Kg 18, 14 ff., von Sanherib belagert, 2. Kg 19, 8, und erobert und von Nebukadnezar den Juden weggenommen wurde, Jer 34, 7. Guthe (Kurzes Bibelwörterb. 1903, S. 382) erhebt Bedenken gegen die Identifizierung von Tell el-Chasi mit Lakisch. Zu dem bei den Ausgrabungen in Tell el-Chasi gefundenen Keilschriftbrief vgl. Ungnad bei Greßmann, Altor. Texte S. 127 f. b) Von 1898—1900 haben Bliß und Macalister im Auftrag des PEF die 4 in der philistäischen Schephela gelegenen Ruinenstätten Tell eṣ-Ṣâfije, Tell Zakarjâ, Tell ed-Dschudeide und Tell Sandahanna ausgegraben (vgl. Bliß u. Macalister, Excavations in Palestine during the years 1898—1900, London 1902, und dazu Thiersch, Archäolog. Anzeiger 1908, 343—414 u. Thomsen, MDPV 1909, 22—27, 33—44). Von den 4 Orten wird T. eṣ-Ṣâfije von vielen Forschern mit Gat, bekannt als eine der 5 Hauptstädte der Philister, gleichgesetzt (Bedenken bei Guthe, Kurzes Bibelwörterb. S. 195). Tell Zakarjâ soll = Aseka (?) sein, Jos 10, 10 f. Sicher ist nur, daß Tell Sandahanna (so genannt von seiner Kirche St. Anna, Greßmann S. 9) = Mareša ist MDPV 1902, S. 40 ff. Für die chronologische Bestimmung der verschiedenen Bauschichten dienten namentlich, in Ermangelung von datierten Inschriften, die zahlreichen gefundenen Tonwaren. Danach unterscheiden die Engländer 4 Hauptperioden, 1. eine früh-vorisraelitische Periode, 2. eine spät-vorisraelitische, 3. eine israelitisch-jüdische u. 4. eine seleuzidische (J. P. Peters u. H. Thiersch, Pointed tombs in the Necropolis of Marissa, London 1905.)

3. Geser. In den Jahren 1902—04 und 1907—09 legte Macalister, wiederum im Auftrag des PEF, die auf dem Hügel bei dem Dorf Abu Schusche (Bädeker ⁷ S. 13) gelegene Ruinenstätte von Tell Dschezer, d. i. Geser, die alte kanaanitische Königsstadt, die Salomo von dem Schwiegervater am Nil, 1. Kg 9, 15 ff., zur Mitgift erhielt, bloß. Vgl. dazu die Berichte von Macalister in den Statements des PEF 1902—09, Macalister, Streiflichter zur bibl. Geschichte aus Geser 1907 (deutsch v. Hashagen) u. H. Thiersch, Archäolog. Anz. 1909, 347—406. Es ergaben sich 5 Hauptepochen für die Geschichte Gesers. Die erste Schicht geht tief ins 3. Jahrtausend v. Chr., die letzte ist hellenistisch. Besonders wichtig ist das aufgedeckte alte Heiligtum mit den Maßseben, der Fund von geopferten kleinen Kindern in Tonkrügen und der aus dem 6. Jahrh. v. Chr. stammende palästinensische Bauernkalender. Vgl. zu letzterem Dalman, PEF 1909, 118 f. Vincent, RB 1909, 243—269 und Marti, ZatW 1909, 211—229.

4. Taanach. Durch österreichische Geldmittel unterstützt und von Schumacher beraten veranstaltete Sellin 1902—04 erfolgreiche Ausgrabungen in der altberühmten Jesreelebene auf dem Tell Ta'annek, an der Stätte des biblischen Ta'anach, Jos 12, 21. Ri 5, 19, vgl. dazu E. Sellin, Tell Ta'annek, Wien 1904 u. Derſ., Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek, Wien 1905. Thiersch, Archäol. Anz. 1907, S. 311 ff. Sellin will 4 Schichten annehmen. Die älteste beginne mit ca. 2500 v. Chr., während Thiersch sie etwa 7—800 Jahrhunderte später legt. Unter den Funden erregten u. a. besonders die Aufmerksamkeit einige Keilschrifttafeln, denen von Amarna entsprechend (vgl. dazu Ungnad in Greßmann, Altor. Texte S. 128) u. ferner ein von Sellin für einen Räucheraltar, von andern für ein Kohlenbecken gehaltenes Gestell.

5. Megiddo. Bei den vom DPV unter Leitung Schumachers 1903—05 auf dem benachbarten Tell el-Mutesellim an der Stelle des biblischen Megiddo 1. Kg 4, 12; 9, 5. Ri 5. 2. Kg 23, 29 ins Werk gesetzten Ausgrabungen ergab sich das hohe bis ins 3. vorchristliche Jahrtausend hinaufragende Alter des schon früh stark befestigten wichtigen Ortes. Vgl. dazu Tell el-mutesellim. Fundbericht erstattet von G. Schumacher, hrsg. v. geschäftsführenden Ausschuß unter d. verantwortl. Redaktion von K. Steuernagel, Leipzig 1908. Thiersch, Archäolog. Anzeiger 1907, S. 257 ff. Über das schöne bei Megiddo gefundene älteste Siegel mit hebräischer Inschrift („Dem Šm' Diener des Jerobeam [I. od. II.]") vgl. Kautzsch, MDPV 1904, 1—14.

6. Jericho. Die Ausgrabungen, die hier Sellin 1908 09 (vgl. MDPV 1907, S. 65—71 u. MDOG 1908 (Dez.) 1909 (Dez.) veranstaltete, haben Interesse für die Kenntnis der Geschichte des Haus- und Städtebaues. Ausführliches hierüber in den Veröff. DOG. 1913. Unter den Baulichkeiten will S. u. a. den Palast des Hiel 1. Kg 16, 34 entdeckt haben.

7. Samaria. Bei den von Reisner im Auftrag der Harvard Universität in Cambridge

(Mass.) in den Ruinen von Sebastije (d. i. Samaria, Bädeker, Pal. 7 S. 208) veranstalteten Grabungen wurden 1909/10 vier Bauperioden festgestellt. Die älteste ist vermutlich die Zeit Omris ca. 875 v. Chr. (Vgl. Havard Theol. Review, Jan. 1911, Kittel, ThLZ 1911, Nr. 3/4). Daß der dieser Schicht zugewiesene Palast wirklich aus jener Zeit stammt, scheint aus der Tatsache zu folgen, daß eine in jenem Gebäude gefundene Alabastervase den Namen des Pharao Osorkon II., des Zeitgenossen Ahabs von Israel, trägt. Die größte Überraschung boten aber die in gleicher Fläche wie jene Vase gefundenen ca. 75 Scherben (Ostraka) mit althebräischer, d. i. altkanaanitischer, mit Tinte und Rohrfeder geschriebener Schrift. Die Scherben scheinen Beigaben zu Öl- und Weinkrügen, die in dem Keller des Königspalastes lagerten: also eine Art Kellerbuch. Abgesehen für die Geschichte der semitischen Schrift sind die Scherbenfunde auch für die Religionsgeschichte wichtig, weil althebräische Namen wie Meriba'al u. dgl. enthaltend.

8. Petra. Strenggenommen gehören die Funde von Petra der nabatäischen Hauptstadt des peträischen Arabiens nicht unmittelbar hierher. Da aber die ältesten Anlagen von Kultusstätten in Petra bis in die Zeiten des den Israeliten so nahe verwandten alten Edomitervolkes zurückreichen, ja manche Anlagen noch älter sein dürften, sind für den Palästinaarchäologen die profanen und kultischen Stätten von Petra eine willkommene Bestätigung und Bereicherung der eigentlichen palästinensischen Ausgrabungen. Zur Literatur vgl. Brünnow u. v. Domaszewski, Die Provincia Arabia, 3 Bde, Straßburg 1904—1909. A. Musil, Arabia Petraea, 3 Bde, Wien 1907–1908. G. Dalman, Petra u. seine Felsheiligtümer, Leipzig 1908. Ders., Neue Petra-Forschungen, Leipzig 1912.

9. Madeba. In der wichtigen, einst von Ruben besiedelten, später moabitischen Stadt Medeba im Ostjordanland, jetzt Madeba, sind i. J. 1896 auf dem Fußboden der griechischen Kirche, erbaut auf den Fundamenten einer alten Basilika des 5. oder 6. Jahrh., die Reste einer großen Mosaikkarte gefunden worden, von der ein Bruchteil, Palästina behandelnd, erhalten ist. Der Fund ist besonders wichtig für Jerusalem, weil das älteste bekannte Stadtbild von Jerusalem darbietend. Vgl. Palmer u. Guthe, Die Mosaikkarte von Madeba, Leipzig 1906.

II. Über Elephantine in Ägypten s. d. A. im Ergänzungsband.

A) Die Annahme verschiedener Kultur- und Bauschichten. — Schon in der Übersicht über die Literatur ist wiederholt von den verschiedenen, bei den Ausgrabungen in Palästina zutage getretenen Schichten die Rede gewesen. Wie bei dem wiederentdeckten Troja mehrere Städte übereinander gebaut sich zeigten, so auch ähnlich bei den aufgegrabenen Tells Palästinas. Zum Teil sind die klassischen Resultate Vorbild für die Bestimmung der palästinensischen Kultur- und Bauperioden und auch einzelner Fundgegenstände gewesen. Mag auch die örtliche und zeitliche Begrenzung einer Schicht mitunter noch zweifelhaft bleiben, so lassen sich doch schon mit einiger Sicherheit 1. eine Urperiode unterscheiden, deren Anfänge naturgemäß noch im Dunkeln wurzeln, 2. eine 2. Hauptperiode, mit dem erneuten Eindringen von Semiten in Palästina, ca. 2500 anhebend, und etwa bis zu der sogenannten Amarnazeit reichend; 3. eine 3. Hauptperiode, d. i. eben die Amarnaperiode, so benannt nach dem im J. 1887 erfolgten Fund von rund 360 babylonischen Tontafeln in Amarna in Ägypten (ca. 300 Kilometer südlich von Kairo) aus der Zeit der Amenophes III. u. IV., etwa die Zeit von 1600—1250 umfassend, das sind die letzten wichtigen Jahrhunderte vor dem Einrücken der historischen Israeliten in Kanaan. Die folgenden Perioden richten sich nach den Einschnitten der israelitischen und jüdischen Geschichte. Es läßt sich also reden 4. von einer frühisraelitischen Periode etwa bis zum Untergang Samarias, 722 v. Chr. 5. einer spätisraelitischen oder jüdischen bis zu Alexander d. Großen, ca. 300, mit dem griechischer Geist nach dem Osten dringt. 6. die griechisch-römische Periode bis 632 n. Chr. 7. die arabische Periode. 8. die türkische seit 1517. Innerhalb der hier angenommenen Hauptperioden lassen sich natürlich wieder Unterschichten herausheben, die bei einzelnen Forschern die Bedeutung von Hauptschichten besitzen.

B) Zur Würdigung der Ausgrabungen und Funde vom kultur- und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt insbesondere für das AT. — Suchen wir mittelst der Ausgrabungen und Funde uns ein Bild von der Kultur und Religion Palästinas zu beschaffen, so läßt sich die älteste Urperiode kurzweg als die troglodytische Zeit bezeichnen. Die einfachsten und nötigsten Werkzeuge sind aus Stein und Holz, zuweilen auch aus Knochen hergestellt. Die Rasse jener Urmenschen ist schwer bestimmbar. Nach der Analogie der späteren geschichtlichen Verhältnisse zu schließen, dürfte es erlaubt sein, sich Palästina als ein schon in der jüngeren Urzeit im Norden und Westen von arisch-indogermanischen Völkern und im Osten und Süden von semitischen Völkern umschwärmtes Land vorzu-

stellen. Indessen scheinen die Ausgrabungen einem älteren Vorhandensein arisch indogermanischer Völker das Wort zu reden. Semiten treten etwa erst ca. 3500, d. h. gegen Ende der jüngeren Urzeit auf. Für die späteren Schichten der Urperiode, die sogenannte neolithische Periode, kommen für die Annahme einer nichtsemitischen, nämlich arischen Bevölkerung in Palästina die Höhlenfunde von Geser in Betracht. Nach der Sitte, die Toten in Höhlen zu verbrennen, wäre zu urteilen, daß arische Völker einst in Palästina saßen. Denn gerade bei diesen, nicht bei den Semiten, ist der Brauch, die Toten zu verbrennen, auch sonst bezeugt. Neuerdings wird der biblische Name der Choriter (bei den Ägyptern Charu, bei den Ausgrabungen von Boghaz-Köi von Winckler als Charri nachgewiesen), d. h. der Name der Vorgänger der Edomiter auf dem Gebirge Seir geradezu als „Arier" gedeutet (Winckler, OLZ 1910 Sp. 289ff.; Kittel, Gesch. d. Volkes Israel I³ 37). Auch die der jüngeren Steinzeit angehörenden megalithischen Denkmäler im Ost- und spärlicher im Westjordanlande (z. B. im Karmelgebiet), d. h. die Dolmen oder höhlenartigen Steinstuben als Behausungen der Toten, die Menhirs oder die monolithischen Steinblöcke, die Vorgänger der Masseben, die Kromleche (oder Gilgal) d. h. die als Grabstätten und Heiligtümer dienenden Steinkreise, ferner die zyklopischen Mauerwerke und Straßen (vielleicht, wenn nicht der Name aus späteren Perioden erklärbar ist, Nu 20, 17. 21, 22 als דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ bezeichnet) scheinen die gewaltigen Denkmäler arischer Wanderer und Ansiedler zu sein. Denn jene megalithischen Denkmäler Palästinas finden sich ebenso in Südindien, in den Küstengebieten um das Mittelmeer herum bis an die Nord- und Ostsee, in Frankreich, Großbritannien und Skandinavien und sind da überall, soweit wir bis jetzt urteilen können, von wandernden und ansässigen arischen Völkern herrührend. Endlich spolten eine Reihe bekannter palästinensischer Namen wie Damaskus, Gilboa, Jabbok, Jarden, Jebus, Jerusalem, Lakisch, Megiddo, Ziklag usw. mehr oder minder einer Ableitung aus dem Semitischen. Nach den ägyptischen Nachrichten und bildlichen Darstellungen sind seit Ende des 4. Jahrtausends Semiten in Palästina, namentlich im Süden, vorhanden. Von hier aus dringen sie nach dem Norden vor. Es besteht erst ein Nebeneinander von semitischen und nichtsemitischen, wahrscheinlich arischen, Völkern. Nachher entsteht eine Mischung von arischer und semitischer Bevölkerung und Kultur und Religion. Das wiederholte Nachdringen von Semiten gibt diesen allmählich ein Übergewicht. Bis ca. 2500 ist Palästina ein vorzugsweise semitisches Land geworden. Jene älteste, sich schon über ein Jahrtausend erstreckende Einwanderung von Semiten in Palästina steht im engsten Zusammenhang mit dem Vordringen der ältesten semitischen Schicht im Zweistromlande, d. h. der akkadischen oder spezifisch babylonischen. Der Patesi (d.h. menschliche Stellvertreter des Stadt- oder Volksgottes) von Gischchu Namens Lugalsaggisi, unterwirft ca. 2600 nach der Eroberung von Lagasch in Babylonien, Syrien und die Mittelmeerküste. Wiederholt haben auch die Pharaonen Eingriffe in die Verhältnisse von Südpalästina und am Libanon unternommen und ihre Herrschaftsansprüche auf diese Gebiete bekundet.

Spuren der älteren Steinzeit sind in den untersten Grabungsschichten besonders von Geser und Megiddo zu finden. In der jüngeren Steinzeit macht sich allmählich eine veränderte Lebensweise bemerkbar. Die natürliche Höhle wird vielfach erweitert. Schon wagt man sich auch auf die Oberfläche, legt einfachste Stroh- und Lehmhütten an, die man durch Wälle gegen Unbilden des Wetters und Angriffe des Feindes zu schützen sucht. Man beschäftigt sich mit der Jagd. Doch gibt man sich auch bereits dem Ackerbau und der Zucht der Haustiere hin, die gleichzeitig zur Nahrung dienen. Die Erfindung des Feuers, an dem man das Fleisch brät, ist längst gemacht. Aus Ton versteht man allerlei Gefäße wie Krüge, Schalen und auch Lampen zu bilden, wobei bereits ein gewisser Schönheitssinn sich regt. Die seit der Mitte des 4. Jahrtausends von den ägyptischen Denkmälern in Palästina bezeugten Semiten haben besonders die Küstengebiete inne. Hier werden sie früh, durch Anregung der Ägypter vielleicht, mit der Schiffahrt vertraut. Sie sind bewaffnet mit der Keule für den Nah- und dem Bogen und Speer für den Fernkampf. Sie treiben Ackerbau, kennen aber auch die Kultur des Weinstocks und des Feigenbaums. In der Behandlung der Toten hat sich bei den nichtsemitischen wie bei den semitischen Bewohnern statt der früheren Leichenverbrennung die Sitte der Bestattung in Steinstuben eingebürgert. Dabei ist wohl der Glaube an seelische Fortdauer der Toten maßgebend. Die Geister und Götter, an die man glaubt, scheinen vor allem als Erd- und Wassergeister gedacht worden zu sein. Ihre Behausungen sind Höhlen, Seen, Sümpfe, denk- und merkwürdige Steine, Steinstuben, in denen man die Insassen durch Opfer festhält. Wasser, Öl, Wein und Blut werden in napfartige Vertiefungen des Felsens gegossen oder daran gestrichen zur Belebung und zu Ehren der dort hausenden oder unterirdischen Geister.

II. Seit ca. 2500 wird Palästina in verschiedenen Stadien das Kreuzungsgebiet babylonischer und ägyptischer Kultur und Religion. Im allgemeinen dominiert im Norden Palästinas Babylonien, im Süden Ägypten. Dem Vorwiegen je einer Kulturmacht im Norden und im Süden entspricht der Gegensatz einer nordpalästinensischen oder amoritischen Volksschicht und einer südpalästinensischen oder spezifisch-kanaanitischen: das Vorspiel des späteren Gegensatzes zwischen Israel und Juda. Die Lebensweise der Bewohner ändert sich. Neue und größere Dorf- und Stadtanlagen entstehen; die Festungsbauten vervollkommnen sich. In den Städten scheinen schon jetzt einzelne Dynastien emporzukommen. Die Entwicklung geht an der Küste schneller als im Hinterland. Beduinen vermitteln den Verkehr mit dem Ausland. In den Städten erblüht Handwerk und Kleinkunst. Die Bronze beginnt den Feuerstein zu verdrängen. Zeugen der Entwicklung sind u. a. die zweiten Schichten in Geser und Megiddo. Für die Wasserversorgung werden Zisternen angelegt. Es bleibt fraglich, ob die imposante Tunnelanlage in Geser der Verproviantierung mit Wasser oder andern Zwecken diente. Ein charakteristisches Beispiel für die babylonisch-ägyptische Mischkultur Palästinas ist der etwa dem Jahr 2000 angehörende, mit babylonischen und ägyptischen Zeichen und Bildern geschmückte Siegelzylinder des Atanachili von Taanak (Sellin, Taan. S. 105. Kittel, Gesch. d. Volkes Israel I², S. 144). In der Totenbestattung macht sich die Beigabe von Gefäßen für Speise und Trank bemerkbar. Die Ausgrabungen z. B. in Geser haben gelehrt, daß man die grausame Sitte des menschlichen Bauopfers kannte, die nach 1. Kg 16, 34 auch die Israeliten ausübten. Gewisse Leichenbefunde in Geser lassen sogar auf Kannibalismus schließen. Man trinkt aus menschlichen Schädelschalen. Umstritten ist, ob ein mit Stufen versehener Steinblock in Taanak (Sellin S. 103) wirklich als Steinaltar zu deuten ist. Das Siegel des Atanachili bekundet Kult des babylonischen Unterweltgottes Nergal in Palästina ca. 2000. Die Zeit ist trotz so mannigfacher Fortschritte doch noch so roh, daß sie im allgemeinen keine Götterbilder besitzt. Kurz vor ca. 2000 macht die babylonische Kultur infolge der Ausdehnung der babylonischen Macht nach dem Westen einen Vorstoß auch nach Palästina. Das berühmte Gesetzbuch Hammurapis wird damals auch Syrien und Palästina beherrscht haben. Mit der 12. Dynastie beginnt für Ägypten eine Glanzzeit: es ist die ca. 2000 v. Chr. anhebende Zeit des mittleren Reiches, die mit der Vertreibung der Hykšos aus Ägypten abschließt. Kein Wunder, wenn in dieser Zeit der ägyptische Einfluß auch in Palästina sich stärker geltend macht, das seit Sesostris III. geradezu ägyptischer Besitz geworden ist. Kunde von diesem erneuten Eindringen ägyptischer Kultur geben vor allem die zahlreichen Skarabäenfunde in Geser, die sich vielleicht durch die Annahme einer ägyptischen Enklave in Geser erklären. Auf eine Zeit des Nachlassens der ägyptischen Macht in Palästina folgt dann eine neue Hereinziehung Palästinas in die ägyptische Sphäre in der Zeit der Herrschaft der Hykšos in Ägypten. Zwischen Ägyptern und Babyloniern besteht in dieser Zeit der regste Verkehr und Austausch in Politik und Handel. Einer der einflußreichsten Männer an den jetzt immer häufiger werdenden Burgen der einzelnen Stadttyrannen ist der Schreiber. Die Schrift, die er schreibt, ist aber keine einheimische, auch nicht die ägyptische, sondern die babylonische, d. h. die Keilschrift, wie das Siegel des Atanachili beweist. Daraus ergibt sich der höhere geistige Einfluß Babyloniens gegenüber dem ägyptischen. Mit der babylonischen Schrift sind auch babylonische literarische Stoffe, Mythen, Sagen u. dgl. in Palästina eingewandert und verbreitet. Für die Festungsbauten jener Zeit ist vielleicht die Akropolis auf dem Osthügel von Lachis (Vincent, Canaan S. 26/27) ein Beispiel. Hier wie auch in Taanak und Megiddo hat das erneute Vordringen der Ägypter und der nie ruhende Angriff von Beduinen auf das Kulturland stärkere Befestigungen nötig gemacht. Die Mauern sind mit Türmen versehen als Schutz für die Verteidiger und mit mächtigen Toren. Die Häuser und Räumlichkeiten darin zum Wohnen sind auffallend klein; sie werden von den Besitzern eben nur als Schlafräume und zum Schutz gegen schlechtes Wetter aufgesucht. Auf dem Gebiet der Keramik zeigt sich, daß man längst über die rohen Anfänge hinaus ist. Besonders instruktiv sind die reichen Funde in Megiddo. Ton, Alabaster, Schiefer werden benutzt, die Siegelstecherkunst erfreut sich bereits einer beachtenswerten Blüte. In der Kleinkunst überwiegt das Ägyptische sowohl im Süden als auch im Norden, z. B. in Megiddo. Das früher in Aufnahme gekommene Kindesopfer wird gelegentlich bereits durch Lämpchen ersetzt. Von den babylonischen Göttern ist bis jetzt Nergal sicher nachweisbar. Ist ein Name wie der Nebo alt, so käme noch Nabu hinzu. Wahrscheinlich werden damals auch schon die eigentlichen kanaanitischen Gottheiten Baal und sein weibliches Pendant die Baala bekannt gewesen sein, obwohl sie durch die Ausgrabungen noch nicht für diese Zeit nachweisbar sind. Eigentliche Gottesbilder fehlen noch immer.

III. Mit der Zurückflutung der aus Ägypten um 1600 vertriebenen Hyksos nach dem Osten überträgt sich viel ägyptisches Wesen nach Kanaan. Das Land wird auch politisch geradezu zu einer ägyptischen Provinz, die aber nach wie vor auch dem babylonischen Geistesstrom sich nicht verschließen kann. Es beginnt die sogenannte Amarnaperiode, die dem Eintritt der historischen Israeliten in Kanaan unmittelbar vorhergeht. Die Bevölkerung scheidet sich in Städter und Bauern, zwischen denen die Beduinen sich hin und her schieben. In der Zeit der Amarnabriefe wurden die Beduinen als Chabiri im Süden und als Sagas im Norden geradezu zu einer Plage und Gefahr für das Land. In der ganzen Lebenshaltung macht sich eine gewisse Behäbigkeit jetzt bemerkbar. Der in Geser aufgedeckte große Getreidespeicher beweist, daß ein gewisser Großbetrieb im Handel eingetreten ist. Die Ausgrabungen bekunden auch, daß unter den Handfertigkeiten besonders das Spinnen und Weben viel ausgeübt wurde. Das Land ist zerrissen in eine Reihe von Kleinherrschaften, deren Inhaber sich beständig in den Haaren liegen. Dadurch wird dem kräftigen Pharao Tutmosis III. (1500—1450) die Eroberung Syriens nur erleichtert. Das Anwachsen der Bevölkerung führt zu Erweiterungen der Stadtgebiete und neuen Befestigungen. Tutmosis III. scheint einzelne Burgen, z. B. in Taanak und Megiddo, zerstört zu haben. Die Ausgrabungen lehren, daß man zuweilen durch Anlegen von Feuer die Burgen vernichtete. Die Waffen: Messer, Speere, Pfeilspitzen werden immer mehr aus Bronze hergestellt. Besonders erwähnenswert ist das bei den Grabungen in Geser gefundene, ganz nach babylonischem Vorbilde hergestellte und gut erhaltene schöne bronzene Krummschwert (Vincent, Canaan S. 231). Durch die Amarnabriefe ist nicht bloß ein starker, das ganze Land durchschneidender Karawanenverkehr, sondern auch ein lebhafter überseeischer Handel bezeugt. Proben von letzterem liegen u. a. in den zahlreichen bei den Ausgrabungen gefundenen altkyprischen und mykenischen Scherben aller Art vor. Eine einheimische Töpferkunst entfaltet sich; Fremdes wird aber auch einfach übernommen oder nachgeahmt. Die Astartebilder häufen sich, zuerst freilich den altkyprischen steifen Typus verratend, z. B. in Lachis. Eine aus Geser stammende Astarte weist deutlich ägyptischen Einfluß auf: die Göttin trägt auf dem Kopf die ägyptische Krone, in der linken Hand (nicht in den Händen, so Greßmann) eine Lotosblume. Die Haarfrisur erinnert an die der ägyptischen Hathor (Greßmann a. a. O. II, S. 82). Proben des syrischen Astartetypus (die Hände sind an die Brüste gedrückt) bei Vincent, Canaan S. 162 ff. Die ägyptische Form der Astartebilder tritt nach den Funden von Sellin ganz in Taanak zurück, wofür der lokale und altkyprische Typus dominiert. Ganz anderer Art ist das von Sellin gefundene bronzene Astartegestell aus Taanak, das u. a. Vincent S. 168 abbildet. Nennenswert ist ein bronzenes Schlangenidol aus Geser. Eine merkwürdige Kunst tritt uns in Es-saki (=Gath?) in den aus dem Ende der Amarnazeit stammenden Keramiken entgegen, in denen Thiersch Proben einer Philistertechnik sehen will; es handelt sich dabei um Ausläufer der mykenischen Kunst. Eine nähere Beschreibung des Stiles u. a. bei Kittel a. a. O. S. 176. Wußten wir durch die Amarnabriefe, daß im 15. Jahrhundert die Höfe von Ägypten, Babylonien und der Kleinfürsten von Palästina in babylonischer Sprache und Schrift miteinander verkehrten, so erfahren wir durch die in Lachis und Taanak gefundenen Briefe, daß auch die einzelnen Burgenbesitzer Kanaans unter sich im brieflichen Verkehr die babylonische Schrift und Sprache anwenden. Vgl. zu diesen Briefen Ungnad bei Greßmann, Texte u. Bilder I 127 ff. Das ist für die ganze Bildung jener Zeit von prinzipieller Bedeutung: babylonisch bleibt die Devise auch in dieser Periode, obwohl das Land Palästina eigentlich oder nominell ägyptischer Besitz ist! Die in Taanak und Jericho aufgefundenen und zur Aufnahme von Keilschrifttexten dienenden Tonkisten — eine gewisse Parallele zu der Bundeslade mit den Gesetzen! — lassen auf Archive in einzelnen Städten schließen und bekunden, daß eine größere Regsamkeit des Geistes eingetreten ist: die Anfänge eines literarischen Zeitalters sind in Kanaan vorhanden, schon bevor Israel in Kanaan eindringt. Ein so schreibseliges Volk wie die Ägypter und Babylonier sind aber die vorisraelitischen Palästinenser nicht gewesen. Das können wir schon jetzt auf Grund der spärlichen literarischen Funde sagen. Die rapide Geistesentwicklung Israels, die gerade aus den ältesten Literaturdenkmälern der Bibel, etwa Ri 9, 2. Sa 9 ff. spricht, war gefördert u. a. durch die literarische Höhenlage, in der sich Kanaan in der Amarnaperiode befand. In dieser Hinsicht gibt auch der Name קִרְיַת סֵפֶר Ri 1, 11 „Buchstadt" besser קִרְיַת סְפָר „Schreiberstadt" zu denken. Dieser im Süden des Landes gelegenen Stadt entspricht im Norden das uralte Byblos (Gebal), der Hauptort für den ägyptischen Papyrushandel mit Syrien. An die Stelle der babylonischen Schrift tritt aber gegen Ende unseres Zeitalters die einheimische kanaanäische Schrift. Das schließt Kittel I² S. 178 mit Recht aus dem Bericht des Ägypters Wen Amon über seine Reise nach Phönizien (ca.

1100). Vgl. zu dem Text Ranke bei Greßmann I S. 225 ff. Wenn hier von einem Denkstein geredet wird, den der Fürst von Byblos mit seinem Namen beschreiben soll, und wir hören, daß Papyri nach Byblos von den Ägyptern verhandelt werden, so wird die Schrift auf beiden Materialien gewiß die gleiche sein. Papyrus eignet sich nicht für die Keilschrift. Der Denkstein, den der Fürst von Byblos mit Schrift beschreiben soll, muß vor allem den eignen Leuten des Fürsten, nicht bloß einem zufällig einmal in Byblos weilenden Ägypter zugänglich sein. War diese Schrift dann das Ägyptische? Wohl kaum! So werden wir darauf geführt, daß ca. 1100 schon einige Zeit zuvor in Kanaan ein eignes Schriftalphabet eingeführt gewesen sein muß, wozu die geläufige, also einen längeren Schriftgebrauch voraussetzende kananäische Schrift des Mesasteines (ca. 9. Jahrh.) und der Siloahinschrift (ca. 8. Jahrh.) nur stimmt. — Für die Totenbestattung ist jetzt das eigentliche Begraben allgemein geworden. Man legt Schachtgräber an. In Form eines rechten Winkels wird ein Stollen in den Fels gehauen und in die wagrechte Seite des Stollens wird die Leiche gebettet, vielleicht nach ägyptischem Vorbild. Häufig ist bei den Toten die Hockerstellung, d. h. die Beine angezogen, wie beim Sitzen der Lebenden zu Tische oder beim Schlafen. Das Kindesopfer bleibt weiter in Übung. Die in Geser gefundenen Kinderleichen, gezwängt in Krüge mit Sand gefüllt, wobei der Sand ein Ersatz für Mehl als Scheinspeise für die Toten ist, scheinen als Erstgeburtsopfer gedeutet werden zu müssen, die ja auch den Israeliten bekannt waren, Exod. 22, 29. Von Göttern und Göttinnen kommen besonders vor: Aschira (Taanak), die Kollegin oder Doppelgängerin der babylonischen Ištar, und ihr männlicher Paredros Baal; ferner Anât (Amarna, auch noch in den Elephantinepapyri der Perserzeit) vgl. die biblischen Namen ענת Ri 3, 31. 5, 6 u. ענתות; der babylonische Gott Hadad-Rimmon (Amarna); Melek, Milki (Amarna) und die babylonischen Namen Ninib (Amarna) und Nergal (Taanak); Dagon. Dürftiger sind die Spuren ägyptischer Götternamen, so Hathor und Amon (Amarna); von untergeordneten ägyptischen Göttern: Ptah (Lachis) und Besfiguren. Hierher gehören auch die zahlreichen, als Amulette dienenden Horusaugen, Horusfalken und die vielen Skarabäen, d. s. die Nachbildungen der heiligen Mistkäfer. Den hetitischen Gott Chipa findet man in dem 2. Teil des Namens Abdi-chiba (Fürst von Jerusalem, Amarna, Taanak). An der Spitze des buntscheckigen einheimisch-babylonisch-ägyptischen Pantheons steht ein „Herr der Götter" (Taanak; vgl. Ungnad bei Greßmann, Texte u. Bilder I 129). Das ist ein Beweis für einen monarchisch zugespitzten Polydämonismus oder richtiger Polytheismus. In den Amarnabriefen erscheint der Plural ilânia „meine Götter" als Anrede an einen einzelnen König (vgl. Kittel, Gesch. d. Volkes Israel I[2] S. 197 Anm. 1). Das ist eine gewisse Parallele zu dem alttestamentlichen אלהים als Bezeichnung eines Gottes. Eigentliche Tempel kennt diese Periode noch nicht. Von babylonischen Heiligtümern, an denen babylonische Priester Weisheit und Religion gelehrt hätten, ist bis jetzt keine Spur entdeckt worden. Ein charakteristisches Heiligtum ist die ursprünglich, wie es scheint, aus 12 3,30 bis 1,65 m hohen Masseben bestehende und von Norden nach Süden gerichtete Säulenreihe in Geser (vgl. Greßmann, Texte u. Bilder II S. 19). Ob Sellins Säulenmonolithen in Taanak eigentliche Masseben oder nur Reste von Türpfosten sind, die freilich, so viel wir wissen (cf. die מזוזה im AT), auch Kultobjekte sein konnten, bleibt bis jetzt unsicher. Die zahlreichen Kultpfeiler in Petra sind Fortbildungen der roheren Masseben. Vermutlich hat es in der hier in Betracht kommenden Periode auch schon Altäre als Brandstätten für Opfer gegeben, was mit einer Versetzung der Götter in das Luftbereich zusammenhängt.

IV. Die Einwanderung Israels in Kaanan mag etwa 1250—1200 ihren Abschluß gefunden haben. Kunde von der neuen Bevölkerungsschicht, die sich über das Land gelegt hat, geben u. a. uns auch, wenn bis jetzt verhältnismäßig auch nur recht spärlich, die Ausgrabungen, die wichtiger für das vorisraelitische Kanaan sind. Es ist die Zeit, da die Bronze immer mehr von dem Eisen verdrängt wird. Es ist bekannt, daß die eisernen, d. h. eisenbeschlagenen Kriegswagen (רֶכֶב בַּרְזֶל Ri 4, 3) der Kananiter den Israeliten ein großer Schrecken waren. Eisen in der Zeit Davids ist u. a. 2. Sa 12, 31 vorausgesetzt. In Megiddo ist geradezu in Schumachers sechster Schicht, d. i. etwa in der der mittleren israelitischen Königszeit entsprechenden Schicht, eine Schmiedewerkstatt mit einer größeren Anzahl von Werkzeugen aus Eisen aufgedeckt worden (Schumacher, Muteselim I S. 130 ff.). Die Einführung des Eisens selbst geht nicht auf die Israeliten zurück. In der Keramik aber will man in dem Zurückgehen in der Technik das Auftreten einer neuen kulturell niedriger stehenden Bevölkerungsschicht, eben der eingedrungenen Israeliten, spüren. Beim Burgbau macht sich ein Fortschritt bemerkbar. Das Gewirr der Mauerschichten aus kleinen Steinen, zusammengehalten durch Erdmörtel, ist jetzt, wohl unter dem Einfluß phönizischer Bauleute,

durch große behauene Quadersteine ersetzt. Hierher würden z. B. gehören die von Sellin in Taanak ausgegrabene Ostburg und etwas jünger die Nordburg; ferner der Palast und die Tempel(?)burg am Ostrand des Tell in Megiddo in Schumachers 5. Schicht (Mutes. S. 91 ff.). In Jericho könnte man etwa die ca. 30 außerhalb der Zitadelle am Nordende der Stadtmauer gelegenen Häuser der Zeit des 11.—5. Jahrhunderts v. Chr. zuweisen. Bei den Ausgrabungen von Samaria, das erst von Omri, dem Vater Ahabs, auf dem Hügel Semer 1. Kg 16, 24 gebaut wurde, will der glückliche Entdecker Reisner in dem gewaltigen ältesten Bauwerk den Palast Ahabs wiedererkennen, wofür die bei dem Palast gefundene Alabastervase mit dem Namen des dem Ahab gleichzeitigen Pharao Osorkon II. spricht. Die Grabungen von Samaria würden dann vor allem wichtig sein, weil uns durch dieselbe sicherste Zeugnisse für die israelitische Baukunst in der älteren Königszeit geliefert würden. Sehr erfreulich sind die unzähligen Kleinfunde aus der israelitischen Zeit. In Megiddo z. B. fand sich u. a. in Schumachers sechster Schicht ein Tonsarg (Schumacher, Mutesellim S. 145), den andere für eine Bücherkiste halten. Charakteristisch ist ein bemaltes Räuchergefäß aus dem Masseben(?)raum der 6. Schicht in Megiddo (Schumacher S. 128 und vor allem die prächtige Vorführung in Originalfarbe und Größe auf dem linken Titelblatte). Am hervorragendsten und, neben den gleich zu erwähnenden Ostraka aus Samaria und den Keilschrifttafeln und dem Erntekalender aus Geser, vielleicht das wichtigste der ganzen bisherigen palästinischen Grabungen ist das im Palast der 5. Schicht in Megiddo gefundene kunstvoll geschnittene Löwensiegel aus Jaspis (jetzt leider im Privatschatz des Sultans befindlich), einen schreitenden babylonischen Löwen darstellend, darüber die altkanaanitische Schrift לשמע (Siegel) das Schema ' und darunter עבד ירבעם Diener Jerobeam (I oder II?). Vor dem Rachen des Löwen ist auf dem Original ein palmenartiger Baum eingeritzt, unter dem Schweif eine ägyptische Hieroglyphe: das Ganze ein Meisterstück der (einheimischen oder fremden) Siegelstecherkunst und zugleich ein charakteristisches Beispiel der durch Ägypten und Babylonien beeinflußten israelitischen Kultur. Vgl. dazu Kautzsch, MDPV 1904 S. 1 ff., 81 ff. Schumacher, Mutesellim S. 99 ff. Von nicht geringerem Interesse ist das auch in dem oben genannten Palast von Megiddo gefundene sogenannte Asafsiegel aus Lapis lazuli, ein feingraviertes Wappentier, ein Gemisch aus Löwe und gekröntem Falken, darunter die Lesung לאסף d. i. (Siegel) des Asaph. Vgl. dazu Kautzsch u. Erman, MDPV 1906 S. 33 ff. Von den zahlreichen Terrakottafiguren aus Megiddo sei erwähnt die von Schumacher S. 102, Abb. 156, vorgeführte Tamburinschlägerin mit einem um die Hüften eigenartig wulstförmig gerafften Gewand. Für Taanak hebe ich besonders hervor das von Sellin entdeckte und von ihm für einen Räucheraltar gehaltene Gestell, wofür die Größe spricht; andere sehen darin ein Kohlenbecken, wofür der Fundort zu sprechen scheint (Sellin, Taanak S. 78). Mag das Gerät nun kultischen oder profanen Zwecken einst gedient haben, die Keruben daran sind jedenfalls als Hüter des heiligen Feuers hier gedacht (Sellin). Eine große Überraschung brachten die ca. 75 bei den Ausgrabungen von Samaria ans Licht geförderten, mit Tinte und Rohrfeder in althebräischer Schrift beschriebenen Scherben, also richtige Ostraka. Es sind, soweit sich bis jetzt schon sagen läßt, Steuerquittungen über die Ablieferung von Öl und Wein an den Hof, versehen mit Angabe des Zahlers und des Ablieferungsortes. Da diese Ostraka in gleicher Schicht wie die oben erwähnte ägyptische Alabastervase gefunden wurden, wird der Schluß erlaubt sein, daß sie auch der Zeit Ahabs vor Israel (ca. 860) einzureihen seien. Leider steht die Publikation des wichtigen Fundes, aus dem insbesondere durch die theophoren Personennamen für die alttestamentliche Religionsgeschichte mancherlei Aufschlüsse zu erwarten sind, noch immer aus. Aus Tell-Zakarîje besitzen wir Krüge, mit gestempeltem Henkel aus königlichen Töpfereien, die die Könige von Juda, veranlaßt durch die günstigen Bodenverhältnisse des Ortes, etwa im 7. Jahrh. haben anlegen lassen. Ähnliche Krüge mit Stempeln kennen wir aus Geser. Aus Geser stammen auch zwei assyrische Kaufurkunden, ca. 650 v. Chr. (Vgl. dazu Ungnad bei Greßmann, Texte u. Bilder I S. 140). Die Ausführung in assyrischer Sprache und Schrift nimmt kein Wunder, wenn wir uns erinnern, daß abgesehen von Juda die meisten Kleinstaaten von Palästina assyrische Provinzen waren und des öfteren in jener Zeit Kolonisten aus dem Osten, z. B. unter Assarhaddon (681—668) vgl. Esr 4, 2 und Assurbanipal (668—626) Esr 4, 10, nach dem Westen verpflanzt wurden. Unter solchen Umständen nahm natürlich der assyrische Einfluß im Westen stark wieder zu und führte u. a. auch zur Anwendung der assyrischen Sprache und Schrift, besonders bei Kaufverträgen u.. dgl. Ziemlich gleichartig mit den beiden Keilschriftverträgen mag ein in der hebräischen Landessprache und Schrift hergestellter kleiner Erntekalender auf einer Kalksteinplatte sein, den gleichfalls die Ausgrabungen in Geser uns beschert haben. Eine Parallele zu dem

Erntekalender von Geser besitzen wir aus dem AT in der Literaturgattung der kultischen Bauernkalender Ex 23, 14 ff. (E) Ex 34 (J). Vgl. Quart. Statements 1909 S. 26 ff. Marti in ZatW 1909, S. 222 ff.

Weit deutlicher als alle bisherigen Funde in Palästina lassen uns einen Einblick in ein Stück Geschichte und Religion Israels tun die herrlichen Funde aus den Ruinen der alten Stadt Elephantine in Ägypten, die wir der Ausgrabungskampagne vom Jahr 1906 verdanken. Jene dort angesiedelte jüdische Militärkolonie (חילא יהודיא) im südlichen Ägypten hat sich durch die deuteronomische Kultusreform, die nur den Tempel von Jerusalem als einziges legitimes Heiligtum gelten ließ (Dt 12), das eigne, schon vor dem Eindringen des Cambyses in Ägypten 525 bestehende Heiligtum nicht verleiden lassen. Bei diesem Tempel wird geopfert. Das Heidenland ist also nicht gänzlich unrein! Der an dem Tempel verehrte Hauptgott ist יהו = Jahu, oder Jaho: das ist wohl nicht die Kurz- oder Kose- oder Ersatzform für יַהְוֶה, sondern die ältere Form des Gottesnamens selbst (Sachau S. 9 f.). Die ägyptischen Juden bekennen sich also zu demselben Gott wie ihre Genossen in Palästina. Aber ihr Monotheismus ist nicht rein; er ist nicht so streng wie der der Jerusalemer Gesetzesmänner. Wirft doch Jeremia Kap. 44 gerade den nach Ägypten gewanderten Juden groben Götzendienst vor. Doch hat derselbe Jeremia, wie aus dem berühmten Ausspruch Jer 2, 28 hervorgeht, auch den Glauben der Juden in Palästina als Polytheismus bezeichnet! Und Jes 57, 3 ff., 65, 4 ff. lassen auf allerhand Götzendienst bei den nachexilischen Juden schließen. Neben יהו kommen bei den Juden in Elephantine vor 1. ein Gott בֵּיתְאֵל (in theophoren Namen), das ist eine kananitische Gottheit, vgl. Zimmern KAT³ S. 435 ff. 2. eine Göttin עֲנָת, die Pap. 32, 3 als das weibliche Gegenstück zu יהו gilt: vgl. die Zusammensetzung עֲנָתְיָהוּ d. i. wie עַשְׁתֹּרֶת כְּמוֹשׁ „die Astarte des Kemos" in der Meschainschrift Z. 17 also: Die Anat Jahus. 3. Ein 3. Gottesname steckt in den Namen אֲשָׁמְבֵיתְאֵל, אֲשָׁמְכִדְרִי: das ist wohl aber nicht die hamatensische Göttin אֲשִׁימָה 2. Kg 17, 30 oder der babylonische Pestgott Ischum (vgl. Sachau S. 83), oder die Am 8, 14 vielleicht als Göttin zu deutende אשמת in der Verbindung אֲשַׁמַּת שֹׁמְרוֹן, da bei der ersten und dritten Möglichkeit das Fehlen der weiblichen Endung in den Namensgebilden auffallen muß, und der Pestgott Ischum wohl kaum für die ägyptischen Juden bekannt war. Vielleicht aber steckt darin der bekannte phönizische Gottesname Eschmun, der auch in theophoren Namen in den Elephantinescherben (auf Krugaufschriften) vorkommt: אֲשָׁמְנִיתָן „Eschmun hat gegeben" oder אֲשָׁמְנְשֵׁלֵךְ Taf. 69, 3. 7 (Sachau S. 244 f.). Schwally Orient. Lit. Zeit. 1912 Sp. 165 bringt für die Möglichkeit bei den Namen אֲשָׁמְבֵיתְאֵל und אֲשָׁמְכִדְרִי eine Zusammensetzung mit אֲשָׁמִן zu denken, den jüdischen Personennamen אֲשָׁמְחַלֵּץ gegenüber phönizischem אֲשָׁמִן חֹלֵץ vor. 4. Endlich möchte auch in dem Namen חַרְמְבֵיתְאֵל Pap. 27 (Taf. 26), 7 vgl. dazu den andern Namen Pap. 34 (Taf. 33) 4 חַרְמְנִתָן ein Gottesname חרם stecken. Oder ist חרם hier etwa ein Ersatz für „Gott" wie מָקוֹם im AT 2. Kg 5, 11? Wenn wir noch erfahren, daß die ägyptischen Funde uns Nachrichten geben über die Einführung oder Regelung des Passah-Massenfestes in Elephantine (Pap. 6), oder daß sie Bruchstücke des Achikarromans (Pap. 49—59) und Reste einer aramäischen Übersetzung der Dariusinschrift von Behistun (Pap. 61—62) enthalten, daß wir aus den Urkunden auch Aufschlüsse über das persische Verwaltungs-, Kalender- und Geldwesen in Ägypten empfangen, und daß endlich auch das Aramäisch jener Juden in Ägypten uns eine ältere, vor den jetzigen aramäischen Texten des Buches Esra liegende Entwicklungsstufe uns kennenlehrt, so ist damit angedeutet, daß der glückliche Fund aus dem „dunklen Erdteil", dem wir ja auch seinerzeit die hebräischen Jesus-Sirach-Fragmente und zuvor die Amarnabriefe verdankten, für uns schätzenswerter ist als die bisherigen Ergebnisse der Ausgrabungen im palästinensischen Mutterlande.

Kehren wir zu den letzteren zurück, so haben sich auch mancherlei Bereicherungen unseres Wissens durch die Ausgrabungen in Palästina über die griechisch-römische Periode ergeben. So sind z. B. von Interesse die freilich schon seit längerem ausgeraubten und jetzt entdeckten zahlreichen Gräber aus hellenistischer Zeit in Marissa (Bet-Tschibrin). In Geser will Macalister das Schloß des Makkabäers Simon 1. Mak 15, 53 aufgefunden haben; vgl. dazu Thiersch, Archäol. Anzeiger 1909 S. 304 f.

Was durch die Ausgrabungen von neuen Kenntnissen für die arabische oder die noch jüngere Kulturschicht herausgekommen ist, fällt aus dem Rahmen dieser gedrängten Übersicht, die sich auf das AT beschränkt.

Überschauen wir das Resultat der Ausgrabungen, so ist bis jetzt in Palästina eigentlich kein „Schlager" hervorgetreten! Was gäben wir für eine Inschrift Davids, Salomos, Ahabs oder Jerobeams II.? Besser steht es auf ägyptischem Boden: der Elefantinefund ist seiner Bedeutung nach für die Geschichte des nachexilischen Judentums ein Seitenstück

zu dem Kodex Hammurapi oder den Amarnabriefen. Es mag sein, daß durch ruhigere und gründlichere Grabungen noch manches mehr aus dem Schutt der Vergangenheit hätte ans Tageslicht gehoben werden können. Auch ist für die Datierung und Abschätzung manches Fundes noch vieles recht fraglich und wird vor der fortschreitenden Wissenschaft nicht bestehen — dies diem docebit! Trotz allem sind wir für das dankbar, was bisher durch die fröhliche und emsige Maulwurfsarbeit der Palästina-Archäologen erreicht worden ist. Israels Geschichte ist — das können wir jetzt schon getroster als früher behaupten — nur ein Stück mittelalterlicher Geschichte innerhalb der altorientalischen Gesamtgeschichte, deren Anfänge um zwei Jahrtausende und mehr zurückliegen vor dem Eintritt Israels in das helle Licht der Geschichte. Israel verdankt seine Stellung in der orientalischen Geisteskultur seiner glücklichen Lage im Schnittpunkte der babylonischen, arabischen, ägyptischen, mittelländischen und kleinasiatischen Kultur. Trotz allen bisherigen und allen vielleicht noch bevorstehenden größeren archäologischen Entdeckungen und Funden in Palästina und seiner engeren und weiteren Umgebung bleibt aber nach wie vor das AT, bzw. die Bibel die beste Quelle für die Geschichte Israels! Wie man weiter die Höhe der griechischen Geistesgeschichte an den Werken eines Plato und Aristoteles bemessen wird, so auch das, was Israel für die Weltgeschichte bedeutet, aus seinen Prophetenschriften. Als ganz verkehrt ist die Behauptung abzuweisen, als ob durch die Ergebnisse der Palästinaforschung die alttestamentliche Bibelforschung umgestürzt sei. Sowenig bisher durch die Ausgrabungen am Nil und auch im Zweistromlande, sowenig ist durch die Ausgrabungen in Palästina etwa als unrichtig nachgewiesen, daß Jesaja 40 ff. ins Exil gehöre, Richt. 9 od. 2. Sam. 9 ff. die ältesten literarischen Denkmäler Israels seien, oder der Priesterkodex die jüngste hexateuchische Quellenschrift sei. Wohl aber ist das Vertrauen zu der Glaubwürdigkeit der biblischen historischen Quellen wieder größer geworden und insbesondere ist über einige unkritische Extravaganzen bekannter Assyriologen, die überhaupt im AT keine geschichtlichen Nachrichten finden, oder z. B. das, was in den Büchern Esra und Nehemia über die nachexilische Zeit enthalten ist, durchweg der dunklen Sage oder der tendenziösen Geschichtsklitterung zuweisen wollten, ein inschriftliches Gericht gehalten worden! Die historische Erforschung der Bibel kann nur durch die Verbindung der eigentlichen Bibelwissenschaft mit den allseitigsten auf die Erkenntnis des Altertums gerichteten Studien, wozu auch die heutigen Ausgrabungen in Palästina und in den benachbarten Mittelmeerländern und Inseln gehören, sicher und stetig fortschreiten. Was das Bleibende und Wertvolle an der Bibel ist: die von Jesus entdeckte Humanitätsidee, die uns in allen Völkern die eine Menschheit erblicken läßt, das steht außerhalb aller archäologischen, historischen und literarischen Studien: das lebt und wirkt in Geschichte und Gegenwart. Immerhin sind uns alle Lichtstrahlen willkommen, die aus dem Osten auf das Gewand der Bibel fallen. Die Bibel kann durch die Hineinstellung in den Rahmen der Weltgeschichte, wie schon ein Scaliger † 1609 forderte, nur gewinnen: trifft das auch für die Religionsurkunden der andern Völker zu? **G. Beer.**

Aussatz. — Paul Haupt glaubt feststellen zu können, daß das hebräische Wort für Aussatz einen Gattungsbegriff ausdrücke, der eine Reihe der verschiedensten Hautkrankheiten in sich fasse, z. B. die psoriasis, scabies, lues venerea sowie leucoderma oder Albinismus (Le 13, 13). „Es ist nicht nachzuweisen, daß die verschiedenen Erscheinungen von Hautaffektionen, die Le 13 aufgeführt werden, sich auf den wirklichen Aussatz (Lepra Arabum oder Elephantiasis Graecorum) beziehen." Allein es wird doch hier deutlich ein bösartiger weißer Aussatz von harmloseren Ausschlägen und Hautkrankheiten, wie dem ihm ähnlich sehenden, aber nicht als bösartig angesehenen bohak unterschieden. Vgl. Dillmann z. d. St. Auch die ganze ernsthafte, ja feierliche Behandlung des Themas, sowie die furchtbaren Konsequenzen der Krankheit (Le 13, 45 f.) und die umständlichen, kostspieligen Leistungen, die bei der Genesung erforderlich waren (Le 14), beweisen, daß es sich um eine tödlich gefürchtete Krankheit handelt, somit im Grund der wirkliche Aussatz gemeint ist, den die Israeliten ja (vgl. das Buch Hiob!) nur zu gut kannten, der aber eben verschiedene Formen annehmen und mit welchem auch andere Hautentartungen gelegentlich verwechselt werden konnten. **v. Orelli.**

Australien. — Nach Encyclopaedia Britannica Bd II London 1910 S. 950 ist die konfessionelle Verteilung der Bevölkerung gegenwärtig folgende: Episkopalisten 39%, Römische 22, Methodisten 12, Presbyterianer 11, Kongregationalisten 2, Baptisten 2%, insgesamt 2 972 906 Einwohner.

Zahlen für die einzelnen Bestandteile der Commonwealth of Australia und für Neu-

ſeeland entnehme ich dem Statesmans Yearbook für 1911. Sie ſtimmen jedoch nicht mit den Angaben der Encycl. Brit. überein.

	Epiſkopal.	Röm.	Presbyt.	Method.	Kongreg.	Baptiſt.	Luther.	Unitar.
Neuſüdwales (1909)	623 131	347 286	132 617	137 638	24 834	16 618	7 387	770
Viktoria (1901)	432 704	263 710	191 503	180 272		91 625		
Queensland (1901)	185 023	120 663	57 615	29 791	?	12 252	25 505	?
Südauſtralien (1901)	106 987	52 193	18 357	90 125	13 338	21 764	26 140	?
Weſtauſtralien (1901)	75 617	40 584	14 707	24 540	4 404	2 914	?	?
Tasmania (1901)	83 812	30 314	11 523	24 961	5 544	4 330	?	?
Neuſeeland	41%	127 227	22%	10% der Geſamtbevölkerung (888 578).				

Hauck.

Avis-Orden. — S. 317 Z. 37 l. Cirita ſt. Civita.

Avitus. — Einen ausführlichen A. über Avitus liefert im Dictionnaire de théologie catholique I (Paris 1909) col. 2639—2644 J. Vernet, Profeſſor der Kirchengeſchichte am Institut catholique zu Lyon. Er nennt den Viennenſer Biſchof „le plus distingué de tous les poètes chrétiens du VIe au VIIIe siècle.“ Er richtet ſich meiſt nach Chevalier.

Arnold.

B.

Baal und Bel. — S. 325 Z. 47 l. Weſt-Semiten ſt. Semiten.
S. 336 Z. 4 l. עֶבֶר ſt. עֲבַר.

Bacon, Roger. — J. H. Bridges, The opus majus of R. Bacon, edited with introduction and analytical table, 2 Bde, Oxford 1897. Supplementary Volumen. London 1900. Es iſt beſonders auf die ſehr inſtruktive Einleitung hinzuweiſen. Metaphysica fratris Rogeri ord. fratr. min. De viciis contractis in studio theologie, ed. R. Steele. London 1905. Compendium studii theolog. ed. H. Rashdall. Aberdeen 1911. C. Pohl, Das Verhältnis der Philoſophie z. Theologie bei Rog. Bacon. Leipz. Diſſertat. 1893. H. Höver, Rog. Bacons Hylomorphismus als Grundlage ſeiner philoſophiſchen Anſchauungen. JB f. Phil. u. ſpekulat. Theologie 25. Bd 1911 S. 202 ff.

Hauck.

Baden, kirchliche Statiſtik. — Statiſtiſche Mitteilungen aus den deutſchen evang. Landeskirchen im Allg. Kirchenblatt für das evang. Deutſchland. Fortſetzung der Statiſtik S. 351.

Geſamtbevölkerung:		Evangel.	Kath.	ſonſt. Chriſten	Juden	Andere
1900	1 867 944	701 964	1 131 639	7675	26 132	552
1905	2 010 728	769 866	1 206 607	7449	25 893	601

Evangel. Kirche.

A. Ludwig, Das kirchliche Leben der evang. protest. Kirche des Großherzogtums Baden. Tübingen 1907.

	Dekanate	Pfarrorte	Sonstige Orte mit Gottesdienst	Gottesdienstliche Räume
1900	25	409	151 (?)	692

	Geistl. Stellen	besetzt durch die Kirchenregierung	durch Patrone	durch die Kirchengemeinden
1900	466	67	79	310

	lebend Geborene	darunter uneheliche	Taufen
1895	21 383	1766	21 067
1900	27 143	2017	23 987
1905	28 062	2017	24 630
1910	28 413	2039	24 870

	Eheschließungen	darunter gemischte Ehen	Trauungen	darunter gemischte Paare
1895	5916	1632	5068	906
1900	7242	2184	6075	1181
1905	7503	2247	6235	1162
1910	7534	2182	6200	1073

	Sterbefälle	kirchl. Beerdigungen	Konfirm.	Kommunik.
1895	13 334	13 161	13 290	338 177
1900	14 782	14 556	13 079	350 388
1905	14 713	14 513	14 343	357 762
1910	14 083	13 794	14 290	349 578

	Übertritte	Austritte
1895	?	163
1900	141	42
1905	224	117
1910	182	85

Römisch-kathol. Kirche.

H. Bauer, Geschichte der kathol. Kirche im Großherzogt. Baden. Von der Gründung des Großherzogtums bis zur Gegenwart. Freib. 1908. H. A. Krose, Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, 3 Bde Freiburg 1908—1911.

Das EB. Freiburg — ausschließlich Hohenzollerns — ist in 40 Dekanate mit 842 Pfarreien geteilt. Mönchsklöster sind in Baden nicht vorhanden; dagegen ist die Zahl der Klosterfrauen eine sehr große; verbreitet sind besonders die barmherzigen Schwestern verschiedener Kongregationen, s. Krose 3. Bd S. 153.

Statistische Mitteilungen über kirchliche Handlungen lassen sich nicht machen. Erwähnt mag werden, daß das prozentuale Verhältnis der evang. und kathol. Bevölkerung sich zu ungunsten der letzteren verschoben hat. Nach Krose, Konfessionsstatistik Deutschlands S. 91 zählte Baden 1817 31,37% evang. und 66,92% kathol. Einwohner. Dies Verhältnis blieb bei mäßiger Vermehrung der Bevölkerung bis zur Mitte des Jahrhunderts fast unverändert; 1849 zählte man 31,71% Evangelischer und 66,42% Katholischer. Seitdem verschob es sich in steigender Progression zu ungunsten des Katholizismus. 1875 waren die Verhältniszahlen 34,36 und 63,62, 1900: 37,69 und 60,85, 1905: 38,29 und 60,62.

Hauck.

Bader, Johann. — Im Jahre 1900 gab Ferdinand Cohrs in Kehrbachs Monum. Germaniae Paedagog. (Bd 20, 261 ff.) Baders „Gesprächbüchlein" neu heraus. Er nimmt, wohl mit Recht, an, daß Bader durch Luthers seit Anfang 1526 vorliegende „Deutsche Messe" zu dessen Abfassung angeregt worden sei, und bezeichnet es als den ersten für den Unterricht der Jugend bestimmten wirklichen Katechismus. — Eine zweite Ausgabe von Baders späterem „Catechismus" erschien nach Büttinghausen (Beyträge II 312) 1545. — Die Angabe, daß Bader das Testament des Herzogs Alexander von Zweibrücken als Zeuge mitunterzeichnete,

S. 353 Z. 39, beruht auf einem Irrtum. — Baders Witwe Barbara war die Tochter eines Landauer Küfers und Weingärtners Abrah. Lang und folgte ihm am 2. Juni 1561 im Tode. Sie hinterließ einen Sohn Matthäus, der am 10. September 1576 als Präzeptor in Heidelberg starb, und eine Tochter, von der noch heute Nachkommen in Landau leben.

Ney.

Baentsch, J. L. Bruno, gest. d. 27. Oktober 1908. —

Nekrologe: W. Staerk in d. Akad. Kartellzt. vom November 1908. F. Bennewitz (Bukarest) in Biogr. Jahrb. u. Dt. Nekrolog XIII 1910 S. 273—280.

Schriften: Die Namen der Wüste im AT (JDiss. Halle 1883). — Das Bundesbuch Ex 20, 22—23, 33, seine ursprüngliche Gestalt, sein Verhältnis zu den es umgebenden Quellenschriften und seine Stellung in der altest. Gesetzgebung. (JD) Halle 1892. — Die moderne Bibelkritik und die Autorität des Gotteswortes (Vortrag auf einer Erfurter Pastoralkonferenz 1892). — Das Heiligkeitsgesetz Le 17—26. Eine historisch-kritische Untersuchung (Habilitationsschrift, Jena 1893). — Geschichtskonstruktion oder Wissenschaft? Ein Wort zur Verständigung über die Wellhausensche Geschichtsauffassung mit besonderer Beziehung auf die vorprophetische Stufe der Religion Israels und die religionsgesch. Stellung Davids. Vortrag, Halle 1896. — Worte des Gedächtnisses und des Abschiedes, gespr. am Sarge der Frau Prof. Hilprecht. Jena 1902. Exodus-Leviticus übersetzt und erklärt (Handkommentar z. AT herausg. v. W. Nowack I 2, 1 u. 2). Göttingen 1900 und 1903. 83 und 702 S. — Entstehung, Art und Geschichte des israelitischen Monotheismus (Protestantenbl. 1904 Nr. 45—51). — H. St. Chamberlains Vorstellungen über die Religion der Semiten, spez. der Israeliten (Pädag. Magazin Nr. 246) Langensalza 1905. — Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte. XII und 120 S. Tübingen 1906. — Die Nachtgesichte des Propheten Sacharja (Sach Kap. 1—8) (Kirchl. Gegenwart. Gmd.-Bl. für Hannover VI (1907) Nr. 3—6 u. 8—12). David und sein Zeitalter. 172 S. Leipzig 1907 (Wissenschaft u. Bildung Nr. 16). — Monotheistische Strömungen im alten Orient und der Monotheismus Israels (Jahrb. der Kgl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. NF Heft XXXIII 1908). Das Wesen des Judentums (DLZ XXIX Nr. 2 (1908) Sp. 69—77). — Pathologische Züge in Israels Prophetentum (ZwTh 1908 S. 52—81). Prophetie und Weissagung (ebenda S. 457—485). — Berichterstattung über AT und orient. Hilfswissenschaft im ThJB 1900—1902; über Geschichte Israels im Jahresbericht f. Geschichtswissenschaft 1900—1907. — Viele wertvolle Rezensionen in der ThLZ 1895—1908, einiges in der DLZ. — Mehrere Artikel in Schieles „Religion in Gesch. u. Geg."

Br. Baentsch, geb. 25. März 1859, stammte aus Halle a. S., wo sein Vater Kaufmann war. Er besuchte die altberühmte Latina der Franckeschen Stiftungen und bezog 1879 die Universität seiner Vaterstadt, um Theologie und — was ihn schon von der Gymnasialzeit her anzog — orientalische Sprachen zu studieren. Seine theologischen Lehrer waren Riehm und Schlottmann, Justus Jacobi, J. Koestlin und W. Beyschlag; Orientalia trieb er unter Gosche, Wellhausen und August Müller. Bei seiner hervorragenden linguistischen Begabung erwarb er sich schnell umfassende und sichere Kenntnisse in den semitischen Sprachen und trieb auch eine Zeitlang mit Eifer Türkisch. Die neue Wissenschaft der Assyriologie lag ihm wie den meisten Alttestamentlern der älteren Generation noch etwas fern; er hat aber später bei seinen theologischen Forschungen den Mangel philologischer Selbständigkeit auf diesem Gebiet sehr empfunden und fleißig Assyrisch getrieben. Nach vollendetem theologischen Studium bestand er in Magdeburg 1884 die 1., 1885 die 2. theologische Prüfung. In demselben Jahre promovierte er in Halle zum Dr. phil. mit einem scharfsinnigen Beitrag zur Synonymik und Semasiologie des Hebräischen. In der Muße des kleinen Pfarramts in Rotenburg b. Halle, aber auch während der größeren Arbeitslast als Diakonus zu St. Andreas in Erfurt setzte B. seine theologischen und philologischen Studien mit Eifer fort, denn sein Ziel war von vornherein das akademische Lehramt gewesen. Zu diesem Zwecke erwarb er zunächst 1892 unter C. Siegfried in Jena den Lizentiatengrad und habilitierte sich dort ein Jahr später, nachdem er endgültig aus dem preußischen Kirchendienst geschieden war. Sein Eintritt in das neue Lehramt fiel in die Zeit, als Siegfried, trotz seines Nervenleidens im Vollbesitz der geistigen Kraft, auf der Höhe seiner akademischen und kirchlichen Tätigkeit stand. Da damals auch A. Hilgenfeld regelmäßig alttestamentliche Vorlesungen hielt, war B.s Wirksamkeit auf dem Katheder in den engen Verhältnissen Jenas zunächst begreiflicherweise etwas beschränkt. Es passierte ihm sogar einmal als Privatdozent zu seinem großen Schmerze, daß er eine angekündigte Vorlesung nicht zustande bekam. Indessen die ersten, äußerlich kleinen Erfolge waren für B. nur ein Sporn zu rastlosem Weiterarbeiten und zu hingebender Sorgfalt in der Vorbereitung auf seine Vorlesungen. Als Dozent hat er denn auch von Anfang an durch die Klarheit seiner Darlegungen, die lebendige Art des Vortrags und die starke theologisch-wissenschaftliche Persönlichkeit, die hinter jedem Worte stand, großen

Eindruck auf die Studenten gemacht. Diese stillere Privatdozentenzeit konnte B. darum hauptsächlich für die Ausarbeitung des großen Kommentars zu Exodus und Numeri, den er für das Nowackesche Handbuch übernommen hatte, verwenden. Dieses Werk sollte seine eigentliche wissenschaftliche Lebensarbeit bleiben.

1899 wurde B. zum außerordentlichen Professor in Jena ernannt. Ein Jahr darauf brach Siegfried zusammen und mußte sich bald ganz vom Lehramt zurückziehen. Für B. begann damit eine Zeit angestrengtester akademischer Lehrtätigkeit. Hilgenfeld hatte seine Vorlesungen über alttestamentliche Einleitung und Theologie allmählich unter dem Druck der neuen Verhältnisse eingestellt. Da nun keine jüngere theologische Kraft für AT in Jena vorhanden war, lag die ganze Arbeit an regelmäßigen at. Hauptvorlesungen, Seminarübungen und hebräischen Kursen für Anfänger und Oberlehrerkandidaten auf B.s Schultern. Oft hat er in den folgenden Jahren bis zu 18 Stunden Vorlesungen im Semester halten müssen. Dazu kam in der ersten Zeit als weitere Belastung die literarische Unterstützung, die er seinem schwer erkrankten Kollegen bei dessen letzten Publikationen in liebenswürdigster Weise zuteil werden ließ und die Mitarbeit am Theologischen Jahresbericht, die er 1900 von Siegfried übernahm. Sie war besonders zeitraubend, da damals noch die Berichterstattung über Orientalia und AT in einer Hand lag.

Verdientermaßen wurde B. 1903 Siegfrieds Nachfolger auf dem Jenaer Lehrstuhl für alttestamentliche Exegese und Theologie, und die theologische Fakultät ehrte den neuen Kollegen noch besonders durch Verleihung der theologischen Doktorwürde. Leider war B.s Gesundheit damals schon durch die intensive Arbeit der früheren Jahre, für die er sich des öfteren durch stimulierende Mittel aufrecht erhalten hatte, stark angegriffen, mehr als er selber wußte. Es war ihm deswegen sehr erwünscht, als der Unterzeichnete sich 1904 auf Zureden B.s entschloß, sich in Jena zu habilitieren. Dadurch wurde B. einen Teil der drückenden Kollegarbeit los und durfte hoffen, für literarische Produktion freie Zeit zu gewinnen. In der Tat begann er jetzt erst, unter dem Einfluß der veränderten Problemstellung im AT, schriftstellerisch fruchtbarer zu werden. Vor allem lag ihm am Herzen, die neuen biblisch-theologischen Erkenntnisse, die er inzwischen aus der inneren Auseinandersetzung mit dem als „Panbabylonismus" verschrienen Wissen vom alten Orient gewonnen hatte, öffentlich auszusprechen. So entstand im Laufe des Jahres 1905 die kleine Monographie „Altorientalischer und israelitischer Monotheismus", deren Untertitel „Ein Wort zur Revision" B.s prinzipielle Abwendung von den religionsgeschichtlichen Theorien der Wellhausen-Stadeschen Schule unmißverständlich zum Ausdruck brachte. Sie war eine Art Programmschrift und sollte es sein.

Es war B. vergönnt, in dieser Zeit, wo er mit dem Unterzeichneten in fast täglichem geistigen Gedankenaustausch über alle wichtigen Probleme der alttestamentlichen Wissenschaft stand, wenigstens noch einige kleinere wissenschaftliche Arbeiten zu veröffentlichen, abgesehen von gelegentlichen Aufsätzen, in denen er zu prinzipiellen Fragen Stellung nahm. In der auf weitere Kreise berechneten Monographie „David und seine Zeit", die wegen ihres (allerdings manchmal etwas gesucht burschikosen) Stils Anstoß erregt hat, folgte er Anregungen H. Winckler's, mit dem er in persönliche Beziehungen getreten war. Er suchte hier nachzuweisen, daß sich auch die geschichtliche Überlieferung des AT gelegentlich feststehender mythologischer Motive zur Darstellung tatsächlicher Vorgänge bediene. In der historischen Kritik schießt diese Schrift zwar etwas über das Ziel hinaus, wird aber der geschichtlichen Persönlichkeit Davids doch im wesentlichen gerecht. Die Artikelserie über Sach 1—8 schrieb B. auf Wunsch des Verlages, in dem das neue Übersetzungswerk „Die Schriften des AT für die Gegenwart neu übersetzt und erklärt" erschienen ist, als eine Probe für die Art, wie darin die alttestamentliche Literatur nach ästhetischen, historischen, literatur- und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten behandelt werden sollte. Für das von Schiele angeregte enzyklopädische Werk „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" hatte B. schon im Jahre 1907 eine ganze Reihe alttestamentlicher Artikel übernommen, hat aber nur einige davon ausführen können. Auch seine Arbeit an dem genannten Übersetzungswerk, für das er größere Teile der prophetischen Literatur bearbeiten wollte, blieb unvollendet. Was sich an ausgearbeitetem Manuskript vorfand, ist soweit als möglich in Bd II 3 der „Schriften des AT" benutzt worden.

Mitten aus mancherlei wissenschaftlichen Plänen, unter denen die Ausarbeitung einer biblischen Theologie des AT im Vordergrund stand, wurde der kaum 50jährige durch ein tragisches Schicksal herausgerissen. Der Tod des einzigen Sohnes im Frühjahr 1908 vernichtete mit einem Schlage den Frieden seines Hauses. Er selbst überwand den Schmerz mit starkem christlichen Glaubensmut, aber der Gram um die trostlose Gattin, deren Geist

sich zusehends umnachtete, nagte am Herzen des Schwergeprüften und zehrte den Rest seiner schon geschwächten Lebenskraft schnell auf. Nach einer besonders schweren Nervenerregung, zu deren Beseitigung er beruhigende Mittel in größeren Dosen anwendete, ist B. am Morgen des ersten Tages des Wintersemesters 1908 09 schmerzlos entschlummert, von seiner Frau nur um wenige Stunden überlebt. —

B.s Stellung in der alttestamentlichen Wissenschaft ist durch das oben Gesagte schon angedeutet worden. Er war keine führende literarische Persönlichkeit, sondern ein in der Stille wirkender akademischer Lehrer von eisernem Fleiß, gründlicher methodischer Schulung und scharfem Verstande im Bunde mit wohltuender Wärme der christlichen Überzeugung. Wie die Mehrzahl der Alttestamentler, deren Studienzeit in das letzte Viertel des 19. Jahrhunderts fällt, war er von Wellhausen ausgegangen und vertrat anfangs mit Überzeugung die literarkritischen und entwicklungsgeschichtlichen Prinzipien der Reuß-Graffschen Schule. Freilich ging er mit ihr nie durch dick und dünn, sondern urteilte überall durchaus selbständig und darum gelegentlich abweichend von der Schulmeinung. Das beweist schon seine sehr besonnene Kritik des Heiligkeitsgesetzes. In seinem großen Kommentar zu Exodus und Leviticus, dessen ausführliche Einleitung eine Musterleistung ist, tritt zwar die Literarkritik stark in den Vordergrund, aber die archäologische und religionsgeschichtliche Erklärung kommt durchaus zu ihrem Rechte. In der Text- und Literarkritik ist B. hier überall vorsichtig abwägend, und er vermeidet unnötige Schärfe im Beurteilen der verschiedenen religiösen Anschauungen, die sich in diesen pentateuchischen Partien niedergeschlagen haben. Gründliche Beschäftigung mit der Geschichte und Kultur des alten Orients und wissenschaftliche Wahrhaftigkeit, die allem Schein feind war, haben B. später zu der Überzeugung gebracht, daß die Fundamente, auf denen die herrschende literarkritische und entwicklungsgeschichtliche Gesamtauffassung vom AT beruhte, nicht durchweg tragfähig waren. Ihm war es dabei vor allem um das Verständnis der Anfänge der israelitischen Religion zu tun, über die jene niemals etwas wirklich Überzeugendes auszusagen vermocht hatte. Darum nahm er immer wieder die große religiöse Persönlichkeit Moses her, machte mit der Grundtatsache der göttlichen Offenbarung an ihn Ernst und suchte diese geschichtlich und psychologisch anschaulich zu machen durch Aufweisung der reiferen religiösen Vorstellungen der Israelstämme in der mosaischen Zeit und der möglichen Beziehungen zwischen dem mosaischen und altorientalischen Monotheismus. Damit hat B. prinzipiell richtige Erkenntnisse ausgesprochen und die kritische Einseitigkeit der Schule, der er selbst einst angehört hatte, glücklich überwunden. Um so schmerzlicher ist für die, die mit ihm grundsätzlich wissenschaftlich übereinstimmen, sein früher Hingang gewesen. Er hatte der alttestamentlichen Wissenschaft noch viel zu bieten!

Dem kirchlichen Leben hat B. allezeit warmes Interesse entgegengebracht, gelegentlich auch in den ersten Jenenser Jahren Predigten gehalten. Er war Mitglied der theologischen Prüfungskommission für das Großherzogtum S.-Weimar und für das Herzogtum S.-Gotha und bewies auch in dieser Eigenschaft größte Gewissenhaftigkeit in der jeweiligen Vorbereitung auf sein Amt durch sorgfältige Durchsicht und, bei aller Strenge, gerechte Beurteilung der schriftlichen Leistungen der Kandidaten, und durch peinliche Auswahl der Klausurthemata und Festlegung des Ganges der mündlichen Prüfung. Als Mitglied des Kirchgemeindevorstandes in Jena und Schriftführer des lokalen Gustav-Adolf-Vereins hat er lange Jahre in Segen gewirkt. Beim Jubiläum der Thüringischen Hochschule im August 1908 wurde B. zum Geheimen Kirchenrat ernannt. **W. Staerk.**

Baiern, Bekehrung derselben zum Christentum. — F. Franziß, Bayern zur Römerzeit. Regensburg 1905. — Th. Deimel, Christliche Römerfunde in Carnuntum (Stud. u. Mt aus d. kirchengesch. Seminar d. Univ. Wien) Wien 1911. A. Biglmair, D. Anfänge des Christentums in Bayern. München 1907. M. Fastlinger, Die wirtschaftl. Bedeutung der bayer. Klöster. Freiburg 1903. Derf. Die Kirchenpatrozinien in ihrer Bedeutung für Altbayerns ältestes Kirchenwesen, Ob. Bayr. Archiv 50. Bd 1897. **Hauck.**

Balde, Jakob. — J. Bach, Jakob Balde. Ein religiös-patriotischer Dichter aus dem Elsaß. Freiburg 1904. **Hauck.**

Baljon, Johannes Marinus Simon, geb. 1861, gest. 1908. — S. D. van Veen, In memoriam Dr. J. M. S. Baljon (in het Utrechtsch Prov. en Sted. Dagblad v. 17. Mai 1908); — F. E. Daubanton, In memoriam Prof. Dr. J. M. S. Baljon (in de Utrechtsche Studenten-

Almanak 1909); — A. van Veldhuizen, rof. Dr. J. M. S. Baljon (in het Utrechtsch Jaarboekje van 1909).

Johannes Marinus Simon Baljon wurde am 5. Juli 1861 zu Rotterdam geboren. In seiner Jugend war er von schwacher Konstitution und, obwohl er im großen und ganzen gesund war, mußte er sein ganzes Leben einen schwachen Körper mit sich tragen. Aber das hat ihn nicht gehindert, alles was ihm unter die Hände kam zu tun, und zwar mit aller Kraft, und in seinem verhältnismäßig kurzen Leben mehr zu arbeiten als manch einer, der alt wird. Das ist nicht allein zu erklären aus der geistigen Regsamkeit, die ihm eigen war, und daraus, daß er leicht aufnahm, was er lernte, sondern vor allem aus seiner merkwürdigen Arbeitslust und seiner außergewöhnlichen Arbeitskraft. Dabei kennzeichnete ihn, schon in den Jahren seiner Vorbereitung, eine gewisser Ehrgeiz, der nicht darin bestand, andere auf die Seite zu drängen, sondern in dem Streben, alles was er tat, so gut wie möglich zu tun und das Höchste zu erreichen, was er erreichen konnte.

Nachdem er den Elementarunterricht in seiner Vaterstadt genossen hatte, besuchte er das christliche Gymnasium zu Zetten (Gelderland); hier gehörte er stets zu den besten Schülern. Im Sommer 1879 legte er mit gutem Erfolge sein Staatsexamen zum Zwecke der Zulassung zu den Universitätsstudien ab und am 23. September d. J. wurde er in Utrecht als Student der Theologie eingeschrieben. Durch seine fröhliche Art und seinen liebenswürdigen Ton gewann er sich viele Freunde; mit solchem Eifer und so gutem Erfolg widmete er sich seinen Studien, daß jeder, der ihn kannte, bereits den künftigen Professor in ihm sah. Unter seinen Lehrern Doedes (s. d. A.), van Oosterzee (s. d. A.), Beets und Valeton (s. d. A.) zog der erste ihn besonders an, der ihn denn auch für das Studium des NT gewann. Doedes sah in ihm stets seinen besten Schüler, und es war für den alten Lehrer eine große Freude, als Baljon später auf den Lehrstuhl berufen wurde, den er selbst so viele Jahre an der Utrechter Universität mit Ehren innegehabt hatte. Mit großer Verehrung sprach Baljon stets von ihm und ganz und gar in seinem Geiste hat er gearbeitet. Bis zu Doedes Tode, der gleichsam in den Armen Baljons unerwartet entschlief, ist niemals die Einigkeit zwischen beiden gestört worden.

Baljons Studium an der Universität wurde damit gekrönt, daß Doedes ihn am 14. Mai 1884 zum Dr. theol. promovierte, nachdem Baljon eine öffentliche Dissertation verteidigt hatte unter dem Titel De tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Korinthiërs en de Galaten, als voorwerp van de Conjecturaalkritiek (Utrecht 1884). Schon im Jahre vorher hatte der nicht ganz 23 Jahre alte Dr. der Theologie beim Provinciaal Kerkbestuur von Overyssel das Examen für die Zulassung zum Heiligen Dienst in der niederländisch-reformierten Kirche abgelegt. Da er aber damals wegen seines zu jugendlichen Alters noch nicht berufen werden konnte, durfte er nicht sogleich das Amt antreten, das er mit der ganzen Liebe seines Herzens begehrte. Noch im Jahre seiner Promotion wurde er nach Nederhemert berufen und, nachdem er mit J. E. Hart de Ruyter in die Ehe getreten war, wurde er dort am 3. August 1884 als Prediger eingeführt. 1888 verzog er nach Almelo. In beiden Gemeinden hat er auf vorbildliche Weise gearbeitet. Auf wissenschaftlichem Gebiet war er nicht untätig. In verschiedenen Zeitschriften und Jahrbüchern erschienen Artikel aus seiner Feder. Aber auch der seelsorgerlichen Arbeit widmete er sich gewissenhaft wie wenige, und die Gemeinde wußte seine Arbeit zu würdigen. Besondere Gaben für die Kanzel besaß er nicht, aber er hatte ein seelsorgerliches Herz. Sein Katechismusunterricht war lehrreich, seine Hausbesuche waren ernster Art, seine Krankenbesuche teilnehmend und trostvoll. Auch später, als er schon Professor war, hat er als Ältester der Utrechter Gemeinde unter den einfachen Leuten und den Soldaten noch ein gut Stück seelsorgerliche Arbeit verrichtet. Das Geheimnis seiner vielseitigen Arbeit bestand in dem Talent, das er besaß, seine Zeit einzuteilen und mit der Zeit zu wuchern. Und unter all seiner Arbeit hat bei ihm nicht, wie bei so vielen, das Familienleben gelitten, denn auch dafür hatte er Zeit, und im Kreise seiner Gattin und seiner Kinder war er die Gemütlichkeit und Heiterkeit selber.

Nach dem Tode von Prof. J. Cramer wurde der Almelosche Pfarrer zu dessen Nachfolger ernannt, und am 9. Oktober 1895 trat er das ihm aufgetragene Amt als Professor der Theologie an der Reichsuniversität Utrecht mit einer Vorlesung über De Oud-Christelijke Letterkunde (Utrecht 1895) an. Die ihm anvertrauten Fächer waren Enzyklopädie der Theologie, altchristliche Literatur und NT-Exegese. Mit Hingabe und in Ehren hat er, leider nur allzu kurz, sein Amt bekleiden dürfen, noch nicht ganz 13 Jahre. Mit Utrecht fühlte er sich die ganze Zeit hindurch eng verbunden und es fiel ihm deshalb auch im Jahre 1903 nicht schwer, ein von der Regierung an ihn offiziös ergangenes Anerbieten, in Leiden Nach-

folger des verstorbenen Prof. W. C. van Manen zu werden, abzuschlagen. Am 9. Mai 1908 hielt er, bereits unwohl, seine letzte Vorlesung. Sein Gesicht war sehr geschwollen; daran sahen seine Schüler, daß er krank war; aber sie konnten es an seiner Vorlesung nicht merken: sein Geist war ebenso klar, sein Wort ebenso feurig wie immer. Nach dem Kolleg ging er zum Arzt, von hier aus zu Bett. Er ist nicht wieder aufgestanden. Am 16. Mai bereits entschlief er in Frieden. Sein letztes Wort, das er bei vollem Bewußtsein sprach, lautete: „Der Herr ist mein Hirte". Auf den Gedenkstein, den seine Schüler ihm zu ehrendem Gedächtnis errichtet hatten, setzten sie die Worte: „Er hat gearbeitet, solange es Tag war".

In der Tat hat Baljon gearbeitet, solange es Tag war, und Tag für Tag. Er war ein Mann von umfassendem Wissen, und die Zahl der von ihm herausgegebenen Schriften ist sehr groß. Wer seine Werke zu Rate zieht, wird darin nicht wenig finden, was ihm von großem Nutzen ist. Aber er war mehr ein arbeitsamer Mann als ein tiefer Denker und, wie er selbst zugab, ganz und gar nicht philosophisch angelegt. Seine Anlage war mehr analytisch als synthetisch. Daher kommt es, daß sein Wissen mehr in die Breite als in die Tiefe ging. Aber — und das ist sein Verdienst — während er andere unterwies, suchte er selbst stets noch zu lernen. Er war ehrlicher Arbeiter, der ohne Zaudern seinen Standpunkt vertrat und nicht davor zurückschrak, von seinen orthodoxen Geistesverwandten abzuweichen, wenn er meinte, die Wissenschaft verlange solches von ihm. In einer Beziehung war sein Eifer besonders groß. Er mußte Bücher schreiben und ruhte nicht, bevor wieder ein neues Werk aus seiner Feder für die Presse fertig war. Daß darunter die Genauigkeit seiner Arbeit etwas litt und daß er bisweilen an einer Stelle mit dem in Zwiespalt kam, was er an einer andern behauptet hatte, mußten selbst seine besten Freunde zugeben, und zu diesen Freunden gehörte auch ich selbst seit unserer Studentenzeit. Den einen großen Vorteil hatte alles, was er schrieb, nämlich daß es klar und deutlich geschrieben war, sodaß jeder gleich begriff, was er wollte. Und weiter, seine Schriften legten Zeugnis davon ab, daß er den Stoff beherrschte. Wenn er andere angreifen mußte, war sein Ton immer ruhig und würdig.

Die Zahl seiner Artikel in Zeitschriften, meist in den Theol. Studiën, ebenso wie die seiner Bücherankündigungen, unter andern auch im Kerkelijke Courant, ist sehr ansehnlich. In der genannten Zeitschrift schrieb er (1885) eine Reihe von: „Opmerkingen op het gebied van de Conjecturaalkritiek: De brief aan de Epheziërs", eine Fortsetzung der Studie, die er in seiner Doktor-Dissertation begonnen hatte. Jahr um Jahr (mit Ausnahme von 1895, 96, 98 und 99) erschien in den Theol. Studiën etwas aus seiner Feder: Bücherrezensionen, kurze Bemerkungen über den einen oder andern dunklen Punkt, Untersuchungen schwieriger Fragen, kurze Abhandlungen exegetischer Art, Literaturübersichten usw. Gegen die Kritik von R. Steck war seine Exegetisch-kritische verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiers (Leiden 1889) gerichtet. Seine Inleiding tot de boeken des Nieuwen Verbonds (Utrecht 1893) war nach dem Titel hauptsächlich nach dem Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament von Bernhard Weiß bearbeitet. Die Schwäche und Unvollkommenheit dieses Werkes erkannte Baljon später an und verbesserte es durch Herausgabe seines Geschiedenis van de boeken des Nieuwen Verbonds (Groningen 1901). Auch als akademisches Handbuch hat dieses Werk vielen große Dienste getan. Noch als Pfarrer zu Almelo begann er mit einer holländischen Bearbeitung von Hermann Cremers „Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität" 7. Auflage, unter dem Titel: Grieksch-theologisch Woordenboek hoofdzakelijk van de Oud-christelijke letterkunde. 2 dln. (Utrecht 1895, 1899). Schon der holländische Titel dieses Werkes zeigt an, daß es ganz etwas anderes geworden ist als eine Übersetzung von Cremers Werk. Baljon bezweckte mit seiner Herausgabe hauptsächlich, „ein Hilfsmittel für das Studium der altchristlichen Literatur" an die Hand zu geben und versuchte, „vor allem dem Bedürfnis des Studenten der Theologie Genüge zu tun." Ein formeller Fehler war es, daß er mitten in der Arbeit mit der Methode von Cremer, der die griechischen Worte nach dem Stamm angab, brach und darauf begann, sie nach den Buchstaben des griechischen Alphabets anzugeben. Eine zweite, vielfach verbesserte Ausgabe, mit geringerer Ausdehnung und vom formellen Standpunkt streng verbessert, war, als er starb, beinahe ganz fertig und wurde von seinen Freunden Prof. Dr. H. v. Gelder zu Utrecht und Prof. Dr. A. v. Veldhuizen zu Groningen herausgegeben unter dem Titel: Grieksch-theologisch Woordenboek op het Nieuwe Testament (Utrecht 1909). Vom Evangelium und der Offenbarung des Petrus besorgte er eine Textausgabe (Utrecht 1896). Seine Ausgabe des NT „Novum Testamentum Graece. Praesertim in usum studiosorum" (Groningen 1888/89) mit reichem kritischem Apparat gibt ein reiches Zeugnis von seiner alten Liebe zur Konjekturalkritik. Hatte er schon früher eine Broschüre „Inrichting van eene encyclopaedie der Christelijke theo-

logie. Antwoord aan Dr. Daubanton naar aanleiding van zijne Oratio pro domo" (Leiden 1889) herausgegeben und in den Theol. Studiën eine lebhafte Debatte geführt mit Daubanton, der später kirchlicher Professor zu Utrecht wurde, 1900 gab er als Handbuch zum Gebrauch für akademische Vorlesungen seine „Encyclopaedie der Christelijke theologie" (Utrecht 1900) heraus. Baljon trat in dieser Schrift auch als ein eifriger Vertreter des Gesetzes für den akademischen Unterricht von 1876 hervor, das die Dogmatik und die praktische Theologie als Fächer, in denen von Universitätswegen doziert werden sollte, abgeschafft hatte. In seiner „Encyklopaedie" war darum auch kein Platz für diese Fächer. Dies hinderte aber seinen alten Gegner und Freund Professor Dr. F. E. Daubanton nicht, um auch von diesem Handbuch zu bezeugen, „daß es ein Werk sei von einem Mann, der ehrlich die Wahrheit suche und unumwunden ausspricht, was er meint, ohne sich zu stören an Mißbilligung oder Beifall irgendwelcher Partei und Richtung; ein Werk von reicher Gelehrsamkeit; ein Werk, das eine große Liebe zur Theologie, wie sie Baljon auffaßt, bezeugt; ein Werk ganz besonders geeignet, um Studenten in das Studium der Theologie, sowie es heute auf unseren Reichsuniversitäten betrieben wird, einzuführen." (In memoriam blz. 10.) — Baljons Ideal, eine Sammlung von Kommentaren zu allen Schriften des NT zusammenzustellen, ist leider nicht in Erfüllung gegangen. Er hoffte so ungefähr in seinem fünfzigsten Lebensjahre damit fertig zu sein. Der Tod aber hat ihn daran gehindert. Ein großer Teil des NT ist aber von ihm kommentiert worden: Matthäus (Groningen 1900), Marcus (Utrecht 1906), Lucas (Utrecht 1908), Johannes (Utrecht 1902), Apostelgeschichte (Utrecht 1903), Philipperbrief (Utrecht 1904), Thessalonicher, Epheser, Kolosser und Philemon (Utrecht 1907), Katholische Briefe (Utrecht 1904) und (nach seinem Tode herausgegeben) Offenbarung Johannis (Utrecht 1908). Diese Kommentare legen Zeugnis ab von Baljons großer Kenntnis auf vielen Gebieten, geben ihn als einen vorzüglichen Kenner des Griechischen zu erkennen und sind ein Beweis seiner außerordentlichen Arbeitskraft. Vor allem der grammatische Teil ist sorgfältig bearbeitet; er geht ehrlich vor und spricht deutlich und unumwunden stets seine Meinung aus, wenn auch hier und da kleine Spuren übereilter Arbeit bemerkbar sind. Wenn er seinen Text exegesiert hatte, war er fertig und von Spekulationen hielt er sich fern. Inbezug auf dies letztere verteidigte er sich mit der nicht unzutreffenden Bemerkung: Der Bibeltheologe muß wohl Exeget sein, aber der Exeget nicht Bibeltheologe. Philosophische und dogmatische Beweggründe hatten im Lauf der Jahrhunderte der Exegese Schaden genug gestiftet". (Daubanton blz. 13.) Indessen können aus seinen Kommentaren Studenten und Pfarrer sehr viel lernen.

Von ganzem Herzen war Baljon Professor. Er war geborener Dozent. Hingabe und ernstes Pflichtgefühl kennzeichneten ihn in ganz besonderer Weise. Er begann seine Vorlesungen stets als erster von allen seinen Kollegen und schloß sie als letzter. Es schien, als ob er mit Schmerz die Ferien herannahen sähe und sich freute, wenn sie zu Ende waren. Für seine Schüler hatte er gerne Zeit und Mühe übrig; er verlangte viel von ihnen, aber er gab ihnen auch wieder alles, was er zu geben hatte. Sie konnten auf ihn rechnen und ihm ihre Anliegen ruhig anvertrauen. Er nahm an Freud und Leid von ihnen herzlichen Anteil. Im Verkehr mit seinen Kollegen war er gemütlich und fröhlich, seinen Freunden gegenüber herzlich und treu. Für ihn, als einen Mann von kindlichem Glauben, war Christus sein Leben und Sterben ihm Gewinn.

S. D. van Veen.

Balthasar, Abt, und die Gegenreformation in Fulda. — Neuere Literatur: Schwarz, Die Nuntiaturkorrespondenz Kaspar Groppers (1898).

Goetz.

Bamberg, Bistum. — Von neuen Quellenpublikationen kommt für das Bistum Bamberg besonders der im Jahre 1903 abgeschlossene 3. Bd der Dipl. reg. et imperat. in Betracht. Er enthält die Urkunden Heinrichs II., damit das ganze auf die erste Dotation des Bistums bezügliche urkundliche Material.

Das S. 380, 39 erwähnte Werk von Looshorn ist bis zum 7. Bd Bamberg 1910 fortgeschritten. Es führt die Geschichte des Bistums bis zum Jahre 1808, d. h. bis zum Tod des Bischofs Georg Karl v. Fechenbach.

Über die Entstehung des Bambergischen Besitzes in Kärnten hat A. v. Jaksch in der Carinthia Bd I 1907 S. 109 ff. Licht verbreitet. Die Bildung des Bamberger Territoriums habe ich KG D.s I S. 117 behandelt. Sonst ist zu erwähnen G. Weigel, Die Wahlkapitulationen der Bamberger Bischöfe. Würzb. Dissert. 1909.

Zur Bischofsliste: B. Poppo wurde 1242 abgesetzt; sein Nachfolger Heinrich von Catania ist frühestens im Mai 1242 gewählt und starb am 17. oder 18. September 1257, s. KG D.s IV

S. 911. Sein Nachfolger Bertold v. Leiningen wurde 1257 gewählt und 1259 bestätigt. Die Versetzung des Brixener Bischofs Johann von Güttingen nach Bamberg hat Johann XXII. im Juni 1322 vollzogen. Leopold III. (Lupold v. Bebenburg) wurde erst 1353 Bischof. Friedrich III. von Aufseß resignierte; seine Stelle erhielt am 2. Dezember 1431 Anton von Rotenhan. **Hauck.**

Baptisten. — Die Angabe (Bd II S. 386, 33 f.), daß John Smyth 1611 mit Helwys u. a. nach England zurückkehrte, entspricht nicht den Tatsachen. Seit Ende 1608 oder Anfang 1609 wollten Smyth und sein Anhang nichts mehr von der kirchlichen Taufe und Gemeindeorganisation wissen, da sie die anglikanische Kirche als von der Urkirche abgefallen betrachteten. Ebenso betrachtete Smyth seine Ordination als nichtig. Als Haupt der Gemeinde taufte er nun wahrscheinlich zuerst sich selbst und dann seine Gemeindeglieder und zwar noch durch Besprengung. Sodann organisierten sich die Getauften zu einer eignen Gemeinde, wobei Smyth als Prediger mit Helwys und Morton (?) als Gehilfen (allerdings mit nicht genau bestimmter Amtsbezeichnung „ausgesondert" wurden. Um 1611 war nun Smyth näher mit den Mennoniten in Amsterdam bekannt geworden, hatte ihre sozinianischen Anschauungen angenommen und war, da er auch sonst mit ihren Lehren und Bräuchen sympathisierte, sehr geneigt sich ihnen anzuschließen. Er war überzeugt, daß er und seine Genossen eine neue Taufe und Organisation gar nicht hätten einzuführen brauchen, da doch kirchlich organisierte Brüder, die nach apostolischem Gebot und Vorbild verfuhren, so leicht erreichbar waren, und mutete nun seinen Genossen zu, unter Ignorierung der Wiedertaufe von 1608 mit ihm zugleich an die Mennoniten sich anzuschließen. Er fand nicht überall Gegenliebe. Helwys, Morton und manche andere weigerten sich ihm zu folgen, ja sie exkommunizierten Smyth und die ihm zuneigende Majorität der Gemeinschaft geradezu und kehrten nun, da sie dafür hielten, daß es sündhaft sei, freiwillig in der Verbannung zu leben, und daß es ihre Pflicht sei, ihren Landsleuten allen Hindernissen zum Trotz das Evangelium zu verkündigen, um die Jahreswende 1611/12 nach England zurück. In den nächsten Jahren gründeten Helwys und Morton in London, Lincoln, Tiverton, Salisbury und Coventry Gemeinden mit Erwachsenentaufe. Um 1625 brachen nun in denselben Streitigkeiten bezüglich der Gottheit Christi aus. Die Parteien appelierten an die niederländischen Mennoniten. Keine konnte jedoch Gnade in den Augen der letzteren finden, so lange sie sich weigerten, Eid, Übernahme von obrigkeitlichen Ämtern und Kriegsdienst unbedingt zu verwerfen. Auch darin wichen sie von den Niederländern ab, daß sie für die Gemeinden das Recht in Anspruch nahmen, das Abendmahl auch ohne Ordinierte zu feiern und für die Laien das Recht, zu lehren und zu predigen. Die Frage der Tauchtaufe, als einzig berechtigter Form der Taufe, erregt diese arminianischen Gegner der Kindertaufe zuerst 1641. Damals schrieb Edward Barber im Gefängnis sein „A Small Treatise of Baptism or Dipping, wherein it is clearly showed, that the Lord ordained Dipping for those only that profess Repentance and Faith". Zwar wendete er sich hier entschieden mehr gegen die Kindertaufe als gegen die Besprengungstaufe, aber doch läßt er keinen Zweifel darüber bestehen, daß Jesus als legitime Form einzig die Tauchtaufe eingesetzt habe. Seither sind die arminianisch gesinnten Gegner der Kindertaufe in England, später General-Baptists genannt, durchweg für die Tauchtaufe eingetreten. Zur Zeit des Bürgerkrieges und des Commonwealth (seit 1641) erfreuten sie sich großer Blüte und zählten viele Tausende von Mitgliedern. Sie vertraten den universalistischen Standpunkt, betonten daneben jedoch mit allem Nachdruck die „sechs Grundlehren" von Hbr 6, 1 f., wonach die Handauflegung genau so gut von Christus eingesetzt ist wie die Taufe (vgl. die Six Principle Baptists II 389, 12 ff.). Gleich den Mennoniten nahmen sie eine Art umfassenderen Kirchenregiments an und zwar als eine Appellationsinstanz in lokalen Disziplinarfällen: eine jährlich in London zusammentretende Generalversammlung (General Assembly). Infolge des Eindringens radikalsozinianischer Lehren während des 18. Jahrhunderts und infolge allzu scharfer Kirchenzucht seitens der Gemeinden und der Delegiertenversammlungen gingen die Gemeinden an Zahl und Stärke beträchtlich zurück. Doch folgte ein Umschwung. Im Jahre 1762 regten sich in dem bei den Wesleyanern bekehrten Dan Taylor Zweifel an der Berechtigung der Kindertaufe. Er schloß sich an das nicht unitarisch denkende Häuflein der Generalbaptisten an und organisierte 1770 15 Gemeinden derselben zu „The New Connection of General Baptist Churches", die sich nun mit Feuereifer auf Evangelisation, Heidenmission und erzieherische Tätigkeit stürzte. Generalbaptisten unitarischen Charakters haben sich nur in geringer Anzahl bis auf die Gegenwart erhalten.

Auch der Bericht über die Entstehung der Gemeinschaft der calvinistischen Baptisten

(Particular-Baptists) in dem genannten Artikel bedarf einiger ergänzender Bemerkungen. Nichts nötigt uns, das Jahr 1640 als Datum der Einführung der Tauchtaufe bei den englischen Gegnern der Kindertaufe calvinistischer Färbung anzunehmen. Vielmehr steht jetzt folgendes fest: im Jahre 1616 war eine Gemeinschaft von Puritanern, deren Seelsorger Henry Jacob war, aus dem Exil in den Niederlanden heimgekehrt. Nun traten 1633, als John Lathrop ihr Prediger war, einige ihrer Gemeindeglieder, nachdem sie sich hatten „wiedertaufen" lassen, freiwillig aus. Der Name des John Spilsbury erscheint unter ihnen nicht; bald darauf wird er jedoch als Pastor einer „antipädobaptistischen" Gemeinde in jener Gemeinschaft genannt. 1638 wird aus der Muttergemeinde wieder eine Anzahl von Leuten entlassen, die schon vorher ausgetreten und „zu Mr. Spilsbury übergegangen" waren. Schon 1640 waren wieder verschiedene Glieder der Gemeinde, deren Pastor damals Henry Jessey war, zu der Überzeugung gekommen, daß die Tauchtaufe die einzig berechtigte Form der Taufe sei und daß nur der „taufen" dürfe, der selbst „getauft" sei. Zu ihnen gehörte Richard Blount, der Holländisch verstand. Als nun die Brüder erfuhren, daß es in Holland Christen gäbe, die „wahrhaft Gläubige" tauften, da sandten sie Blount mit Empfehlungsbriefen ab, um seinerseits aus der Hand eines getauften Christen die Taufe zu empfangen. Nach Erledigung seines Auftrags kehrte Blount zurück. Ob er von dem Kollegiantenlehrer Jan Batte „eingetaucht" oder von den Kollegianten nur dahin belehrt worden ist, daß ihre Taufe jüngeren Ursprungs sei und daher keine successio apostolica verbürge, steht nicht sicher fest. Jedenfalls kehrte er Anfang 1642 (neuen Stiles) mit Briefen von Batte und den Kollegianten nach England zurück, vollzog an Blacklock und dann in Gemeinschaft mit diesem an einer größeren Schar die Immersion. Spilsbury und seine Anhänger befanden sich nicht darunter; sie hielten daran fest, „man dürfe ‚taufen', ohne selbst ‚getauft' zu sein". Unter den von Blount und Blacklock Getauften befand sich Mark Lucar, nachmals (seit 1644) bekannt geworden als Leiter der Gemeinde Newport in Amerika. Höchstwahrscheinlich war er, wie auch sein Name an die Hand gibt, geborner Grieche. Vielleicht ist er gerade durch seine Vertrautheit mit dem Brauch der griechischen Kirche und der Bedeutung von *βαπτίζω* veranlaßt worden, für die konsequente Durchführung der Immersion einzutreten. Auch die Bestrebungen des Cyrillus Lucaris (s. d. A. XI 682 ff.), der kurz vorher für eine engere Verbindung der griechischen Kirche mit den reformierten Kirchenkörpern Europas eingetreten war, mögen die englischen und sonstigen Gegner der Kindertaufe auf die Bedeutung der Immersion als eines apostolischen Brauches aufmerksam gemacht haben. Ob Spilsbury und seine Leute 1633 oder etwas später aus eigenem Antrieb auf die Immersion gekommen sind, bleibt ungewiß. Jedenfalls ist diese seit 1642 bei calvinistischen wie bei arminianischen Gegnern der Kindertaufe in England feststehender Brauch.

Die Frage der successio apostolica bez. der Taufe hat bei den englischen Baptisten vielleicht niemals größere Bedeutung gehabt, jedenfalls verlor sie sie bald. Erst seit 1850 gibt es unter den amerikanischen Baptisten eine Richtung, die auf diese Frage höheren Wert gelegt hat. Man hebt hervor, daß die Verheißung Christi Mt 16, 18 nicht erfüllt wäre, wenn zu irgendeiner Zeit „orthodoxe" Baptisten nicht vorhanden gewesen wären. Als solche „Zwischenglieder" betrachten sie die Montanisten, Novatianer, Donatisten, Paulikianer, Waldenser und Anabaptisten.

Im Juli 1905 wurde ein Weltkongreß der Baptisten in London abgehalten und eine umfassende Organisation, die Baptist World Alliance, begründet mit dem Zweck, „die Einigkeit der Kirchen baptistischen Brauchs und Glaubens in der ganzen Welt in Jesu Christo als ihrem Gott und Heiland immer völliger darzustellen und zugleich den Geist der Brüderlichkeit, Hilfsbereitschaft und Arbeitsgemeinschaft immer mehr zu stärken, unbeschadet der Selbständigkeit jeder Sonderkirche und der Arbeitsfreiheit jeder sonst bestehenden Organisation". Unter den Auspizien des britischen Allianz-Komitees und unter Mitwirkung der British Baptist Union fand 1908 in Berlin unter Teilnahme von Baptisten aus ganz Europa, ja auch aus Amerika, ein Europäischer Baptisten-Kongreß statt. Die zweite Tagung der World Alliance fand 1911 in Philadelphia statt. Präsident des Londoner Kongresses war der verstorbene Dr. Alexander Maclaren, der Kongresse in Berlin und Philadelphia Dr. John Clifford. Zum Präsidenten der Alliance mit fünfjähriger Amtsdauer ist Dr. Robert Stuart Mac Arthur gewählt worden. Die nächste Tagung der World Alliance wird voraussichtlich 1916 in Berlin stattfinden.

Auf Grund des englischen Baptist Handbook für 1912 ergibt sich folgende Statistik:

Länder	Zahl der Gemeinden	Prediger und Missionare	Mitglieder	Sonntagsschüler
Europa:				
England mit Nebenländern	3 080	2 132	418 680	576 448
Dänemark	31	27	4 082	4 715
Deutschland	226	200	40 758	24 571
Finnland	54	56	2 950	2 763
Frankreich	43	38	2 347	1 658
Italien	53	56	1 762	2 211
Niederlande	23	21	1 590	2 386
Norwegen	40	18	3 437	2 247
Österreich	6	7	628	166
Ungarn	68	94	15 709	6 080
Rumänien und Bulgarien	11	10	408	429
Rußland mit Polen	296	299	37 127	14 948
Schweden	607	387	51 159	60 120
Schweiz	7	7	811	808
Spanien	7	4	226	60
Summe:	4 552	3 356	581 734	699 610
Asien:				
Ceylon	17	14	1 069	1 946
China mit Siam	254	398	22 126	13 622
Indien mit Birma und Assam	1 390	774	156 016	63 497
Japan	39	84	3 942	9 904
Philippinen	19	30	2 939	655
Summe:	1 719	1 300	186 092	89 624
Afrika:				
Süd-	48	39	5 315	4 060
Zentral-	44	115	8 355	5 121
West-	21	12	1 098	678
Capverdische Inseln	1	1	17	8
Summe:	114	167	14 785	9 867
Amerika:				
Canada	1 279	769	128 730	89 725
Vereinigte Staaten	56 528	42 744	5 707 493	2 593 052
Mexiko	47	34	2000	1 400
Westindien und Mittelamerika	381	153	59 443	42 786
Südamerika	117	64	7340	3 425
Summe:	58 352	43 764	5 905 006	2 730 388
Australien:				
Neusüdwales	53	40	4 941	6 228
Queensland	31	26	2 988	4 370
Südaustralien	70	40	5 286	6 514
Victoria	72	58	7 482	11 050
Westaustralien	24	18	1 026	1 425
Neuseeland	46	37	4 877	6 272
Tasmanien	15	15	994	1 768
Summe:	311	234	27 594	37 627

Bei Einrechnung der Gliederzahl der Disciples of Christ und anderer baptiſtiſcher Kirchenkörper würde ſich die Gliederzahl noch um 1 500 000 erhöhen.

Auch die finanzſtatiſtiſchen Angaben des A. Baptiſten würden bei Berückſichtigung des heutigen Standes bedeutend aufzuhöhen ſein. Die Univerſität zu Chicago erhielt beiſpielsweiſe ſeither Schenkungen im Wert von 30 Millionen Mark, ſo daß ſie jetzt über 120 Millionen Mark beſitzt. **Albert Henry Newman.**

Baptiſterium. — Die erhaltenen uns bekannten Baptiſterien hat zugleich mit zahlreichen Abbildungen aufgeführt und beſchrieben Leclercq im Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie von Fernand Cabrol, A. Baptistères (1907). Dadurch wird das Bild vollſtändiger. Das hier Sp. 402 ff. beſprochene, im Jahre 1900 in der Priscilla-Katakombe entdeckte angebliche Baptiſterium (O. Marucchi im Nuovo Bull. di archeol. crist. 1901 S. 71 ff.; vgl. auch Zeltinger, Die älteſten Nachrichten über Baptiſterien der Stadt Rom RQS 1902 S. 326 ff.) kann ich jedoch als ein ſolches nicht anſehen. Nichts Entſcheidendes ſpricht dafür, wohl aber Gewichtiges dagegen. **Victor Schultze.**

Barbara, d. h. — W. Weyh, Die ſyriſche Barbaralegende. Schweinfurter Programm 1911—12. **v. Dobſchütz.**

Bardeſanes. — Vgl. die Arbeiten von F. Nau: Une biographie inédite de Bardesane l'Astrologue, Paris 1897, Bardesane l'Astrologue, Le livre des lois des pays, Paris 1899, Bardesane, Dict. de Théol. cath. 2, 1904, 391—398 und Bardesanites, daſ. 398—401. Außerdem F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity, London 1904, 155—192 (Dtſch. von Erw. Preuſchen, Urchriſt. im Orient, Tübingen 1907, 106—133); E. Buonaiuti, Bardesane l'astrologe, Riv. di Stud. e Scienze Teolog. 2, 1908, 691—704; Th. Niſſen, D. Petrusakten u. ein bardeſanit. Dialog in d. Aberkiosvita, Ztſchr. f. d. neuteſt. Wiſſ. 9, 1908, 190—203, 315—328; Fr. Schultheß, Z. Buch d. Geſetze d. Länder, Ztſchr. d. dtſchn. morgenl. Geſellſch. 64, 1910, 91—94, 745—750 (dazu Th. Nöldeke, daſ. 555—560); Fel. Haaſe, Z. bardeſaniſchen Gnoſis (TU 34, 4), Leipzig 1910.

Nau hat auf den Bericht des Michael Syrus über B. (inzwiſchen veröffentlicht von J.-B. Chabot, La chronique de Michel le Syrien) hingewieſen, aus dem Bar-Hebräus ſeine kurze Notiz geſchöpft hat. Danach ſtammten B.s Eltern Ruhama und Naſiram aus Perſien (will ſagen aus Parthien) und ſiedelten 144 nach Edeſſa über. Später begaben ſie ſich mit dem Sohn nach Mabbug (Hierapolis in Phrygien) und nahmen im Haus des Kuduz, Sohnes des Prieſters (wohl der Dea Syra) Wohnung, der B. adoptierte. Den 25jährigen ſandte der Prieſter mit einem geſchäftlichen Auftrag nach Edeſſa, wo er den chriſtlichen Biſchof Hyſtaſpes predigen hörte, von ihm getauft und zum Diakon gemacht wurde. Das Weitere iſt bekannt. — Die faſt allgemein geltende Annahme, daß das „Buch der Geſetze der Länder" urſprünglich ſyriſch abgefaßt ſei, ſuchte Schultheß wohl vergeblich (ſ. Nöldeke) zu erſchüttern. Ebenſo erfolglos dürfte Nau die Identität der Schrift mit dem Dialog περὶ εἱμαρμένης beſtritten haben. Haaſe unterſcheidet zwiſchen einem Jugendwerk περὶ εἱμαρμένης und dem Dialog κατὰ εἱμαρμένης, aus dem die Auszüge bei Euſeb und in den Rekognitionen ſtammen würden. **G. Krüger.**

S. 401 Z. 18 l. 29 ſt. 26.

Barnabiten. — Zur Literatur: Paſtor, Päpſte IV 2 S. 626; Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche. 2. Aufl. 3. Bd Freib. 1908 S. 270 ff. Nach S. 272 beſtehen gegenwärtig nur noch ungefähr 30 Barnabitenklöſter, davon gegen 20 in Italien, 5 in Öſterreich — davon 3 in Wien — einige in Spanien und Belgien. Die Geſamtzahl der Barnabiten ſchätzt Heimbucher auf etwa 300. **Hauck.**

Barnes, Albert, geſt. 1876, ſ. d. A. Engliſche Theologie.

Baronius. — H. Laemmer, De Caesaris Baronii litterarum commercio diatriba, Freiburg i. Br. 1903. **Mirbt.**

Bartholomiten. — F. Buſam, Das Leben und Inſtitut des ehrw. Barthol. Holzhauſer, in den Stud. u. Mitt. aus dem Bened. u. Ciſterz. Ord. XXIII S. 403 ff. u. 634 ff. Heimbucher, D. Orden u. Kongregat. der kath. Kirche. 2. Aufl. 3. Bd Freib. 1908 S. 452 ff. **Hauck.**

Basan. — Einige Ergänzungen für das südwestliche Grenzgebiet des alten Basan hat Dr. G. Schumacher in ZdPV XXII (1899) S. 178 ff. geliefert. Die dort Tafel 4 und in Bd XX (1897), Tafel 1 sich findenden Karten des Ostjordanlandes im Maßstabe 1 : 152 000 werden demnächst ersetzt durch die Blätter B 2—4 und C 3—4 der größeren Karte des Ostjordanlandes, die der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas im Maßstabe 1 : 63 360 herausgibt. — Der Versuch, die räuberischen Nomaden aus Basan zu verdrängen, das Land fest zu besiedeln und regelmäßig zu bebauen, geht auf den Kaiser Augustus zurück, der 23 v. Chr. die Landschaften Batanäa, Auranitis und Trachonitis Herodes dem Großen mit dem Auftrage überwies, den Räubereien dort, die sich hauptsächlich gegen die Damaszener richteten, ein Ende zu machen. Über die Maßregeln des Herodes berichtet Josephus, Antiq. XV 10, 3; XVI 9, 2 f. und XVII 2, 1 ff.; sie sind in dem A. Trachonitis Bd XX 89—28 angegeben worden. Seine Blütezeit hatte das Gebiet des biblischen Basan unter den Römern, in deren unmittelbare Verwaltung es nach dem Tode Agrippas II. um 100 n. Chr. überging, teils zur Provinz Syrien, teils zur Provinz Arabien geschlagen. Wahrscheinlich sind es, wie Wetzstein (Reisebericht über Hauran und die Trachonen 104 ff., 116 ff.) vermutet hat, die südarabischen Stämme der (Selichiden und) Ghassaniden gewesen, die im (ersten und) zweiten Jahrhundert n. Chr. die eigentümliche hauranische Kultur in Bewässerungsanlagen und zahlreichen Bauwerken hervorbrachten. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts faßte das Christentum festen Fuß unter ihnen. Ihre Kultur ist vermutlich durch einen grausamen Feldzug des Perserkönigs Chosroes II. (590—628) im Anfange des 7. Jahrhunderts zerstört worden. Vgl. G. Rindfleisch, Die Landschaft Hauran in römischer Zeit und in der Gegenwart in ZdPV XXI (1898) 1—46. Über die Grenzen der Provinz Arabia vgl. den A. Palästina Bd XIV 597, 52 nebst Ergänzung in diesem Bande, besonders jedoch R. Brünnow und A. v. Domaszewski, Die Provincia Arabia III (1909) 249—360. — Die zu dem Hiobsstein S. 424, 49 angeführte Pilgerschrift, die Peregrinatio Silviae, gehört nach der Untersuchung von C. Meister im Rheinischen Museum Bd 64 S. 337 ff. in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts, 530—540; als ihre Verfasserin ist die Nonne (Äbtissin) Aetheria aus Gallien anzusehen. Die Lage einiger S. 424 f. besprochener Orte ist von Lic. Dr. G. Hölscher in ZdPV Bd 29 (1906) S. 133 ff. aufs neue erörtert worden. Er nimmt an, daß in den betreffenden Abschnitten des Onomastikon Eusebius nur zwei Orte erwähnt habe, nämlich Astharoth und Karnaim, nicht drei Orte, nämlich 1. Astharoth, Residenz des Königs Og, 2. Astharoth Karnaim Ge 14, 5 und 3. Karnaim, wie ich zu „Basan" Bd. II 424 f. geschrieben habe. Die Residenz des Königs Og sucht er in dem tell el-aschʿari, 11 km südlich von schēch saʿd oder dem Hiobsstein, Karnaim Am 6, 13; 1 Mak 5, 26, 43 und 2 Mak 12, 21 ff. in schēch saʿd, wie schon van Kasteren ZdPV Bd 13 (1890), 213, und hält el-muzērib für die Stätte des 1 Mak 5, 26, 36 genannten Kasphon = Kaspin 2 Mak 12, 13—16. **Guthe.**

Basel, Bistum. — F. Thudichum, Die Diözesen Konstanz, Augsb., Basel, Speier, Worms nach ihrer alten Einteilung in Archidiakonate, Dekanate und Pfarreien in d. Tübinger Studien f. schwäb. u. deutsche Rechtsgeschichte. 1. Bd 1906. E. Göller, Zur Geschichte des Bistums Basel im 14. Jahrhundert. Rom 1903. **Hauck.**

Basel, Konfession von. — Neue Ausgabe von E. F. K. Müller in dessen Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903 S. 95 ff. **Hauck.**

Basel, Konzil von. — Tschackert konnte für seinen A. noch den ersten Band des Concilium Basiliense, Studien und Quellen z. Geschichte d. Konzils v. Basel, hrsg. v. J. Haller, Basel 1896 benutzen, s. S. 427, 24. Seitdem sind 5 weitere Bände erschienen, II 1897, enthaltend die Protokolle des Konzils 1431—1433; III 1900, Protokolle v. 1434—1435; IV 1903, Protokolle v. 1436; V 1904, hrsg. v. G. Beckmann, R. Wackernagel u. G. Coggiola, Tagebuchaufzeichnungen 1431—35 u. 38, Akten der Gesandtsch. nach Avignon und Konstantinopel, Brief des Enea Silvio 1433; VII 1910 hrsg. v. H. Herre, Protokolle v. 1440—1443. Vgl. J. Haller, Die Protokolle des Konzils von B. HZ Bd 74 S. 385 ff. Ders., Die Kirchenreform auf d. Konzil zu Basel, Hauptversammlung des Ges.-Ver. der deutschen Geschichtsvereine zu Worms 1910 S. 11 ff. Ders., Beiträge z. Gesch. des K. v. B., ZGORh 16. Bd S. 9 ff., 267 ff. Ders., Eine Rede des Eneo Silvio vor dem Concil zu Basel. Quell. u. Forsch. aus ital. Archiven u. Bibl. 3. Bd 1899 S. 82. S. Merkle, Konzilsprotokolle oder Konzilstagebücher, H. JB 25. Bd 1904 S. 82 ff. K. Eubel, Die durch das Baseler Konzil geschaffene Hierarchie. RQS 16. Bd 1902 S. 269 ff. **Hauck.**

Basilides, Gnostiker. — Füge bei J. Kennedy, Buddhist Gnosticism, the System of B., Journ. of the Royal Asiatic Society, 1902, 377—415, der in der Seelenwanderungslehre des B. und anderen psychologischen und metaphysischen Spekulationen Entlehnungen aus dem Buddhismus vermutet. Über das Evang. des Basilides s. d. A. Apokryphen des NT oben S. 87, 31 ff.

S. 434, Z. 17 l. θειζόν st. θειάφων. **G. Krüger.**

Basilius von Ancyra. — J. Schladebach, B. v. A., Diss. Leipzig, 1899; J. Gummerus, D. homöusian. Partei b. z. Tode d. Konstantius, Leipzig 1900; F. Cavallera, Le de Virginitate de Basile d'Ancyre, Rev. d.'hist. ecclés. 6, 1905, 5—14. — Cavallera nimmt die B. von Cäsarea zugeschriebene Abhandlung περὶ παρθενείας (MSG 30, 669—810) mit guten Gründen für B. von A. in Anspruch. **G. Krüger.**

Basilius der Große, Bischof von Cäsarea. — Allgemeines: P. Allard, St. Basile, Par. 1899, 4. Aufl. 1903; J. Schäfer, B.' d. Gr. Beziehungen z. Abendl., Münst. 1909.

Literargeschichtliches: F. Loofs, Eustathius v. Sebaste (s. d. A.) u. d. Chronol. d. B.-Briefe, Halle 1898 (dazu G. Krüger, ThLZ 24, 1899, 684—687); F. X. Funk, D. zwei letzten Bücher d. Schrift B. d. Gr. geg. Eunomius, Kirchengesch. Abhdl. u. Untersf. 2, Paderb. 1899, 291—329 (Wiederabdruck einer im Compte rendu des Internat. kathol. Gelehrtenkongr. zu Freiburg i. Schw. 1897 abgedruckten Abhandlung) mit Zusätzen ThQS 83, 1901, 113—118 (erweitert abgedr. Kirchengesch. A. u. U. 3, 1907, 311—323; hierzu vgl. den A. Didymus v. Alexandrien); J. Wittig, Stud. z. Gesch. d. Papstes Innocenz I, ThQS 84, 1902, 388—439; G. Mercati, Varia sacra 1 (Studi e Testi 11), Rom 1903, 53—56, 57—82; O. Seeck, D. Briefe d. Libanius (TU 30, 1 u. 2), Leipzig 1906, 30—34, 468—471; C. Gronau, De Bas., Greg. Naz. Nyssenoque Platonis imitatoribus, Diss. Gött., 1908; N. Bonwetsch, Z. Briefw. zwisch. B. u. Apollinaris, ThStK 82, 1909, 625—628; J. Trunk, De Basilio Magno sermonis Attici imitatore, Progr. Stuttg., 1911.

Theologie: M. Berger, D. Schöpfungslehre d. hl. B. d. Gr., 2 Progr., Rosenheim 1897—98; Th. Schermann, D. Gotth. d. hl. Geistes nach d. griech. Vätern d. 4. Jhs. (Straßb. Theol. Stud. 4, 4. 5), Freib. 1901, 89—145); K. Unterstein, D. natürliche Gotteserkenntn. nach d. Lehre d. kappadok. Kirchenv., 2 Progr., Straubing 1902—03; K. Holl, Amphilochius v. Ikonium (s. d. A.), Tüb. 1904, 122—158.

Ethik u. Asketik: K. Holl, Enthusiasm. u. Bußgewalt b. griech. Möncht., Leipzig 1898, 156—170; A. Wilmart, Le discours de St. Basile sur l'Ascèse, Rev. Bénéd. 27, 1910, 226—233; zu d. kanon. Briefen Ed. Schwartz, Üb. d. pf.-apost. Kirchenordnungen (Schr. d. wiss. Ges. z. Straßb. 6), Straßb. 1910.

Liturgie: R. Engdahl, Beitr. z. Kenntnis d. byzant. Lit. (N. Stud. Gesch. Th. u. K. 8), Berl. 1908, 43—77, druckt den griechischen Text der Bas.-Liturgie.

Pädagogik: K. Weiß, D. Erziehungslehre d. drei Kappadok. (Straßb. Theol. Stud. 5, 3. 4), Freib. 1903; G. Büttner, Basileios' d. Gr. Mahnworte an d. Jugend üb. d. nützl. Gebrauch d. heidn. Lit., Diss. Münch., 1908; C. Weyman, St. Bas. üb. d. Lektüre d. heidn. Klassiker, HJG 30, 1909, 287—296. Sonderausgaben der Schrift πρὸς τοὺς νέους veranstalteten J. Bach, Münst. 1900, und E. Sommer, Par. 1903.

Nachdem Ernst (s. Bd 2, 439, 45, wo Occidentalen statt Orientalen zu lesen ist) auf Grund neuer Datierung der Briefe des B. die ganze bisherige Chronologie des Lebens des B. in Frage gestellt hatte, hat Loofs gezeigt, daß die bereits von Tillemont und Garnier gemachten Ansätze im wesentlichen bestehen bleiben können. Die Echtheit der von den Maurinern verworfenen Briefe 336—339 (Korrespondenz zwischen B. und Libanius) hat Seeck von neuem verteidigt. Umgekehrt ist die von Dräseke (zuletzt Apollinarios von Laodikeia, Leipzig, 1892, 100—121) verfochtene Echtheit des Briefwechsels zwischen B. und Apollinaris (Nr. 361—364) von Loofs bestritten worden, während Bonwetsch sie im Anschluß an Äußerungen des Russen Bolotoff aufrechterhalten will. Nach Wittig sind die an einen Innocentius gerichteten Briefe 50 und 81 von Chrysostomus an Papst Innocenz I. geschrieben worden. Mercati hat den berühmten Brief 189 über die Trinität mit guten Gründen Gregor von Nyssa zugewiesen und ein Briefchen Gregors, wahrscheinlich von Nazianz, an B. mit dessen Antwort neu veröffentlicht. Wilmart veröffentlichte eine vielleicht ins 5. Jh. zurückreichende Übersetzung der Schrift πῶς δεῖ κοσμεῖσθαι τὸν μόναχον (MSG 31, 648—652).

S. 436 Z. 23 l. Maranus st. Garnier.
S. 439 Z. 31 l. 1896 st. 1895.
S. 439 Z. 46 l. Occidentalen st. Orientalen. **G. Krüger.**

Bassermann, Heinrich, gest. 1909. — Literatur: 30 christliche Predigten, Leipzig 1875. De loco Matthaei Capitis 5, 7—20 commentatio exegetica, critica, historica 1876. Die religiöse Weltanschauung 1879. Bilder aus der Geschichte der deutschen Volksschule 1879. Arbeiten und Ziele der heutigen praktischen Theologie 1880. 2 Predigten von B. und Stählin, Leipzig 1880. Der Glaube an Jesus Christus 1881. 4 Predigten vom Reiche Gottes 1882. Bedeutung des Liberalismus in der evang. Kirche, Wiesbaden 1883. Handbuch der geistlichen Beredsamkeit, Stuttgart 1885. Akademische Predigten 1886. Entwurf eines Systems der evang. Liturgik 1888. 4 Predigten über das Gebet, Heidelberg 1889. Geschichte der evangelischen Gottesdienstordnung in badischen Landen 1891. Johann Amos Comenius, Heidelberg 1892. Die Bedeutung des Christentums für die Familie und dieser für jenes, Freiburg 1892. Unsere Stellung zur Heiligen Schrift, Karlsruhe 1893. Was kann die evang. Kultuspredigt erstreben und erreichen? Freiburg 1894. Sine ira et studio, der Entwurf einer neuen preußischen Agende 1894. Die praktische Theologie als eine selbständige wissenschaftliche theologische Disziplin, Prorektoratsrede Heidelberg 1896. Der Katechismus für die ev. protest. Kirche im Großherzogtum Baden zum Gebrauch der Lehrer und Eltern erklärt 1896/97. Richard Rothe als praktischer Theologe, Freiburg 1899. Zur Frage des Unionskatechismus, Tübingen 1901. Festgottesdienst zur Zentenarfeier der Erneuerung der Universität Heidelberg 1903. Über Reform des Abendmahls, Tübingen 1904. Wie studiert man evang. Theologie? Stuttgart 1905. Gott, Akademische Predigten, Göttingen 1906. Mission und Bildung, Heidelberg 1907. Der akadem. Trauergottesdienst zum Andenken an das Hinscheiden S. k. H. des Großherzogs Friedrich I. von Baden 1907. 2 Missionspredigten, Mod. Pr. Bibl. 1908. Beiträge zur praktischen Theologie, Leipzig 1909. — Von ihm herausgegeben sind: Die Seligpreisungen unsres Herrn von Ad. Schmitthenner 1908. — Nach seinem Tode sind 1911 akademische Predigten von B. durch seine Gattin herausgegeben unter dem Titel: Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest.

Über Bassermann sind Nachrufe erschienen von L. Lemme (Dekanatsrede bei der Leichenfeier, veröffentlicht im Heidelberger Tageblatt); Theodor Alt (Bassermannsche Familiennachrichten); J. Bauer, Zum Gedächtnis von H. B.; Otto Baumgarten; Paul Mehlhorn, Erinnerungen an H. B.; Heinrich Holtzmann: Hugo John, H. B. als akademischer Lehrer (Protestantische Monatshefte); O. Frommel, B. als Liturgiker und Liturg (Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst).

Heinrich Bassermann, geboren 12. Juli 1849 zu Frankfurt a. M., aufgewachsen in Mannheim, wandte sich unter dem Einfluß Koellreutters und Schellenbergs, die beide der Familie seiner späteren Gattin Helene Alt nahestanden, der Theologie zu als erster in einer Familie, die einem alten, angesehenen Kaufmannsgeschlecht angehörte. Als Student war er Schüler von Karl Hase in Jena, von Alexander Schweizer in Zürich, von Heinrich Holtzmann in Heidelberg. Seine Teilnahme am Krieg 1870 wurde durch einen Sturz vom Pferde in Hagenau unmöglich gemacht. Die Hilfspredigerstelle am Hofpfarramt in Arolsen, in der er 3 Jahre stand, befriedigte ihn nicht völlig; er sehnte sich nach gründlicher wissenschaftlicher Durcharbeitung seiner eigenen theologischen Gedankenwelt. So habilitierte er sich 1876 in Jena und wurde noch im gleichen Jahr nach Heidelberg als Extraordinarius für praktische Theologie berufen. In Heidelberg blieb er bis an sein Lebensende; einen Ruf als Generalsuperintendent nach Gotha 1885 und als Hauptpastor an St. Nikolai in Hamburg 1892 lehnte er ab, nachdem er 1880 in Heidelberg Ordinarius und 1884 als Schenkels Nachfolger Direktor des Predigerseminars geworden war. 1907 begann ein Augenleiden ihn an der Arbeit zu hindern, dessen Fortgang auch der Ausübung des Amtes Grenzen gesteckt haben würde, wenn ihn nicht eine Typhuserkrankung, die während einer Erholungsreise im Engadin zum Ausbruch kam, am 29. August 1909 aus dem Leben gerissen hätte.

Einfach und schlicht, wie sein Lebensgang war, rein äußerlich betrachtet, gab er sich auch in seinem Wesen. Zwar war er eine zurückhaltende, ja diplomatische Natur, aber ein edler, vornehmer Charakter, dessen Geradheit und Bescheidenheit einen gewinnenden Eindruck machten; dem Imponierenden seiner äußeren Erscheinung entsprach die feine Durchbildung seines Geistes; sein weltoffener, der Freude und dem Humor so zugänglicher Sinn war getragen von dem Ernst eines aufrichtig religiösen Lebens; vor allem aber waren ihm peinliche Gewissenhaftigkeit und ein unermüdlicher Fleiß eigen. Mit vollem Recht ist seinem Wirken als höchstes Lob die Beamtentreue nachgerühmt worden. Er wußte selber, daß er kein Bahnbrecher und Pfadfinder war; etwas Neues gesagt zu haben, rechnete er sich selbst nie zu; aber er war ein Arbeiter im Dienst seiner Wissenschaft, dessen Gründlichkeit und Hingebung vorbildlich waren.

Für sein Spezialfach, die praktische Theologie, erstrebte er als Dozent Wissenschaftlichkeit im vollen Sinne des Wortes. In den Bahnen von H. Holtzmann gehend, kämpfte er für dieses Ideal in der Richtung der Position Schleiermachers und Schweizers, da seiner Meinung nach eine Kirche ohne Fühlung mit der Wissenschaft dem Untergang geweiht sei. Die Wissenschaftlichkeit der praktischen Theologie bestand ihm darin, daß sie das Handeln der Kirche

zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis macht nach den Gesetzen, die aller Wissenschaft gemeinsam sind. Weil nun jede wissenschaftliche Erkenntnis eine prinzipielle und eine geschichtliche ist, worauf erst sich eine Theorie oder Methode aufbauen kann, zerlegte sich für B. jede Einzeldisziplin der praktischen Theologie in einen prinzipiellen, geschichtlichen und methodischen Teil. Das klare Erkennen der prinzipiellen Grundlagen sicherte ihm den organischen Zusammenhang seiner Disziplin mit der Gesamtwissenschaft, führte ihn allerdings auch zu der Forderung ehrlichster, weitgehendster Kritik, sodaß schon hiermit sein theologischer Standpunkt gegeben war. Die Regulierung der Disziplin an der Geschichte behütete ihn davor, die praktische Theologie als Technik aufzufassen, wo jeder einzelne seinem subjektiven Empfinden entsprechend konstruiert und die Korrektur der Geschichte nicht für nötig erachtet. Diese Position Bassermanns entbehrt nicht einer gewissen Tragik. Er hatte seit 1879 mit Rudolf Ehlers u. a. die „Zeitschrift für praktische Theologie" herausgegeben, in der er energisch für seine Auffassung der praktischen Theologie eingetreten war, bis 1892 Otto Baumgarten die Zeitschrift übernahm, sie 1901 in die „Monatsschrift für kirchliche Praxis" und 1907 unter Mitarbeit von Niebergall, welcher neben B. als Privatdozent in Heidelberg wirkte, in die „Christliche Freiheit" umwandelte. Jetzt aber schritt der Empirismus, der seiner ursprünglichen Denkungsart fremd war, in Baumgarten und Niebergall über ihn hinweg; es ist daher verständlich, daß B., der sich davon abgestoßen fühlte und sich zu den Altgewordenen, den Unmodernen zu zählen begann, seine letzten Aufsätze in einer andern Zeitschrift, der Monatsschrift für Pastoraltheologie, veröffentlichte und in ihnen methodologisch sich von Baumgarten und Niebergall trennte, soweit die prinzipielle Fundierung der praktischen Theologie in Frage stand. Diese sollte sich nicht erschöpfen in einer handwerksmäßigen Anweisung für das praktische Amt; solche Anweisungen zu geben, war B. außerordentlich zurückhaltend; vielmehr wollte er die Resultate der gesamten theologischen Wissenschaft verarbeiten und verwerten für das praktische Handeln der Kirche; darin sah er einerseits die Verbindung der theologischen Disziplinen mit der praktischen Theologie als ihrer Krone und andererseits die Verbindung der theologischen Wissenschaft mit dem Leben der Kirche. Wo er es für nötig hielt, war er in dieser Richtung schriftstellerisch tätig; aber nach seinem eigenen Bekenntnis lag der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit in seinem Lehrberuf. Nur darf man nicht vergessen, daß darunter nicht bloß seine Dozententätigkeit zu verstehen ist, sondern zunächst neben dieser noch seine Tätigkeit als Homilet und Liturg. In seinem Handbuch der geistlichen Beredsamkeit entwickelt er, wie sich seiner Meinung nach die Predigt als gottesdienstliche Rede mit den Zwecken des Kultus vereinigen läßt. Er findet die Lösung dieses Problems darin, daß Beredsamkeit und Kultus ihren Zweck im darstellenden Handeln haben, wie das vom Kultus schon Schleiermacher gezeigt hatte. So ist das Gebiet, in dem die Beredsamkeit und der Kultus zusammentreffen, die Kunst, und dementsprechend ist geistliche Beredsamkeit die Kunst, in Worten einen bestimmten christlich-religiösen Bewußtseinsinhalt zusammenhängend und lebendig im christlichen Kultus zur Darstellung zu bringen. Ausdrücklich lehnt B. die Lehrverkündigung, die Erweckungspredigt und die Bestimmungsrede ab. Freilich modifizierte er in einem Vortrag 1894 diese Position, indem er doch der Predigt einen bestimmten Zweck zubilligte, wenigstens als Nebencharakter. Er mag zu diesem Geständnis wohl durch praktische Erfahrung genötigt worden sein. Denn vieles an seiner Theorie stimmte gerade in seiner Wirksamkeit nicht. Er hatte als Publikum keine geordnete Gemeinde, in der man einen bestimmten, gemeinsamen Bewußtseinsinhalt hätte voraussetzen können; er hatte Zuhörer, unter denen die akademische Gemeinde nicht die Mehrzahl bildete. Und seine Predigten nennt man wohl lieber Reden oder nach seinen eigenen Worten: Betrachtungen. Sie waren gerade das, was sie nicht sein sollten, durch und durch lehrhaft. Das kam daher, weil er auch als Prediger wissenschaftlich erkennen will; seine Forderung, es müsse zur Predigt Wissenschaft gehören, war gewiß berechtigt; damit war aber nicht gegeben, daß die Predigt selber untersuchenden Charakter tragen müsse. Freilich ersetzte, was ihr an Popularität abging, die Schönheit und Klarheit der Sprache und des Vortrags, sodaß wohl oft dadurch der Zweck, den er der Predigt zugedacht: die Erbauung, wirklich herbeigeführt schien. Daß seine Predigten meist abstrakte Fragestellungen behandelten, kann nicht verwunderlich sein, wo ihm die praktische Seelsorge in einer Gemeinde völlig fehlte; es waren fein durchdachte, gründlich ausgearbeitete, wörtlich memorierte Erzeugnisse scharfen Denkens und persönlich warmer Religiosität. Darin lag das Vorbildliche seiner Predigten besonders für seine Schüler im theologischen Seminar. 25 Jahre lang hat er als Direktor des Seminars gewirkt. Es trug den Stempel seiner Eigenart. Als er die Leitung des Seminars von Schenkel übernahm, war es noch ein theologisches, in dem der ganze Seminarbetrieb der Fakultät vereinigt war. Im Jahre 1894 wurden von diesem die wissen-

schaftlichen Seminare, die für die gründliche Durchführung des akademischen Studiums unerläßlich sind, losgelöst; das praktisch-theologische Seminar wurde nun zu einem „Prediger-Seminar", das den Bedürfnissen der badischen Kandidaten zwischen der ersten und zweiten theologischen Prüfung angepaßt war. Bei dieser weisen Beschränkung, welche die Kandidaten entlastete, sollte das praktische Seminar, das nun auf den wissenschaftlichen Seminararbeiten der Studienzeit fußen konnte, durchaus nicht einen technischen Betrieb entfalten; B. eignete sich R. Rothes Auffassung an, daß die Verbindung des Seminars mit der Universität ein Protest sein solle gegen die unselige Zerreißung der Theologie in eine wissenschaftliche und eine kirchliche. Nicht trotz seiner theologischen Kenntnisse, sondern durch dieselben gilt es ein praktischer Theologe zu werden. So wurde auch von B. die Arbeit im Seminar mit aller wissenschaftlichen Exaktheit und Gewissenhaftigkeit betrieben. Den Hauptnachdruck legte er auf methodische Schulung; aber diese sollte sich auf das Erkennen und die Ergebnisse der Geschichte stützen. Deshalb war die Stärke seines Seminars die Predigtanalyse, das Eindringen in die Motive und die Denkarbeit, in Methode und Charakter der großen Prediger der christlichen Kirche. Daneben stand die praktische Exegese, in die er sich mit Adolf Schmitthenner teilte; hier wollte er vermittelst streng wissenschaftlicher Kritik zu einer positiven Verwertung des Schriftwortes vordringen. 25 Jahrgänge sind durch sein Seminar gegangen, eine große Zahl von Schülern sammelte sich um ihn; nicht alle waren dankbare Schüler, nicht alle hatten ein Verständnis für die Peinlichkeit, die Umständlichkeit und Bedächtigkeit Bassermanns, worin sich nicht irgendwelche Rückständigkeit oder Philisterhaftigkeit offenbarte, wie viele meinten, sondern nur der große Ernst, mit dem B. arbeitete. Er war groß genug, sich bei aller Arbeit frisch zu erhalten, mit der studentischen Jugend mitzufühlen und ihrem Bedürfnis nach Freiheit und Freude entgegenzukommen. Wiesehr er im Seminar die einzelnen beobachtet hatte, merkte man nicht nur an dem genau abgewogenen Zeugnis, mit dem er jeden entließ, sondern auch an der Teilnahme, mit der er jeden auf seinem weiteren Lebensweg begleitete, und an der Freude, wenn er seine Schüler später wiedersah, vielleicht im gemeinsamen Kampf um für richtig erkannte Forderungen im Leben der Kirche.

Das führt zuletzt auf Bassermanns Tätigkeit im Leben der Kirche. B. war einer der Mitbegründer des Allgemeinen evang.-protest. Missionsvereins und seit 1891 Vorsitzender des badischen Kirchengesangvereins, aber im ganzen war er den vielen Vereinen und Konferenzen abhold. Umso bedeutsamer ist seine Mitarbeit in der badischen Generalsynode, in die er schon 1881 hineingewählt worden war und seit 1886 ununterbrochen vom Großherzog berufen wurde; er gehörte in ihr gewöhnlich der wichtigsten Kommission, der für den Generalbericht des Oberkirchenrats an, war auch eine Zeitlang Mitglied des Generalsynodalausschusses. In der Generalsynode kämpfte B. um den Katechismus, den er aus der Schule fort in den Konfirmandenunterricht verschoben wissen wollte; um die Religionsbücher, als deren Ideal ihm statt des Katechismus ein Spruchbuch und statt der einzelnen Bücher ein Einheitsbuch vorschwebte; um das Apostolikum, dessen Zwang er beseitigt wünschte, um Formulare für Taufe und Konfirmation mit und ohne Apostolikum zu erlangen; und um das Abendmahl, für das er seine Wünsche, besonders einen eigenen Abendmahlsgottesdienst betreffend, in seinem Büchlein „Über Reform des Abendmahls" niedergelegt hatte. B. stand bei diesen Kämpfen in der Generalsynode entschieden auf seiten der kirchlich Liberalen, denen er schon als Mitglied des Protestantenvereins und als Vertreter eines ästhetischen Rationalismus zugezählt werden mußte. Aber er hatte seine eigenen Gedanken über Liberalismus; wenn auch die Freiheit der Wissenschaft zu den Prinzipien des Liberalismus gehört, wollte er diesen doch nicht als wissenschaftliche, nicht als theologische, noch weniger als religiöse Partei gelten lassen nach der These: es gibt keine liberale Frömmigkeit; er faßte ihn nur als kirchenpolitische Partei. Und auch da rechnete er sich immer mehr zu den Anhängern des Altliberalismus und mußte zuletzt im Hinblick auf den modernen Subjektivismus von sich sagen: seltsam, wir sind die Konservativen, wir! Daran war richtig, daß seine wissenschaftliche Wahrhaftigkeit ihn nicht freimachen konnte von der Gebundenheit an das geschichtlich gegebene Christentum, das er nur in seiner Weise mit den Forderungen des modernen Lebens auszusöhnen suchte. Aber gerade vermöge dieser Stellungnahme war er dogmatisch wenig abgeschlossen. Obgleich der Richtung der Nachfolger Schleiermachers in der Art von Schweizer und Lipsius treubleibend, hat er auch die ihr folgenden Richtungen der Ritschlschen und der religionsgeschichtlichen Schule in freier Empfänglichkeit auf sich wirken lassen. Das hing zusammen mit der ästhetischen Tönung seiner ganzen Sinnesart. Er pflegte mit Begeisterung die Musik, wie er auch zu den Begründern des Bach-Vereins in Heidelberg gehörte.

W. Göbel.

Bauer, Bruno. — Vgl. Heinrich Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, 1903 S. 44—52. — Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, 1906 S. 137—159. — Martin Kegel, Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums, 1908 (= Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von R. Falckenberg, 6. Heft). **J. Haußleiter.**

Baur, Ferdinand Christian. — Weizsäcker, F. Chr. Baur, Rede z. akadem. Feier seines 100. Geburtstags. Stuttgart 1892. — G. Frädrich, F. Chr. Baur, der Begründer der Tübinger Schule als Theologe, Schriftsteller und Charakter, 1909. — Ernst Schneider, F. Chr. Baur in seiner Bedeutung für die Theologie, 1909. — Albert Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1911 S. 10—17: Baur und seine zeitgenössischen Kritiker.

S. 470 Z. 64 ist nach Blaubeuren einzufügen: ein, kam von da 1807 nach Maulbronn und trat. **J. Haußleiter.**

Baur, Wilhelm, gest. 1897. — Werke: Gebet- und Liederbüchlein für Kinder. 1. Heft, Darmstadt 1851. — Das Kirchenlied in seiner Geschichte und Bedeutung. Zur Beleuchtung der Gesangbuchsnoth im Großherzothum Hessen. Frankfurt a. M. 1852. — Zeugnisse evangelischen Glaubens. Drei Predigten in Darmstadt gehalten. Darmstadt 1852; auch in: Probepredigten deutscher evangelischer Prediger, gehalten vor der deutsch-reformierten Gemeinde zu Frankfurt a. M. ebd. — Predigt, gehalten in der deutsch-reformierten Kirche zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M. 1852; auch in: Probepredigten usw. ebd. — Vom geistlichen Gesang. Rede auf dem Missionsfeste zu Friedberg am 23. August 1853. Gießen 1854. — Lazarus von Bethanien und seine Schwestern. Gießen 1854. 2. Auflage ebd. 1869. — Das Examen am See Genezareth. Predigt auf dem Missionsfeste zu Ober-Moxstadt am 15. September 1857. Grünberg 1857. — Von der Liebe. Sechs Reden. Frankfurt a. M. 1858. 2. Auflage Calw 1883. 3. Auflage ebd. 1887. — Das Leben des Freiherrn von Stein. Nach Pertz erzählt. Gotha 1860. 2. Auflage Berlin 1885. 3. Auflage ebd. 1891. 4. Auflage ebd. 1895. 5. Auflage ebd. 1901. — Ernst Moritz Arndts Leben, Thaten und Meinungen, nebst einigen seiner geistlichen und weltlichen Lieder, Zwickau 1861. 2. Auflage als Bd 14 der „Lebensbilder aus der Geschichte der innern Mission. Hamburg 1862. 7. Auflage Hamburg 1903. — O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Osterzeit. Ein Ostergespräch. Hamburg 1862. — O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Weihnachtszeit. Ein Weihnachtsgespräch. Hamburg 1862. 2. Auflage 1863. — Stein und Perthes. Der Reichsfreiherr und der Bürger in der Zeit der Befreiungskriege. Zwickau 1862. — Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen. Hamburg 1864. 2. Auflage 1865. 3. Auflage 1871. 4. Auflage 1883. 5. Auflage 1893; auch ins Englische übersetzt u. d. T.: Religious Life in Germany during the wars of independence. In a series of historical and biographical sketches, London 1870. — Die Prinzessin Wilhelm von Preußen. Ein christliches Lebensbild aus den Befreiungskriegen. Hamburg 1864. — Die Herrlichkeit Jesu Christi in seinem ersten Wunder geoffenbaret. Wahlpredigt am 3. Sonntag nach Epiph. 1865 in der St. Michaelis-Kirche zu Hamburg gehalten. Hamburg 1865. — Predigt über Mt 10, 32, 33 vor der Konfirmation des Prinzen Ludwig zu Solms-Hohensolms-Lich am 26. März 1865. Lich 1865. — Antrittspredigt über Joh 21, 15—17 bei seiner Einführung in das Amt eines Predigers an der St. Anscharkapelle in Hamburg. Hamburg 1865. — Die Kraft der Müden und die Stärke der Unvermögenden. Vier Predigten. Hamburg 1866. — Die Freiheit, welche den Christen bleibt in den überwältigenden Ereignissen dieser Zeit. Predigt. Hamburg 1866. — Reiseerinnerungen aus der Mainarmee. Hamburg 1866. — Jesus Christus unsere Versöhnung. Ein Ostergruß in sechs Predigten. Hamburg 1867. — Ostersegen. Vier Predigten in der Osterzeit 1867 gehalten. Hamburg 1867. — Vaterschaft und Kindschaft. Vier Predigten. Hamburg 1867. — Der Weg des Kreuzes. Eine Passionspredigt, gehalten am Sonntag Estomihi. Hamburg 1867. — Advent und Weihnacht, Jahresschluß und Neujahr. Vier Predigten. Hamburg 1868. — Das gute Bekenntnis. Predigt, gehalten am Sonntage Lätare. Hamburg 1868. — Kreuz und Kraft, Fried' und Freude. Sechs Predigten. Als Anhang die Predigt „Das gute Bekenntniß". Hamburg 1868. — Der Beweis des Glaubens durch die Liebe. Predigt beim Jahresfeste des Vereins für innere Mission zu Bremen am 29. September 1869 gehalten. Bremen 1869. — Glaube und Werk. Vier Predigten. Hamburg 1869. — Die großen Wahrheiten, welche durch die Reformation wieder offenbar geworden sind. Predigt am Reformationsfest 1869. Hamburg 1869. — Drei Predigten beim Jahreswechsel. Hamburg 1870. — Christus und Welt. Zwei Predigten am Karfreitag und Bußtag gehalten. Hamburg 1870. — Der Kampf wider die gefährlichsten Feinde unseres Volkslebens. Predigt, gehalten am 13. Sonntage nach Trinitatis. Hamburg 1870. — Ernst und Liebe, Kampf und Friede. Vier Predigten. Hamburg 1870. — Rüstung aus Gottes Wort für die Kriegszeit. Vier Predigten, gehalten seit der Kriegserklärung. Hamburg 1870. — Der Friede des Christen mitten im Krieg. Predigt, gehalten am ersten Sonntag nach der Kriegserklärung. Hamburg 1870. — Straßburg, eine deutsche Stadt. Rede zur Feier des 18. Oktober

1870 in der Aula des Johanneums in Hamburg gehalten. Hamburg 1870. — 1813 und 1870. Ein Vortrag, Bremen 1870; auch in: Zeitgeschichtliche Vorträge. Bremen 1871. — Durch Kampf zum Frieden, durch Saat zur Ernte. Vier Predigten. Hamburg 1870. — Christus und seine Gemeinde. Vier Predigten. Hamburg 1871. — Das Friedensgeläute im deutschen Land. Predigt am Sonntag nach dem Friedensschluß. Hamburg 1871. — Die Friedensarbeit des deutschen Volkes. Predigt. Hamburg 1871. — Im Frieden. Vier Predigten. Hamburg 1871. — Das Evangelium und sein Dienst. Sechs Predigten. Hamburg 1871. — Beicht- und Communionbuch. Hamburg 1872. 2. Auflage Jena 1880. 3. Auflage Gotha 1882. 4. Auflage ebd. 1885. — Abschiedspredigt, gehalten am 16. Juni 1872. Hamburg 1872. — Von der nimmer aufhörenden Liebe. Eine Abschiedsgabe in acht Predigten. Hamburg 1872. — Das Gesicht des Propheten, Licht für die Gemeinde. Predigt, gehalten während des 16. evangelischen Kirchentags zu Halle. Halle 1873. — Es ist in keinem Anderen Heil. Predigten für die festliche Hälfte des Kirchenjahres. Gütersloh 1874. — Über die Magdalenensache und das Magdalenenstift in Berlin. Vortrag. Hamburg 1874. — Zur Sammlung der Freunde der positiven Union in der preußischen Landeskirche. Vortrag. Berlin 1874. — R. Pearsall Smith in Berlin. 1. u. 2. Auflage, Berlin 1875. — Feire den Sonntag! Predigt über Offenbarung St. Joh. 1, 10. Ducherow 1875. — Über christliche Erweckungen. Vortrag. Berlin 1876. — Die Genfer und die schweizerische Gesellschaft zur Heiligung des Sonntags. Hamburg 1876. — Kein Retter für das hungernde Volk als Jesus Christus. Predigt über Mc 8, 1—9. Berlin 1876. — W. Baur und Carl Bastian, Die Magdalenensache. Zwei Ansprachen bei Gelegenheit des Congresses für innere Mission in Dresden. Dresden 1876. — Die Liebe höret nimmer auf. Predigt am Todtenfeste des Jahres 1876. Berlin 1876. — John Coleridge Patteson, der Missionsbischof von Melanesien = Lebensbilder aus der Heidenmission, herausgegeben von G. Warneck, 5. Bd. Gütersloh 1877. — Die Hinderungen der Sonntagsfeier und ihre Überwindung. Vortrag auf der Conferenz für innere Mission in Bielefeld. Hamburg 1878. — Das deutsche evangelische Pfarrhaus. Seine Gründung, seine Entfaltung und sein Bestand. Bremen 1878. 2. Auflage 1878. 3. Auflage 1884. 4. Auflage 1896. 5. Auflage 1902 (= Schriften Bd 4). — Die Magdalenensache. Hamburg 1879. — Friedrich Christoph Perthes. Ein deutsches evangelisches Bürgerleben aus der Zeit der Befreiungskriege. 2. Auflage Barmen 1879; auch als 24. und 25. Bd der Familien-Bibliothek fürs deutsche Volk, ebd. — Der Sonntag und das Familienleben, den Mitgliedern des Vereins für Sonntagsheiligung dargeboten. Berlin 1879. 2. Auflage 1883. — Predigt zur Eröffnung des preußischen Landtags am 11. November 1878. (Aus „Christlich-vaterländische Weihestunden") Berlin 1880. — Heinrich Friedrich Karl Freiherr vom und zum Stein. 4. Auflage Barmen 1880; auch als 37. Bd der Familienbibliothek fürs deutsche Volk, ebd. — Die verlorenen Töchter unseres Volkes und ihre Rettung. Ein Zeugnis aus der Arbeit. Berlin 1880.— Wie feire ich den Sonntag? Eine Antwort, dargeboten vom Verein für Sonntagsheiligung in Berlin. Berlin 1881. 4. Auflage 1882. — Otto Gerhardt Heldring, sein Leben und seine Arbeit. Aus dem Holländischen übersetzt von Rud. Müller. Mit einem Vorwort von Wilh. Baur. Gütersloh 1882. — Über die gesunden Elemente rechten Jugendlebens. Festrede. Hamburg 1882. — Johann Hinrich Wichern und die innere Mission. Vortrag. Separatabzug aus der „Kirchlichen Monatsschrift von Pfeiffer und Jeep" 1. Jahrgang, Heft VII. Halle a. S. 1882. — Für meine erste und meine letzte Gemeinde. Zwei Predigten. Frankfurt a. M. 1883. — Das große Gut der Freiheit, welche Luther der Christenheit wieder erobert hat. Magdeburg 1883. — Evangelisches Neujahrswort. Magdeburg 1883. 2. Auflage unter dem Titel: Evangelischer Neujahrsgruß für das Lutherjahr, ebd. 1883. — Zur Rüstung auf die Lutherfeier, Frankfurt a. M. 1883; auch einzeln: 1. Von der Buße. Predigt, gehalten am 8. Sonntag nach Trinitatis 1883. 2. Vom Glauben. Predigt, gehalten am 9. Sonntag nach Trinitatis 1883. 3. Vom Frieden. Predigt, gehalten am 10. Sonntag nach Trinitatis 1883. 4. Von der Freiheit. Predigt, gehalten am 11. Sonntag nach Trinitatis 1883. 5. Martin Luther, der Jüngling, der sich bekehrt, der Mann, der die Brüder stärkt. Predigt, gehalten bei der Lutherfeier in Erfurt den 8. August 1883. — Deutsches Volkstum und evangelisches Christentum in Martin Luther. (Abdruck aus der Kirchlichen Monatsschrift.) Frankfurt a. M. 1883. — Rede bei der Jubelfeier des Rauhen Hauses. Hamburg 1884. — Rede bei der Grundsteinlegung zum Ausbau der Willebrordi-Kirche zu Wesel am 11. November 1883. Wesel 1884. — Die Theologie des Kreuzes. Ein Passionsgruß an die evangel. Geistlichen der Rheinprovinz. Coblenz 1884. — Singet dem Herrn ein neues Lied. Predigt über Jes 42, 10 bei dem IV. deutsch-evangelischen Kirchengesangvereinsfest. 1. bis 3. Auflage. Nürnberg 1886. — Voran im Werk. Festpredigt, Elberfeld 1886. — Unsere weibliche Jugend. Seelsorgerische Erfahrungen und Rathschläge. Hamburg 1886. — Wohl dem Volk, das jauchzen kann. Predigt bei der 25jährigen Jubelfeier des Regierungsantritts Seiner Majestät des Königs. Frankfurt a. M. 1886. — Prinzeß Wilhelm von Preußen, geborene Prinzeß Marianne von Hessen-Homburg. Ein Lebensbild aus den Tagebüchern und Briefen der Prinzessin. Hamburg 1886. 2. Auflage 1889. — W. Baur, E. Frommel und Criegern, Drei Festpredigten bei der 40. Hauptversammlung des Evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung in Düsseldorf. Leipzig 1886. — Lebensbilder aus der Geschichte der Kirche und des Vaterlandes. Bremen 1887. — W. Baur, Scholz und Vieregge, Drei Festpredigten bei der 42. Hauptversammlung des Evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung in Halle a. S., Leipzig 1888. — Christus und die Gemeinde. Ein Jahrgang Predigten über freie Texte. Bremen 1889. — Alexander Mackay, Pionier-Missionar

von Uganda. Von seiner Schwester. Übersetzt von J. H. Nebinger. Mit einer Skizze seiner Persönlichkeit aus persönlichem Verkehr von W. Baur. Leipzig 1891; wohlfeile (Titel-)Ausgabe 1902. — Paul Händler, Der Apostel Paulus. Neun Bilder aus seinem Leben. Erläutert und zu einem Gesamtbilde des Apostels verbunden von W. Baur, Dresden 1893. — John Coleridge Patteson, Missionsbischof von Polynesien. (Aus „Allgemeine Missionszeitschrift") Barmen 1893 = Nr. 1 der „Rheinischen Missionstraktate" ebd. — W. Baur, Doeblin und Braune, Drei Predigten bei der 47. Hauptversammlung des Evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung in Darmstadt. Leipzig 1894. — Lebensbild des weiland ersten General-Superintendenten der Provinz Sachsen Leopold Schultze. Magdeburg 1894. — Dienet dem Herrn mit Freuden. Ein Neujahrswort. Magdeburg 1895. — Vermächtniß an die Freundinnen der jungen Mädchen. Mit einem Vorwort von Meta Baur. Hamburg 1897. — Gesammelte Schriften. I. Christliche Männer und Frauen aus alter und neuer Zeit. Bremen 1898. II. Aus Gottes Welt und Gottes Reich. Bremen und Leipzig 1900. III. Aus dem Quell der Wahrheit und dem Meer der Liebe. Halle und Bremen 1901. IV. Das deutsche evangelische Pfarrhaus. 5. Auflage. Halle und Bremen 1902. — Lebenserinnerungen. Mit Einleitung und Erläuterungen von Karl Esselborn. Darmstadt 1911 = Hessische Volksbücher. Herausgegeben von Wilhelm Diehl, Bd 10 und 11. — Artikel: Andacht, Andachtsübungen; Confessions- und Communalschulen; Confirmation und Abendmahl; Erbsünde; Freundschaft, Jugendfreundschaft; Der Geistliche als Seelsorger in Bezug auf die Erziehung; Gesangbuch; Rauhes Haus; Religiöse Unterweisung in der Familie; in: Bd 1, 2, 6, 7 der „Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens herausgegeben von K. A. Schmid", Gotha 1859—69. — Beiträge von Baur finden sich u. a. in folgenden Zeitschriften: Gutenberg. Hessischer Volksfreund. 3. Jahrgang, Darmstadt 1844 Nr. 14, 16, 19 (Drei „F . . . . . n" unterzeichnete Gedichte.) — Großherzoglich Hessische Zeitung 1848 Nr. 17. — Allgemeine Kirchenzeitung 1848, 27. Jahrgang Nr. 111, 112, 195, 196. — ThLB zur allgemeinen Kirchenzeitung 1848 Nr. 54, 55. — Politisch-kirchliche Blätter. Darmstadt 1850; die △ unterzeichneten Aufsätze sind von Baur verfaßt. — Neue evangelische Kirchenzeitung 3 (1861) Nr. 33, 34; 4 (1862) Nr. 51, 52; 5 (1863) Nr. 33, 34. — Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte, herausgegeben von Heinrich Gelzer. — Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg. — Der Nachbar. Hamburgisches Volksblatt für Stadt und Land. — Deutsche Blätter. (Juni 1875 S. 363—391 „Wilhelm von Ploennies"). — Neue Christoterpe, herausgegeben von R. Kögel, E. Frommel, W. Baur. 1(1880)—4. 6—119(1898). — Kirchliche Monatsschrift. Organ für die Bestrebungen der positiven Union unter Mitwirkung von W. Baur usw. herausgegeben von G. Pfeiffer und H. Jeep. Halle a. S. seit 1881. — Deutscher Reichsbote. Kalender für Stadt und Land. Bielefeld. — Mittheilungen des Vereins der „Freundinnen der jungen Mädchen". Nr. 1—51, Herbst 1884 bis 1. April 1897. Gräfenhainichen, Einleitungen zu den meisten Nummern von W. Baur verfaßt. (Gesammelt mit einem Vorwort von seiner Witwe herausgegeben u. d. T.: „Vermächtnis an die Freundinnen der jungen Mädchen. Hamburg 1897). — Pfarrhaus. Leipzig seit 1885. — Daheim (1890 „Erinnerungen an Gustav Baur"). — Allgemeine Missionszeitschrift. — Evangelisch-kirchlicher Anzeiger von Berlin.

Literatur: Wilhelm Baur, Lebenserinnerungen. Darmstadt 1911. — Derselbe, Striche zum Bilde des Glücks = Neue Christoterpe, 11. Jahrgang 1890 S. 191—212; auch in Baurs Gesammelten Schriften, Bd 2 S. 284—312. — Derselbe, Vor fünfzig Jahren = Neue Christoterpe 19. Jahrgang 1898, S. 11—63. — Derselbe, Die erste Pfarrei und das erste Pfarrhaus. = Baur, Das deutsche evangelische Pfarrhaus, 3. Abschnitt 1. — Derselbe, Reiseerinnerungen aus der Mainarmee. Hamburg 1866. — Derselbe, Gustav Baur, Pfarr-Haus, 6. Jahrgang 1890 Nr. 5 S. 71—74. — G. Lasson, Zu Wilhelm Baurs Gedächtnis = Neue Christoterpe 19. Jahrgang 1898 S. 413—450. — Adolf Lasson, Lebensskizze Wilhelm Baurs = Zur Erinnerung an Dr. theol. Wilhelm Baur, Generalsuperintendenten der Rheinprovinz. Koblenz 1897. — Wilh. Nelle, Zur Erinnerung an Generalsuperintendent D. Wilhelm Baur = Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause bei Hamburg. Hamburg 1897, 54. Serie S. 245—267. — Wilhelm Baur (Nekrolog). Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 30. Jahrgang 1897, Sp. 460—464. — Mittheilungen des Vereins der „Freundinnen der jungen Mädchen" Nr. 52 (1. Juli 1897) S. 359, 374. — E. Chr. Achelis, Allgemeine Deutsche Biographie, Bd 46, Leipzig 1902 S. 270—273. — Der St. Anschargemeinde Gang und Stand. Festschrift zur 50jährigen Jubelfeier der St. Anscharkapelle am 27./28. März 1910. Hamburg 1910, S. 20—25. — Karl Esselborn, Der Turnvater Jahn und die Primaner des Darmstädter Gymnasiums im Jahre 1844 = Wochenbeilage der „Darmstädter Zeitung" 6. Jahrgang 1911 Nr. 27, 32 S. 105—107, 128. — Derselbe, Wilhelm Baur als Dichter, ebd. Nr. 38 S. 149—151. Von ungedruckten Quellen wurden benutzt: Briefe Wilhelm Baurs an Max Rieger aus den Jahren 1847—1897. — Bundesbuch des Rosenbundes, von Baur und seinen Freunden geschrieben in den Jahren 1843—1846. — Akten des Großherzoglich Hessischen Oberkonsistoriums in Darmstadt.

Wilhelm Baur erblickte am 16. März 1826 zu Lindenfels im Odenwald das Licht der Welt. Sein Vater, Ludwig Baur (1790—1857), ein Sohn des Pfarrers Ludwig Friedrich Baur (1761—1828), bekleidete daselbst die Stelle eines Revierförsters, wie bis zum Jahre 1853 im Großherzogtum Hessen die jetzigen Oberförster hießen. Inmitten einer großen Anzahl

von Geschwistern verlebte B. eine glückliche und schöne Jugendzeit. Freilich war, wenn es auch nie am Notwendigen fehlte, bei elf Kindern und der nur 850 Gulden betragenden Besoldung des Vaters vielfach Einschränkung geboten, aber ein zufriedener Sinn und eine glückliche Veranlagung schufen ihm die Fähigkeit, sich am Gegebenen zu freuen und dieses dankbar zu genießen. Die herrliche Lage des malerisch durch eine Burgruine gekrönten Städtchens Lindenfels, der Perle des Odenwaldes, weckte schon frühe seinen Sinn für die Schönheit der Natur, und die zunächst nur auf das Zuschauen beschränkte Teilnahme an den Jagden des Vaters rief schon in dem Knaben die Lust an Fußwanderungen wach. Die winterabendlichen Erzählungen seines Vaters von seiner Kindheit, von den Einquartierungen während der Revolutions- und napoleonischen Zeit in seinem Elternhause, von seinem Zug als freiwilliger Jäger bis zum Genfer See und Lyon, von Dorf- und Jagdereignissen oder von dem hürnen Siegfried und den vier Haimonskindern ließen das Interesse des Sohnes an deutscher Art und Geschichte keimen, während dessen Lust am deutschen Lied in erster Linie auf den Einfluß der Mutter zurückzuführen ist. Den ersten Unterricht empfing B. in der Lindenfelser Volksschule. Als Volksschüler mußte er auch an dem Leichensingen teilnehmen, und da der Schullehrer „die Leichen von den zwanzig Ortschaften des Kirchspiels auf die zwei Kirchhöfe zu geleiten hatte", so lernte der junge B. hierdurch Land und Leute in der Umgebung seines Heimatortes genau kennen. Mit elf Jahren erhielt er von dem katholischen Pfarrer Adam Ignaz Krebs (1802—1850) den ersten Unterricht im Lateinischen und Französischen. So vorgebildet konnte er, als sein Vater im Frühjahr 1838 nach Dornberg versetzt wurde, in das dortige „Institut", den Vorläufer der heutigen höheren Bürgerschule, eintreten. Von den Lehrern dieser Anstalt hinterließ der Schwabe Hermann Rheinhard (1816—1891), der neben Griechisch, Lateinisch und Französisch auch Englisch mit seinen Schülern trieb, in ihm „den Eindruck eines mit Bildung verbundenen Wissens und einer edlen Persönlichkeit". Auch Dornberg bot seinem geschichtlichen Sinn Anregung: Das Forsthaus seines Vaters war auf dem Grund eines Schlosses gebaut, das die Franzosen im Jahre 1689 zerstört hatten, in der Nähe zog sich der „Landgraben" hin, eine Kulturarbeit des Landgrafen Georg I., des Begründers der hessen-darmstädtischen Linie; vor allem aber erzählte ihm die bei dem benachbarten Erfelden errichtete Schwedensäule von dem Rheinübergang Gustav Adolfs am 7. Dezember 1631.

Ein bedeutsamer Schritt in seinem Leben war der Eintritt in das Darmstädter Gymnasium, der im Sommer 1840 erfolgte. Von seinen Lehrern gewann neben dem Direktor Julius Karl Friedrich Dilthey (1797—1857) und Christian Ludwig Boßler (1810—1877) sein Onkel Karl Baur (1788—1877), der Lehrer der deutschen Sprache war und auch als Dichter hervorgetreten ist, den größten Einfluß auf seine geistige Entwicklung. Ihm las er seine Aufsätze über die vaterländischen Dichter vor, die, mit Debora beginnend, die Reihe von Kallinos und Tyrtäos bis herab zu Arndt, Körner und Rückert behandelten und als „die Anfänge jener Studien zu betrachten sind, die zwanzig Jahre später zu seinem Buche über die Befreiungskriege reiften". Auch der als Herausgeber der Briefsammlungen aus dem Kreise Johann Heinrich Mercks bekannte Karl Wagner (1802—1879) hatte einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf B.s Werdegang, sowohl durch seine im Gymnasium eingeführte Gedichtsammlung „Poetische Geschichte der Deutschen" als auch dadurch, daß er ihn im Jahre 1843 auf einen Vortrag aufmerksam machte, den der als Missionar reisende russische Graf Zaremba in Darmstadt hielt. Vor allem aber bot ihm, der einen ausgeprägten Sinn für Freundschaft hatte und in der Freundschaft „das beste Mittel zur Veredelung des Gemüts" erblickte, viele Anregung und Förderung ein Bund gleichgesinnter Freunde. Mitglieder dieses Bundes, der dem Hainbund nachgebildet war und nach zwei Tanzstundenflammen, der weißen und roten Rose, Rosenbund hieß, waren Christian Stromberger (1826—1900), Bernhard Jaup (1827—1895), August Schulz (1827—1868), Wilhelm Buchner (1829—1900) und Ludwig Hallwachs (1826—1903). Auch in Gedichten versuchten sich die Freunde. Die besten wurden in ein Buch, das sogenannte „Bundesbuch" eingetragen, worin auch B. die Geschichte des Rosenbundes eingezeichnet hat. Diese Geschichte ist ein bemerkenswertes Dokument für seine Geistesentwicklung, das bereits seine spätere theologische Richtung in ihren Anfängen erkennen läßt. Den durch seine Freunde gewonnenen Anregungen verdanken auch seine ersten literarischen Erzeugnisse, die der Druckerpresse übergeben wurden, ihre Entstehung. Es sind dies drei Gedichte, die im Januar 1844 in der in Darmstadt erschienenen Zeitschrift „Gutenberg" veröffentlicht wurden. Eines dieser Gedichte ist dem damals wegen seines Hausbaues in finanziellen Nöten befindlichen Turnvater Jahn gewidmet, für den B. in seiner Klasse eine Geldsammlung veranstaltete. Daß auch von seiten seiner Lehrer seine poetische Gabe geschätzt wurde, geht daraus hervor, daß bei der Entlassung

seiner Klasse aus der Schule ein von ihm im Kirchenliederton gehaltenes Gedicht gesungen wurde.

Im Frühjahr 1844 bezog B. die Universität Gießen, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Die Professoren der Fakultät: Karl August Credner (1797—1857), August Wilhelm Knobel (1807—1863), Karl Friedrich August Fritzsche (1801—1846), bei denen jedermann „etwas Tüchtiges lernen konnte", waren „nur im Gebiete der exegetischen und historischen Theologie durch selbständige Arbeiten heimisch, sämtlich auf diesem Gebiete bedeutende und anerkannte Gelehrte", jedoch alle „Rationalisten von erschreckender Nüchternheit in der Auffassung der Heilswahrheit". Was sie ihm darboten, nahm B. zwar lernbegierig hin, hatte aber doch „das Gefühl, daß sie das Beste ihm zu geben, nicht imstande seien". „Die Leere, die die ordentlichen Professoren gelassen", füllten sein Bruder Gustav Baur (1816—1889) und der Philosoph Moritz Carriere (1817—1895) aus, die beide damals Privatdozenten in Gießen waren. Sein Bruder war es, der ihm „mit überzeugender Klarheit und Wärme zeigte, daß die Religion nicht rationalistisch ins Denken und Handeln gelegt werden dürfe, daß ihre Stätte das Gefühl sei und zwar das Gefühl der völligen Abhängigkeit von Gott, und daß von der Stätte dieses Gefühls, dieses ‚unmittelbaren Selbstbewußtseins', dieses ehrfürchtigen Schauens, von diesem Quellengebiet des menschlichen Wesens aus das fromme Leben die Gedanken erwärmen, den Willen heiligen, den ganzen Menschen zu einem Gottesmenschen ausgestalten müsse". Ferner lehrte ihn der Bruder nach dem Vorgange Schleiermachers, „daß das Christentum seinen Mittelpunkt in Christus habe, daß um diese eigenartige Persönlichkeit die Weltgeschichte als um ihre Angel sich drehe, und daß zu ihr in einem persönlichen Verhältnis zu stehen, den Menschen zum Christen mache". Bei Carriere hörte er Kunstgeschichte und Geschichte der Philosophie; die besten Anregungen, die er ihm verdankte, lagen auf dem Gebiete der Mystik, in der er später das Wesen der Religion erblickte. Die freundschaftlichen Beziehungen des Rosenbundes ließ er auch auf der Universität nicht einschlafen. Daneben treten auch andere. Er ward Mitglied der allgemeinen Studentenverbindung Allemannia, zu deren Kommersen er gelegentlich ein Lied dichtete. Als sie sich aber im Jahre 1846 in drei Richtungen spaltete, trat er keiner von ihnen bei. Aus der Universitätszeit rührt auch seine Freundschaft mit dem Germanisten Max Rieger (1828—1909), die bis zu seinem Tode währte.

Nachdem B. am Ende des Wintersemesters 1846/47 die Fakultätsprüfung mit Auszeichnung bestanden hatte, erfolgte im Mai seine Aufnahme in das Predigerseminar zu Friedberg. Ein Ereignis während dieser Zeit bedeutete für ihn die Bekanntschaft mit Bernhard Hundeshagens Buche „Der deutsche Protestantismus", dessen Studium ihm Carriere empfohlen hatte. Da wurde es ihm „auf einmal sonnenklar, daß frommer Glaube und warme Vaterlandsliebe zusammengehen, daß man, um deutsch zu sein, nicht an den unchristlichen Liberalismus sich anzuschließen, um christlich zu sein, nicht in die unheimliche Luft solcher, die fürs Volk kein Herz haben, einzutreten brauche". Außerdem vertiefte er sich in die Schriften von Schleiermacher, Twesten, Julius Müller und Ullmann und beschäftigte sich eifrig mit dem Studium des Kirchenliedes und seiner Geschichte. Gemeinschaftlich mit gleichgesinnten Freunden, unter denen sich u. a. Christian Stromberger und Gustav Schlosser (1826—1890) befanden, las er die Schriften der Mystiker und vor allem die des Kirchenvaters Augustinus, nach dem auch B. und seine Gesinnungsgenossen den Namen „Augustiner" führten.

Ende April 1848 verließ B. das Predigerseminar und trat dann, nach einem kurzen Aufenthalt im elterlichen Hause, eine Hauslehrerstelle auf Schloß Ramholz in der Nähe von Schlüchtern bei dem Grafen Adolf von Degenfeld-Schonburg an. Während seines zweijährigen Aufenthaltes an dieser Stelle führte ihn im Sommer 1848 eine Reise bis nach Bodok in Ungarn, der Heimat der Gräfin. Von der Reise selbst hat B. eine lebensvolle Schilderung entworfen, die in der neuen Christoterpe (1898 S. 38—63) veröffentlicht ist. Nach seiner Rückkehr begann er mit der Vorbereitung und den Arbeiten zu der Definitorialprüfung, die er im Januar 1849 bestand. Großen Einfluß hatte auf ihn das im Jahre 1849 erschienene Buch von Johann Hinrich Wichern über „die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche", das er bald nach dessen Erscheinen kennen lernte. Ostern 1850 vertauschte er seine Stelle in Ramholz mit einer Erzieherstelle bei dem Freiherrn Nordeck zur Rabenau in Darmstadt. Dort trat er in einen Kreis von Geistlichen und Laien, die, namentlich von Hundeshagen angeregt, der Eifer für die evangelisch-protestantische Sache verband. Zu diesem Kreise gehörten u. a. Christian Stromberger, Gustav Schlosser, Adolf Spieß (1810 bis 1858), der sich selbst als Begründer des Schulturnens in Hessen einen Namen gemacht hat, die Offiziere Wilhelm von Ploennies (1828—1871), der durch seine waffentechnischen

Schriften und die Satire „General Knopf" bekannt ist, und der 1866 gefallene Julius Königer, der Verfasser eines Werkes über die Völkerschlacht bei Leipzig. Zwei Jahre blieb B. in Darmstadt, bis ihm am 25. Juni 1852 eine Vikarstelle in dem benachbarten Arheiligen übertragen wurde, wo er schon vorher öfter für einen erkrankten Freund gepredigt hatte. In den Anfang seiner neuen Tätigkeit fällt die Herausgabe seiner ersten größeren Schrift „Das Kirchenlied in seiner Geschichte und Bedeutung. Zur Beleuchtung der Gesangbuchsnot im Großherzogtum Hessen". Für ihren Verfasser hatte diese Schrift die Folge, daß er trotz seiner Jugend in die Kommission zur Herstellung eines neuen Gesangbuchs für die hessische Landeskirche berufen wurde. Der den Arbeiten zugrunde gelegte Entwurf (im Druck erschienen 1855) des Professors Franz Alexander Schwabe (1813—1884) fand zwar hinsichtlich der Auswahl B.s absolutes Lob, die Redaktion dagegen wurde als verwerflich von ihm getadelt, weil „darin eine klägliche Prüderie, eine wahre Angst vor dem Teufel und ein Bestreben" zutage trat, „statt des Konkreten, Lebendigen das Allgemeine, Blasse zu setzen". Wurde der Entwurf auch später zurückgezogen, so ward doch die Arbeit der Kommission eine wichtige Vorarbeit für das jetzt in Hessen geltende Gesangbuch, das 1876 begonnen und 1879 vollendet wurde.

Etwa ein Jahr wirkte B. in Arheilgen nachhaltig und segensreich bis zu seiner am 16. Juli 1853 erfolgten Ernennung zum Pfarrvikar in Bischofsheim bei Mainz. In dieser Gemeinde hatte in den letzten elf Monaten ein kirchenloser Zustand, eine Art kirchliches Interdikt bestanden. Die Veranlassung hierzu war die feindselige Haltung, die die Gemeinde dem Pfarrer Philipp Peter Heber (1800—1864) gegenüber eingenommen hatte. Dieser war im Jahre 1848 von der Regierung ohne die sonst übliche vorhergegangene Konkurrenzeröffnung um die Stelle und gegen den Willen der Gemeinde zum Pfarrer ernannt worden. So war B. in die denkbar schwierigsten Verhältnisse gestellt. Aber was Heber fehlte, besaß er in vorzüglichem Maße: die Gabe, die Herzen zu gewinnen. Es gelang ihm daher auch bald, geordnete kirchliche Verhältnisse wieder einzuführen, und als er, nachdem ihm am 2. April 1855 auf die Präsentation des Fürsten Ludwig zu Solms-Hohensolms-Lich die Pfarrei Ettingshausen in Oberhessen übertragen worden war, Bischofsheim verließ, konnte sein Nachfolger auf dem von ihm bestellten Boden weiterbauen.

Nun B. eine Pfarrei hatte, konnte er auch seine Braut, mit der er sich im Herbst 1853 verlobt hatte, heimführen. Es war Meta von Betaz (1828—1909, vgl. über sie Lasson, in Nr. 10 des Evangelisch-kirchlichen Anzeigers von Berlin v. 5. 3. 1909 S. 98 f.; Der Freundinnen-Verein. Mitteilungen Nr. 98 v. 1. 4. 1909 S. 586 ff.; Walz in Nr. 12 des Hessischen Evangelischen Sonntagsblatts v. 21. 3. 1909 S. 116 f.; Heimatglocken, 18. Jahrg. S. 58—60). Ihr Vater, der letzte Sprößling einer waadtländischen Familie, war zuerst Offizier unter dem König Jérôme von Westfalen und zuletzt Gymnasiallehrer in Bückeburg. Ihre „köstlichen Eigenschaften: evangelisch, deutsch, natürlich" hatten ihm gleich das erstemal, als er sie gesehen, einen unauslöschlichen Eindruck gemacht. Bis zu seinem Tode stand sie ihm mit Hingebung und Verständnis als Gefährtin und Gehilfin zur Seite, sie gab ihm, woraus er die Kraft zu seiner vielseitigen und aufreibenden Wirksamkeit schöpfte: „das deutsche evangelische Pfarrhaus", dessen begeisterter Schilderer er geworden ist, das er aber, wie er selbst gesteht, „nicht hätte beschreiben können, wär' es ihm nicht durch sie zuteil geworden".

Schon Ende Dezember 1860 konnte ein Visitationsbericht von seiner segensreichen Tätigkeit melden, die den Kirchenbesuch und das kirchliche Leben überhaupt gehoben und auch das in der Gemeinde herrschende Laster der Trunksucht erheblich eingeschränkt hatte. Auch für außeramtliche Tätigkeit auf dem Gebiete der inneren Mission bot ihm das in der Nähe von Ettingshausen gelegene Rettungshaus Arnsburg reichen Stoff.

B.s Pfarrhaus beherbergte fast stets zum mindesten einen Gast. Es ist deshalb kein Wunder, daß der geringe Gehalt von 650 Gulden „für den großen Haushalt nicht ausreichen wollte". Er mußte deshalb zur Feder greifen und er ward bald viel begehrt als Mitarbeiter von Zeitschriften, wie den von Hch. Gelzer herausgegebenen „Protestantischen Monatsblättern für innere Zeitgeschichte", der „Neuen evangelischen Kirchenzeitung", den „Fliegenden Blättern aus dem Rauhen Hause" oder von Sammelwerken, wie der von Karl Adolf Schmid herausgegebenen „Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens". Daneben traten selbständige Werke wie Predigten, z. B. „Von der Liebe" (1858), Lebensbeschreibungen z. B. „Ernst Moritz Arndts Leben, Taten und Meinungen", „Stein und Perthes" (1862), Erbauungsschriften wie das Weihnachts- und das Ostergespräch (1862).

Nach siebenjähriger Tätigkeit in Ettingshausen erfolgte am 16. September 1862 die Versetzung B.s auf die Pfarrstelle von Ruppertsburg, zu der ihn der Graf Otto zu Solms-Laubach wegen „seiner segensreichen Wirksamkeit bei seiner seitherigen Gemeinde" präsentiert

hatte. Weil man ihn für einen „Zeloten" hielt, wurde er in Ruppertsburg, wo „schon seit früherer Zeit sich freiere Religionsansichten kundgegeben, im Jahre 1848 auch freiere politische Bestrebungen zutage gekommen waren", nicht ohne Mißtrauen aufgenommen. Aber auch hier gelang es ihm bald, sich Ansehen und Vertrauen zu erobern.

Nur kurze Zeit sollte B. auf seiner neuen Stelle verweilen. Bereits am 14. Januar 1865 erfolgte seine Ernennung zum zweiten Pfarrer in Worms. Dort sollte er durch seine „wahrhaft fesselnde, hinreißende Beredsamkeit und seine Begeisterung für den evangelischen Glauben" das gesunkene kirchliche Leben wieder auf seine ehemalige Höhe bringen. Allein die Wiederbesetzung der seit dem Sommer 1864 erledigten Pfarrstelle hatte sich zu lange hingezogen, und B. war genötigt, als seine Ernennung, auf die er gar nicht mehr gerechnet hatte, erfolgte, um deren Zurücknahme zu bitten. Denn inzwischen hatte sich ihm Aussicht auf eine andere Stelle geboten, und zwar auf die Predigerstelle an der im Jahre 1859 dem Gebrauch übergebenen St. Anscharkapelle in Hamburg, die eine Art Predigtstation des übergroßen St. Michaelis-Kirchspiels und zugleich Mittelpunkt für die Stadtmission war. Seine Berufung auf diese neugegründete Stelle — anfangs hatten nämlich die Prediger von Sonntag auf Sonntag gewechselt — hatte Wichern betrieben, an dessen Seite er den 13. deutschen evangelischen Kirchentag, der vom 13. bis 16. September 1864 in Altenburg abgehalten wurde, verlebt hatte. Auf diesem Kirchentag hatte sich B. an den Verhandlungen über das Thema „Christentum und Volkstum" (vgl. „Die Verhandlungen des 13. deutschen evgl. Kirchentags, Berlin 1865 S. 144—147) beteiligt, und der Prediger v. Tippelskirch aus Berlin hatte B.s neuestes Werk „Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen" als ein echt christliches Hausbuch warm empfohlen.

Wenn B. auch der Gedanke an den Weggang aus der Heimat nicht leicht geworden ist, so hatte er sich doch für Hamburg entschieden und zwar nicht zum mindesten aus dem Grunde, weil sein Bruder Gustav seit 1861 daselbst als Hauptpastor an St. Jakobi wirkte. Nachdem er am 22. Januar 1865 die vorgeschriebene Wahlpredigt gehalten hatte, wurde er am gleichen Tage einstimmig zum Pastor gewählt. Schon am 2. April fand seine Einführung in sein neues Amt statt, und am 9. April, am Palmsonntag, hielt er seine erste Predigt in der Kapelle. Durch seine kraftvolle Rede nahm das ganze Leben der St. Anschargemeinde einen inneren Aufschwung. Er rief den St. Anschar-Armenverein ins Leben, der schon damals dem bewährten Grundsatz folgte, die Armen durch Zuweisung von Arbeit zu unterstützen. B. ist auch der Vater der berufsmäßigen Diakonie in seiner Gemeinde geworden; denn im Jahre 1869, demselben, an dessen 12. August er in die Brüderschaft des Rauhen Hauses eintrat, berief er die erste Diakonisse in den Dienst der Anscharkapelle. Er war es ferner, der das „weibliche Asyl" gründete, das nunmehr in dem Magdalenenasyl im Hamm fortbesteht und das noch jetzt eine Arbeitsstätte der Diakonissen St. Anschars ist. Dabei hatte er auch die Leitung der Stadtmission in seinen Händen. Den Mittelpunkt seiner Wirksamkeit bildete aber die Predigt, durch die es ihm gelang, eine Personalgemeinde zu bilden, obgleich einer solchen Gemeindebildung in den parochialen Grundsätzen der hamburgischen Landeskirche starke Hindernisse entgegenstanden und ihm nach seiten der Seelsorge die Hände gebunden waren. Auf seine Veranlassung wurden neben dem Hauptgottesdienst sofort regelmäßige sonntägliche und wochentägliche Abendgottesdienste eingerichtet. Der erste wochentägliche Abendgottesdienst im Monat wurde zu einer Missionsstunde verwandt. Auch allerlei besondere Gottesdienste führte B. ein, so die Feier der Todesstunde des Erlösers am Karfreitag. Seine Predigt zog in ungewöhnlicher Weise die Gebildeten an, und oft konnte die damals etwa sechshundert Sitzplätze fassende Kapelle nicht alle hinzuströmenden Zuhörer fassen. Und wer einmal die Gewalt seiner Rede kennen gelernt hatte, den hielt B. auch fest.

Der Krieg des Jahres 1866 führte ihn auf einige Zeit in die Heimat zurück. Mitte August stellte er sich in Berlin als freiwilliger Feldprediger zur Verfügung und ward, seinem Wunsche gemäß, der Mainarmee überwiesen. Seine Erlebnisse während dieser Zeit veröffentlichte er zuerst in dem hamburgischen Volksblatt „Der Nachbar", dessen „erbaulichen Teil" er alsbald nach seiner Übersiedlung nach Hamburg übernommen hatte, und gab sie auf vielfachen Wunsch im Dezember 1866 als „Reiseerinnerungen aus der Mainarmee" in Buchform heraus. Die Kriegserklärung im Jahre 1870 gab ihm Gelegenheit, seine begeisterte Vaterlandsliebe, die er bisher in einer Reihe geschichtlicher Schriften bewiesen hatte, auch in einigen bedeutsamen Predigten zum Ausdruck zu bringen, die unter dem Gesamttitel „Rüstung aus Gottes Wort für die Kriegszeit" später herausgegeben wurden.

Ebenso wie seinerzeit in Ettingshausen sein Leben durch die Übersiedlung seines Bruders Gustav von dem benachbarten Gießen nach Hamburg eine sehr veränderte Gestalt für ihn

annahm, so erfuhr es im Jahre 1870 in Hamburg die gleiche Veränderung durch dessen Weggang als Professor nach Leipzig. „Völlig überraschend" erhielt B. im Jahre 1872 einen Ruf als Hof- und Domprediger nach Berlin an Snethlages Stelle. Die Gründe, die ihn zu seiner Annahme bewogen, waren, wie er am 3. April 1872 an seinen Freund Rieger schrieb, folgende: „Die Liebe, mit der ich hier (d. h. Hamburg) von vielen trefflichen Menschen getragen werde, und der Segen, den Gott meiner Arbeit gegeben, ist zwar sehr groß, aber ich habe die Meinung, daß diese Arbeit hier ersprießlich nur mit frischen Kräften getan werden kann, und daß namentlich meine Frau, die hier sehr belastet ist, der Ruhe bedarf. Die Stelle eines Hof- und Domspredigers in Berlin hat den Nachteil im Vergleich mit der hiesigen, daß sie, da ich einer unter vieren bin, nicht, wie hier, eine so persönliche, eng mit mir verbundene Gemeinde mir gewähren kann, aber den Vorteil, daß die Arbeit eine begrenzte ist und die Stellung eine in den verfassungsmäßigen Organismus der Kirche eingefügte. Eine Zugabe, die mir fast Hauptsache scheint, ist der Verkehr mit gleichgesinnten Männern, namentlich mit Kögel, der sich als der eigentliche Urheber meiner Berufung herausgestellt". Im April 1872 erfolgte B.s Ernennung und am 16. Juni beschloß er seine reichgesegnete Wirksamkeit in Hamburg.

Elf Jahre war es ihm beschieden, in seiner neuen Stellung zu wirken. Sein fünfundzwanzigjähriges Amtsjubiläum im Jahre 1877 brachte ihm zahlreiche Auszeichnungen und Zeichen der Dankbarkeit. Die ihn feierten, waren nicht nur die Kreise der positiven Union, deren treuer und überzeugter Anhänger er war. Die theologische Fakultät der Berliner Universität ernannte ihn zum Ehrendoktor. Sein Dank hierfür war, daß er sein im folgenden Jahre erschienenes Werk „Das deutsche evangelische Pfarrhaus", ein nach Form und Inhalt klassisches Buch, der Fakultät widmete. Zu Beginn des Jahres 1879 wurde er Oberkonsistorialrat und Mitglied des evangelischen O.-Kirchenrats. In demselben Jahre gründete er zusammen mit Rudolf Kögel und Emil Frommel, das Jahrbuch „Neue Christoterpe", dessen zu seinen Lebzeiten erschienene Jahrgänge fast sämtlich bedeutsame Beiträge aus seiner Feder aufweisen. Erwähnung verdient auch seine Mitwirkung an dem Gesangbuch für die Provinz Brandenburg, dessen Entwurf in seiner letzten Berliner Zeit zustande kam (im Druck erschienen 1884) und im Jahre 1894 als Gesangbuch eingeführt wurde.

Auch in Berlin blieb ihm das Werk der inneren Mission eine Herzenssache. In ihrem Sinne übte er auch dort seine intensive Seelsorge. Nicht minder wandte er hier der Magdalenensache, zu deren bedeutendsten Vorkämpfern in Deutschland er zählt (vgl. Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission, Berlin 1895 S. 312), seine tatkräftige Unterstützung zu. Dem Zentralausschuß für innere Mission gehörte er als eifriger Mitarbeiter an. Auf Kongressen für innere Mission wirkte er durch sein begeisterndes Wort und seine praktischen Vorschläge in jeder Hinsicht fördernd. Ein solcher Kongreß war auch der im September 1877 in Genf abgehaltene internationale Kongreß des britisch-kontinentalen Bundes zur Hebung der öffentlichen Sittlichkeit. Zu einer im Anschluß daran stattgehabten vertraulichen Besprechung, die zur Gründung der „Union internationale des amies de la jeune fille" führte, wurde auch der in Genf anwesende B. zugezogen. Zweck des neuen Vereins war, Mittel und Wege zu finden, um ehrbaren jungen Mädchen, die um ihres Lebensunterhaltes willen das Elternhaus verlassen und in die Fremde ziehen mußten, Hilfe und Schutz zu sichern. Während von Neuchâtel aus die Freudinnensache mit großem Geschick und Eifer literarisch vertreten wurde, übernahm es B., den schweizerischen Verein durch Rede und Schrift in Deutschland bekannt zu machen. Den Bemühungen seiner Gattin, die unmittelbar nach Gründung des Vereins mit der Zentralleitung in der Schweiz in Verbindung getreten war, gelang es schon im Jahr e1878 in Berlin eine Versammlungsstätte für die französisch redenden Schweizerinnen zu schaffen und damit den Grundstein zu dem noch heute blühenden „Berliner Lokalverein der Freudinnen junger Mädchen" zu legen.

Im Juli 1883 wurde B. als Nachfolger des in der Karwoche 1883 heimgegangenen D. Nieden zum Generalsuperintendenten der Rheinprovinz mit dem Amtssitze in Koblenz ernannt. Am 1. Oktober trat er dieses, sein letztes Amt an. Anfangs hatte er keinen leichten Stand, war er doch der erste Generalsuperintendent, der nicht aus der rheinischen Kirche selbst hervorgegangen war. Dazu kam, daß sein Hirtenbrief aus der Passionszeit 1884 „Die Theologie des Kreuzes" (auch abgedruckt in seinen Gesammelten Schriften, Bd III S. 177 bis 191), ebenso wie sein „Evangelisches Neujahrswort" im vierten Hefte des dritten Jahrgangs der Kirchlichen Monatsschrift, des Organs für die Bestrebungen der positiven Union, (insbes. S. 243—260, Ges. Schriften III S. 155—176), zu der Rede „Reformation und Kirchentum" (Bonn 1884, acht Auflagen), die sein hessischer Landsmann Wilhelm Bender, der damalige Dekan der Bonner Theologenfakultät, am 400. Geburtstage Luthers gehalten hatte

in bestimmtem Gegensatze stand und bei den kirchlich Liberalen Anstoß erregte. Doch auch hier gelang es ihm, dank seiner unermüdlichen Herzensgüte und Leutseligkeit, seinem tiefen Verständnis für die rheinische Eigenart und die eifersüchtig gewahrte kirchliche Selbständigkeit, und namentlich auch dank der Sympathien, die er sich als Vorsitzender der theologischen Prüfungskommission bei den jungen Theologen erwarb, in seinem neuen Wirkungskreise bald feste Wurzeln zu fassen.

Auch als Generalsuperintendent ließ sich B. die Sache der Freundinnen der jungen Mädchen angelegen sein. Als 1884 ein schon im vorhergegangenen Jahre vorbereiteter deutscher Zweigverein ins Leben trat, wurde seine Gattin an dessen Spitze berufen. Nun verbreitete sich der Verein über ganz Deutschland. Schon im Herbst 1884 wurden die ersten „Mitteilungen" als vierteljähriges Vereinsorgan herausgegeben. Dieses Heft enthielt, wie die meisten Hefte bis zu dem letzten vor seinem Tode im April 1897 erschienenen, ein Geleitwort B.s. Der letzte Dienst, den er der Freudinnensache leistete, war seine Bemühung um die Erlaubnis der Eisenbahnverwaltung, in den Wagen dritter und vierter Klasse Plakate, die den jungen Mädchen rechtzeitig Rat und Warnung erteilten, anbringen zu lassen. Das Eintreffen der Erlaubnis sollte er jedoch nicht mehr erleben.

Nicht unerwähnt darf es bleiben daß sich B. auch in seinem letzten Amte noch einmal an einem Gesangbuchswerk stark beteiligte, und zwar an der Zusammenstellung des Gesangbuchs für Rheinland und Westfalen, das im Jahre 1893 eingeführt wurde.

Welche Verehrung B. von allen Seiten, von der Geistlichkeit der Rheinprovinz, sowie von allen seinen früheren Gemeinden entgegengebracht wurde, zeigte sein siebzigster Geburtstag, wo ihm Hunderte von Telegrammen, Briefen und Adressen zuteil wurden.

Bis ins hohe Alter war er nie ernstlich krank. Erst im Februar 1896 machten sich bei ihm die Anfänge eines Herzleidens bemerkbar, das ihn dazu zwang, am 1. April 1897 seine Versetzung in den Ruhestand zum 1. Juli zu erbitten. Er gedachte seine Tage in Lindenfels, seinem Geburtsorte, zu beschließen. Dort hatte er im Jahre 1874 das alte außer Dienst gestellte evangelische Pfarrhaus, von dem man auf sein Geburtshaus herabsehen konnte, erworben und alljährlich seine Erholung von der Berufsarbeit gesucht; dort war ihm im Jahre 1877 das Ehrenbürgerrecht verliehen worden, dort hatte er Ende der 70er Jahre die Gründung einer Kleinkinderschule veranlaßt und 1887 das Armenhaus Salem, sowie 1891 das Krankenhaus Bethesda gestiftet. Allein er sollte nicht mehr als Lebender den heimatlichen Boden betreten. Am Abend des 18. April 1897, des ersten Osterfeiertags, setzte ein Schlaganfall seinem Leben ein Ziel. Am Karfreitag hatte er noch in Segenhaus, dem Witwensitze der Fürstin Marie zu Wied, wie seit vielen Jahren das heilige Abendmahl gespendet. Die vorausgehende Predigt, die er zwar im Sitzen, aber mit kräftiger Stimme hielt, sollte seine letzte sein. Seine sterblichen Überreste wurden, seinem Wunsche entsprechend, nach Lindenfels überführt und dort der Erde übergeben.

B. wurde durch seine Veranlagung von vornherein auf praktische Bahnen gewiesen. Seine angeborne Redegabe läßt ihn zu jeder Zeit das rechte Wort finden. Und die Frische und Unmittelbarkeit, die immer zum Hören und Lesen reizt, empfingen seine Predigten aus seinem innigen Verhältnis zur Natur, das sich auch in der von frühster Jugend auf in ihm regen Wanderlust kundtat. „Es gibt", so sagt er einmal, „für den Prediger keine größere, tiefere, reinere, erfrischendere Freude, als in der freien Natur Gottes Wort zur Predigt durchzudenken und auszugestalten . . . Dem über Gottes Wort sinnenden Wanderer ist's, als hätt' auch ihn Gottes Gnade gegrüßt, saftig und frisch. Gleichnisse drängen sich heran, die Gedanken werden plastisch. Seine Rede gewinnt örtliche Farben . . . Nicht das Rauen an der Feder, das Anzünden der Pfeife, der Geruch der Lampe fördern die Arbeit an der Predigt . . . , bringe statt der Studierlampe die Morgensonne mit auf die Kanzel, und die Seelen tun sich auf." Die genaue Befolgung dieser Regel hat B. zu einem der bedeutendsten deutschen Kanzelredner der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts werden lassen. Damit ist aber seine Bedeutung nicht erschöpft; seine Werke auf dem Gebiete der inneren Mission bestehen fort, ohne daß viele ihn als ihren Urheber und Förderer kennen. Aber in die weitesten Kreise des deutschen Volkes ist sein Name gedrungen durch seine von edler Vaterlandsliebe diktierten und für alles Wahre, Schöne und Gute begeisternden Schriften über deutsche Geschichte, deutsche Männer und Frauen und das deutsche evangelische Pfarrhaus, die ihm einen Ehrenplatz unter den besten deutschen Volksschriftstellern für alle Zeiten sichern.

Karl Eßelborn.

Bayern. — H. Beck, Das kirchliche Leben der evangel.-luth. Kirche in Bayern. Tüb. 1909. Über die evang. Diaspora in B. r. d. Rh. Stark in Jahrb. f. d. ev.-luth. Landeskirche Bayerns,

hrsg. v. S. Kadner, 2. Bd 1902 S. 65 ff. Statist. Mitteilungen aus den deutschen evang. Landeskirchen im Allg. Kirchenblatt für das evang. Deutschland. H. A. Krose, Konfessionsstatistik Deutschlands, Freib. 1904. Ders., Kirchl. Handbuch, Freiburg 1908 ff.

a) Verteilung der Konfessionen:

	Protest.	Prozentual	Kathol.	Juden	Sonstige
1895	1 642 348	28,22	4 112 623	53 750	9 823
1900	1 749 206	28,32	4 357 133	54 928	14 790
1905	1 844 736	28,18	4 611 987	55 341	12 308

Eine bedeutendere Veränderung im konfessionellen Aufbau der Bevölkerung ist nur in den beiden Kreisen Oberbayern und Mittelfranken zu bemerken; in beiden Kreisen kommt die Vermehrung den konfessionellen Minderheiten zugute, dort den Protestanten, hier den Katholiken. Oberbayern hatte 1840 97,75% Katholiken und 1,93% Protestanten, 1905 nur noch 91,88% Katholiken und 7,06% Protestanten. Mittelfranken 1840 20,81% Katholiken und 76,96% Protestanten, 1905 26,14% Katholiken und 71,94% Protestanten. Die Verschiebung trifft fast ausschließlich die beiden Großstädte München und Nürnberg. In den übrigen Kreisen sind die Verhältnisse fast völlig stationär:

Niederbayern	1840	99,51	Prozent	Kathol.	0,47	Prozent	Protest.
	1905	98,96	"	"	0,94	"	"
Oberpfalz	1840	91,67	"	"	8,08	"	"
	1905	91,52	"	"	8,27	"	"
Oberfranken	1840	42,51	"	"	56,13	"	"
	1905	42,58	"	"	56,85	"	"
Unterfranken	1840	80,94	"	"	16,14	"	"
	1905	80,14	"	"	17,88	"	"
Schwaben	1840	85,12	"	"	13,56	"	"
	1905	85,80	"	"	13,55	"	"
Rheinpfalz	1840	42,73	"	"	54,03	"	"
	1905	44,86	"	"	54,15	"	"

Vgl. die Tabellen bei Krose, Konf.-St. S. 87 u. Kirch. Handbuch I S. 87.

b) Evangelische Kirche:

		Dekanate	Pfarrorte	Sonstige Orte mit Gottesdienst	Gottesdt. Räume
Bayern r. d. Rh.	1900	64	835	308	1377
Rheinpfalz	1900	16	231	159	417

		Geistl. Stellen	Besetzt durch die Kirchenregierg.	durch Patrone	Durch die Kirchengem.
Bayern r. d. Rh.	1900	1031	696	301	22
Rheinpfalz	1900	300	291	—	—

Bayern r. d. Rh.

	leb. Geborene	darunter unehel.	Taufen
1895	39 413	5809	38 949
1900	44 354	5934	42 698
1905	42 418	5387	40 405
1910	42 985	5472	40 709

	Eheschließungen	darunter gemischte Ehen	Trauungen	darunter gem. Paare
1895	10 452	2193	9 451	1279
1900	12 691	3194	10 911	1560
1905	12 475	3207	10 681	1566
1910	12 356	3222	10 554	1555

	Sterbefälle	Kirchl. Beerdigg.	Konfirm.	Kommunik.
1895	26 670	26 554	23 832	824 044
1900	28 038	27 944	24 628	849 295
1905	26 416	26 332	27 320	865 957
1910	25 255	25 187	27 269	866 779

	Übertritte	Austritte	Seelenzahl
1895	133	234	1 206 554
1900	224	182	1 297 423
1905	233	309	1 348 665
1910	205	382	1 365 072

Rheinpfalz.

	Lebend geborene	darunter unehel.	Taufen
1895	15 539	834	13 843
1900	17 917	995	15 857
1905	18 376	896	16 483
1910	18 024	925	16 032

	Eheschließungen	darunter gemischte Ehen	Trauungen	darunter gemischte Paare
1895	3816	884	3354	476
1900	4766	1228	4212	736
1905	4588	1155	4063	702
1910	4442	1118	3864	636

	Sterbefälle	Kirchl. Beerdigg.	Konfirm.	Kommunik.
1895	8343	7503	9 434	239 516
1900	8547	7698	9 484	239 627
1905	8809	8183	10 159	238 377
1910	8240	7708	10 130	223 230

	Übertritte	Austritte	Seelenzahl
1895	53	20	398 870
1900	97	48	451 723
1905	108	35	446 839
1910	91	71	479 694

c) Katholische Kirche.

Das Erzbistum München-Freising hat 3 Stadtkommissariate und 36 Dekanate mit 417 Pfarreien und 623 anderen geistlichen Stellen; das Bistum Augsburg 40 Dekanate mit 867 Pfarreien und 528 anderen geistlichen Stellen; das Bistum Passau 19 Dekanate mit 222 Pfarreien und 266 anderen geistlichen Stellen; das Bistum Regensburg 3 Stadtbezirke und 30 Dekanate mit 473 Pfarreien und 655 anderen geistlichen Stellen. Das Erzbistum Bamberg hat 20 Dekanate mit 193 Pfarreien und 193 anderen geistlichen Stellen, das Bistum Würzburg hat ein Stadtkommissariat und 34 Dekanate mit 447 Pfarreien und 278 anderen geistlichen Stellen, das Bistum Eichstätt 17 Dekanate mit 206 Pfarreien und Kuratien und 143 anderen geistlichen Stellen, das Bistum Speier 12 Dekanate mit 234 Pfarreien und 91 sonstigen geistlichen Stellen.

Für die Katholiken lassen sich die kirchlichen Handlungen nicht in analoger Weise angeben wie für die Protestanten. Im Jahre 1906 zählte man 101 Männerklöster mit 6 Filialen und 2133 Mitgliedern und 76 Frauenklöster mit 1036 Filialen und 13 279 Mitgliedern. Diese Zahlen scheinen indes nicht zuverlässig zu sein. Für 1908 zählt Krose 91 Männerklöster mit 12 Filialen und 1784 Mitgliedern und 90 Frauenklöster mit 1208 Filialen und 13 564 Mitgliedern.

Hauck.

Bebenburg, Lupold von. — Seit Friedberg den kurzen A. Jacobsons über Lupold v. Bebenburg ergänzte (1897), hat sich die Forschung mit einer gewissen Vorliebe der Person und den Schriften des Publizisten des 14. Jahrhunderts zugewandt. Ich führe die wichtigste Literatur an, muß dabei aber über 1897 etwas zurückgreifen. Schon 1891 erschien eine Haller Dissertation von F. Joel, in der der Lebensgang Lupolds untersucht ist; 1892 veröffentlichte H. Grauert im HJB Bd 13 S. 205 ff. einen kurzen Beitrag über seine Doktorpromotion. 1905 folgte Sengers ausführlichere Schrift über Lupold, in der das Ritmaticum querulosum neu herausgegeben ist. Endlich 1909 die sorgfältigen Studien H. Meyers zu seinen Schriften (Freiburg). Einzelne Nachrichten hat L. A. Sauerland, in Vatikan. biographische Notizen z. Gesch. des 14. u. 15. Jahrh. gesammelt (XV d. Gesellsch. f. lothr. Gesch. 13., 15. u. 18. Bd).

Hauck.

Beck, Joh. Tob. — A. Schlatter, J. T. Becks theolog. Arbeit in Beiträge z. Förderung chr. Theologie, VIII 4. Gütersloh 1904. A. Sturhahn, Zur systemat. Theologie J. T. Becks, das. VII 6. Gütersloh 1903. — Zu den von Lindenmeyer herausgegebenen Schriften Becks (S. 506, 37 ff.) sind folgende hinzuzufügen: Erklärung des Briefs Pauli an die Epheser, 1891. Erklärung der Briefe Petri, 1896. Erklärung der Propheten Micha und Joel nebst einer Einleitung in die Prophetie, 1898. Erklärung der Propheten Nahum und Zephania, nebst einem prophetischen Totalbild der Zukunft, 1899. **Hauck.**

Becket, Thomas. — Lhullier, Saint Thomas de Cantorbéry, 2 vols, Paris 1891, 1892. **Mirbt.**

Beda Venerabilis. — Die neueste Ausgabe der KG B.s von C. Plummer (London 1896), deren erster Band in der 3. Auflage der RE noch angezeigt, aber nicht benutzt werden konnte, enthält in diesem neben dem Text der Hist. eccl. mit den Briefen an König Ceolwulf und Abt Albin sowie der Continuatio Bedae eine wertvolle Einleitung über B.s Leben und Werke, die vielfach durch Noten zur KG im 2. Bande ergänzt wird. Der 1. Band bietet außerdem die Epist. Cuthberti de obitu Baedae (S. CIX 399), die Histor. abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetbechti auctore Beda (S. 364 ff.), die Hist. abbatum auctore anonymo, die B. bei Abfassung der letzterwähnten Schrift vorlag (S. 388), und den „Schwanengesang B.s": die Epist. ad Ecgbertum (S. 405—423).

Die beiden Chroniken B.s, von denen die ausführlichere einen Anhang zu De ratione temporum bildet, die kleinere am Schluß von De temporibus sich findet, sind von Mommsen 1903 in den MGScr XIII S. 247—317 in der Weise ediert, daß Blatt für Blatt mit dem Text der Chronica maiora die entsprechenden Zeilen der Chronica minora verbunden werden. Eine reichhaltige Zusammenfassung des gesamten auf B. bezüglichen Stoffes gibt Manitius, Geschichte der latein. Lit. des MA I (1911) S. 70—81.

B.s Geburt ist, worüber unter den Neueren kein Zweifel besteht, nach Hist. eccl. V 24 auf 672 673 anzusetzen. Über kleinere Reisen B.s s. Plummer I, XVI. Eine Zusammenstellung der Briefe B.s (meist Widmungsschreiben) gibt Manitius S. 73 f.; hinzuzufügen ist die Epist. ad Helmwaldum (einen Landsmann B.s, der von fernher um Aufschluß über die Osterberechnung gebeten hatte): De Bissexto (Plummer I, XXXVI). — Der Kommentar zu Esra und Nehemia ist nicht verloren, er findet sich Giles, Opp. B. Vol. VIII u. IX; Migne PL 91, 807—924.

In Genesim und in Acta werden von Plummer für echt gehalten. Über B.s Homilien s. RE 8, 309 f. Zu den chronologischen Werken ist zu vergl. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik I² S. 780 ff. Von besonderer Bedeutung ist De ratione temporum dadurch geworden, daß hier zuerst die Jahre nach der Geburt Christi gezählt werden. „De temp. rat. u. die Hist. eccl. sind die ersten Geschichtswerke, in denen diese Berechnung auftritt, ohne die wir uns überhaupt keine Erscheinung in der Historiographie mehr denken können". (Manitius S. 82). Über das Martyrologium Bedae vgl. außer Plummer (I, CLII) Wattenbach DG 9, I⁷ S. 66 f. und Zöckler in RE I, 145. In seiner Geschichte der Äbte von Wearmouth-Jarrow benutzt B. vielfach die ältere Hist. abb. auct. anonymo: das Verhältnis ist nicht — wie Manitius S. 83 angibt, das umgekehrte; für die prosaische Vita Cudberti liegt B.s Quelle in der AS März III 117—124 abgedruckten Vita vor. Die historische Zuverlässigkeit B.s findet warme Anwälte in Mommsen (MA 17, 389) und Wülker (RE 3, 620, 24 f.). — Unter den poetischen Erzeugnissen B.s, über welche Manitius S. 86, Plummer I, CLIII, auch RE 10, 407. 412 zu vgl., ragt ein Gedicht über den jüngsten Tag (dômes däg) hervor (Migne 94, 633 ff.), dessen Abfassung durch B. neuerdings von Traube Poet. Lat. 3, 42 und Plummer a. a. O. festgestellt worden ist. Das Poenitential (Wasserschleben, Bußordnungen S. 220—230) wird von Plummer (I, CLVI) B. wohl mit Recht abgesprochen. De metrica arte ist von Keil, Grammatici lat. VII S. 219—260, De orthographia ebendort S. 261—294 herausgegeben.

Mommsen setzt B.s Tod ins Jahr 742. Wenn man bedenkt, wie auffallend es wäre, daß uns aus den sieben Jahren von 736—742 nicht das Geringste von literarischer Tätigkeit B.s bekannt ist, während wir dieselbe bis zum Ende des Jahres 734 (Ep. ad Ecgbertum) verfolgen können und auch wissen, daß er bis zu seinem Tode schriftstellerisch tätig war, — so wird man wohl bei der Erklärung, die Plummer I, LXXII von dem Bericht Cuthberts über B.s Tod gibt und in der er 735 als Todesjahr nachweist, verbleiben. **Seeberg.**

Beecher, Lyman, geſt. 1863, ſ. d. A. Engl. Theol. S. 414, 6.

Beelzebub. — S. 514, 29 Keilinſchriftlich und zwar in der Sammlung aus Kujundſchik, die zu der Bibliothek Sardanapals gehört (K 3500, ſ. C. Bezold, Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyounjik Collection, Bd II 1891 S. 539, nach freundlich mitgeteilter Erklärung von P. Jenſen), wird unter „Göttern ebir nâri", d. i. jenſeits des Stromes, nämlich des Euphrat, genannt Baal-ṣ(z)a-p(b)u (?) [—], d. i. wohl entweder בעל־צפון oder בעל־זבוב. Wenn aber Halévy (Journal Asiatique, Série VIII, t. XIX 1892 S. 304) in den El-Amarna-Briefen (Nr. 138 der Abel-Winckler'ſchen Ausgabe, ſ. Keilinſchriftliche Bibliothek, Bd V 1896 S. 299) eine paläſtiniſche Stadt Zabuba zu finden glaubte und darnach den Baal-Zebub gedeutet hat: „Herr der Stadt Zabub", ſo iſt ſowohl die Leſung des Namens als auch die Kombination dieſer ihrer Lage nach nicht näher bekannten Stadt mit dem Gott von Ekron willkürlich. Der Stadtname lautet in der Ausgabe von Knudtzon S. 840: Ṣa-bu-ma. **Wolf Baudiſſin.**

Belgien. — Die „Union des Églises Évang. Protestantes de Belgique" (Belgiſche Nationalkirche) umfaßt zurzeit 18 Gemeinden: Antwerpen (deutſche Gemeinde, niederländiſche Gemeinde und Chriſtuskirche), Brüſſel (deutſche, franzöſiſche, niederländiſche und ſchottiſche Gemeinde), Courtrai, Tour, Gent, La Bouverie, Lüttich, Maria Hoorebeke, Paturages, Seraing, Tornai-Kongy und Wasmes mit zuſammen 3449 Kirchenbeſuchern und 4133 Abendmahlsgäſten. Außerdem wird von 9 Diaſporaſtationen aus an 37 Orten Paſtorations- und Evangeliſationsarbeit an zerſtreuten Proteſtanten, beſonders auch an verſprengten Deutſchen, getrieben. An freiwilligen Beiträgen brachte die Nationalkirche 1911 die Summe von 276 406 Fr. auf; ſie iſt aber, um ihren Jahresbedarf von rund 300 000 Fr. zu decken, auf ausländiſche Beihilfe angewieſen. Vom Guſtav-Adolf-Verein erhielt ſie bis 1911 einſchließlich insgeſamt 220 401 M.

Die Église Chrétienne Missionaire Belge (Belgiſche Miſſionskirche), die im Juli 1912 das 75 jährige Jubiläum ihrer Gründung begeht, umfaßt gegenwärtig 42 Gemeinden und Evangeliſationspoſten und 108 Filialen mit 7419 Gemeindegliedern, 78 Kirchen und gemieteten Sälen, 103 Sonntagsſchulen (3741 Sonntagsſchulkinder), 34 Predigern, 4 Evangeliſten und 14 Bibelboten, die zuſammen im Jahre 1911 11 058 Gottesdienſte und Verſammlungen abhielten. Zeitſchriften (24 Nummern im Jahr) Le Chrétien Belge, revue Protestante évangélique und „Der Bote aus Belgien" (2 mal jährlich), dazu das Evangeliſationsblatt „Paix et Liberté," von dem wöchentlich 2000 Exemplare (neben 200 000 Traktaten im Jahr) verkauft werden. Jährliche Synoden in Brüſſel. Hauptarbeitsgebiete ſind neben der Hauptſtadt Brüſſel die Induſtriegebiete der Provinzen Lüttich, Namur und Hennegau (Charleroi, La Louvière und Borinage) während die flämiſchen Provinzen Antwerpen und beide Flandern in Stadt und Land viel ſchwerer zugänglich ſind. Charakteriſtiſch für die Evangeliſationsarbeit iſt, daß ſie überall von energiſcher Temperenzbewegung begleitet iſt. Der Jahresbedarf der Miſſionskirche betrug 1910 die Summe von 247107 Fr., davon wurden 115 763 Fr. im Ausland aufgebracht; (England, Schottland u. a., der Guſtav-Adolf-Verein ſteuerte rund 4000 M., im ganzen bis einſchließlich 1911 186 511 M.). Die Opferwilligkeit, mit der die zum großen Teil armen Gemeinden und ihre gering beſoldeten Prediger ſich für kirchliche Zwecke beſteuern, iſt hervorragend. Gemeinſam haben die beiden Kirchenkörper Belgiens, die Miſſionskirche und die Nationalkirche, im Jahre 1910 eine „Belgiſch-proteſtantiſche Miſſionsgeſellſchaft für den Kongo" begründet.

Neuere Literatur: Fritze, Die Evangeliſationsarbeit der Belgiſchen Miſſionskirche (Studien zur Prakt. Theologie II, 3) 1908. Meyhoffer, Le Martyrologe protestant des Pays Bas 1523—1597. Étude critique Publication de la Société d'Histoire du Protestantisme belge. Neſſonvaux 1907. **F. Rendtorff.**

Bellarmin, Robert. — G. Buſchbell, Aus Bellarmins Jugend. H. JB 23 Bd 1902 S. 52 ff., 307 ff. H. M. Le Bachelet, Bellarmin. Avant son cardinalat. 1542—98. Correspondance et documents. Paris 1911. E. Timpe, Die kirchenpolitiſchen Anſichten u. Beſtrebungen des Kard. Bellarmin. Kirchengeſch. Abhandlungen v. Sdralek. 3. Bd Bresl. 1905 J. de la Servière, La Théologie de Bellarmin, Paris 1909. J. H. Buſch, D. Weſen der Erbſünde nach Bellarmin u. Suarez, Paderborn 1909. **Hauck.**

Belsham, Thomas, geſt. 1829, ſ. d. A. Engliſche Theol. S. 408, 38.

Bender, Wilhelm, gest. 1901. — Literatur über den Benderschen Streit: W. Bender, Reformation und Kirchentum. Eine akademische Festrede zur Feier des vierhundertjährigen Geburtstages Martin Luthers, 1883. Seit der 4. Auflage mit dem Anhange: Ein Nachwort zu meiner Lutherrede, 1884. W. Bender, Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, 1886. W. Bender, Der Kampf um die Seligkeit, 1888. — Th. Christlieb, Zum Gedächtnis des Luther-Jubiläums. Predigt 1883. — W. Krüger, Luther und Bender. Pastorale Streitschrift wider die Festrede des Dr. W. Bender, 1884. W. Krüger, Glaube und Dogma. Ein theologischer Beitrag zum Benderschen Streit, 1884. W. Krüger, Offenbarung oder Illusion? Wider Bender, 1886. — A. Bärthold, Professor Benders Festrede und das christliche Lebensideal, 1884. — J. M. Arouet (Pseudonym des Professors der Philosophie J. B. Meyer in Bonn), Das Tischgespräch auf dem Rheindampfer, 1884. 2. Aufl. mit dem Vorwort: Sendschreiben an den Oberbürgermeister, 1884. — W. Beyschlag, Der Benderschе Streit in der evangelischen Kirche der Rheinprovinz. Abdruck aus Heft 2 und 3 der deutsch-evang. Bl. 1884. — Positives Christentum und orthodoxer Pietismus. Ein evangelisches Zeugnis zum Benderschen Streit, 1884. — J. Clüver, Die Benderschе Lutherrede und ihre Gegner, 1885. A. Lasson, Zeitgenössische Religionsphilosophie. Preuß. Jahrb. 1886 S. 246 ff. (O. Ritschl), Nekrolog auf Bender in der Chronik der Universität Bonn, 1902 S. 2 ff. — Außerdem ist zu vergleichen die kirchliche und teilweise auch die politische Presse in den letzten Wochen des Jahres 1883, in der ersten Zeit von 1884 und wieder im Sommer 1888 (Rhein.-Westf. Post, Reichsbote, Norddeutsche Reichspost, Kölnische Zeitung, Allg. Luth. KZ, Neue Ev. KZ, Monatsschrift für christl. Volksbildung, Prot. KZ), ferner ThLZ 1884 S. 67 ff., 77; 1886 S. 84 ff.

Wilhelm Bender wurde am 15. Januar 1845 als ältester Sohn des Pfarrers Julius Bender zu Münzenberg im Großherzogtum Hessen geboren. Nachdem er seinen Vater früh verloren hatte, kam er als neunjähriger Knabe nach Darmstadt in die Obhut seines Oheims, des Gymnasiallehrers Hofrat Dr. Franz Bender. Außer diesem beteiligte sich an seiner Erziehung sein anderer Oheim, der Oberhofprediger D. Ferdinand Bender, durch Erteilung des Konfirmationsunterrichts. Dessen pietistischer Richtung hat sich B. jedoch mit der Zeit immer mehr entfremdet. Unter seinen Mitschülern, die ihn fast schwärmerisch liebten, nahm B. mit seinem ernsten sittlichen Streben und seinem vorbildlichen Fleiß als der unbedingt Erste eine führende Stellung ein. Seit dem Herbst 1862 studierte er in Göttingen Philosophie und Theologie und ließ sich dort durch seine Lehrer H. Lotze, E. Curtius und A. Ritschl fünf Semester festhalten. Schon damals gewann er in der Beschäftigung vor allem mit Kants und Schleiermachers Werken ein besonderes Interesse an der Religionsphilosophie, das denn auch seine Entscheidung für den theologischen Beruf wesentlich mitbestimmte. Seine Studien schloß B. in Gießen ab, wo er A. Dillmann und W. Gaß nahe trat. Dann besuchte er ein Jahr lang das Predigerseminar in Friedberg. Da er wie schon die erste, so nun auch die zweite theologische Prüfung mit Auszeichnung bestand, wurde er, ohne erst untergeordnete Stellungen durchlaufen zu müssen, 1868 Hilfsprediger in Worms und zugleich Religionslehrer an dem dortigen Gymnasium. Von 1874 bis 1876 versah er außerdem provisorisch das Pfarramt an der neu gegründeten Gustav-Adolf-Gemeinde zu Horchheim bei Worms.

Inzwischen hatte Bender 1868 mit einer Dissertation über die philosophische Gotteslehre Schleiermachers die philosophische Doktorwürde erworben. Eine Fortsetzung dieser Arbeit erschien 1871 (in der Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik). In demselben Jahre veröffentlichte B. eine Abhandlung über Schleiermachers Lehre von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl (JdTh 1871) und seine Schrift über den Wunderbegriff des NT. Eine Ergänzung zu diesem noch wesentlich unter apologetischen Gesichtspunkten und in konservativem Sinne verfaßten Buche bilden die Kritischen Bemerkungen zur Wunderfrage (ThStK 1872). Gleichzeitig gab B. die beiden Abhandlungen über die theologische Gotteslehre Schleiermachers (JdTh 1872) und über Kants Religionsbegriff (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 1872) heraus. Außerdem trieb B. in seiner Wormser Zeit umfassende Studien über Augustin, ohne doch diese Arbeiten auch literarisch zu verwerten. Dagegen entsprang aus der fortgesetzten Beschäftigung mit Schleiermachers Schriften das zusammenfassende Werk über Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen (Bd 1 1876. Bd 2 1878) und der Vortrag über F. Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion (1877). Indem B. Schleiermachers pantheistische Metaphysik ablehnte, erkannte er dessen Verdienst darin, daß er mit seiner analytischen Methode den religiösen Prozeß in seiner Eigenart bestimmt und die vergleichende Erforschung der positiven Religionen mit Nachdruck gefordert habe. Das Christentum aber habe er lediglich als Mittel zur Lösung des kosmologischen Problems gedeutet, wie die gegensätzliche Welt als Ganzes verstanden und organisiert werden könne.

Im Frühjahr 1876 wurde B. fast gleichzeitig nach Straßburg und nach Bonn als ordent-

licher Professor der systematischen Theologie berufen. Er entschied sich für Bonn und lehnte 1878 auch einen Ruf nach Gießen ab. 1877 promovierte ihn die theologische Fakultät in Göttingen honoris causa zum Doktor der Theologie. In seinem akademischen Lehramt wirkte B. nicht nur durch die äußern Mittel einer glänzenden natürlichen Beredsamkeit, sondern ebensosehr durch die Schärfe seiner Auffassung und die Strenge seines Wahrheitssinns besonders anregend auf jüngere Studenten und auf engere Kreise solcher, die bereit waren, sich durch seine persönliche Anleitung fördern zu lassen. Nicht wenige Studenten in Bonn verschlossen sich jedoch von vornherein seinem Einfluß. Denn immer deutlicher trat der theologische und persönliche Gegensatz hervor, der zwischen B. und seinem Kollegen Christlieb von Anfang an bestand. Nur aus diesem Antagonismus wird auch erst die Schärfe verständlich, mit der B. alsbald an hervorragender Stelle die pietistische Orthodoxie öffentlich angriff. Als Dekan seiner Fakultät war ihm die Aufgabe zugefallen, an Luthers 400stem Geburtstage die Festrede zu halten. Indem B. nicht aus den protestantischen Bekenntnisschriften, sondern aus Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen das christliche Lebensideal im protestantischen Sinne entwickelte, vertrat er den Satz, daß Luther „der deutsche Reformator nicht dadurch geworden sei, daß er die Welt entchristlichte, sondern daß er das Christentum verweltlichte". Dagegen bringe „die evangelische Kirche sowohl das Lebensideal wie den geschichtlichen Heilsglauben der Reformation bis auf diesen Tag in Formen und Mitteln zur Darstellung . . ., die der Kirche des Mittelalters entnommen sind und die demgemäß den reformatorischen Gedanken weder rein noch in einer unserer Kultur entsprechenden Weise ausdrücken". Wohl sei das „viel verachtete evangelische Kirchentum" noch immer „das unentbehrliche Organ für die berufsmäßige Pflege des religiös-sittlichen Lebensideals in unserm christlichen Volke". Aber es werde „seiner hohen Aufgabe in der Gegenwart umso besser entsprechen . . . ., je entschiedener es sich auf den Boden des ursprünglichen Reformationsprogramms Luthers stellt".

Gegen diese Auffassung und die ihrer ganzen Richtung selbst widerfahrene Kritik erhoben sich sofort die konservativ-kirchlichen Kreise des Rheinlands zu energischer Abwehr. Die literarische Fehde gegen Bender wurde, abgesehen von erregten Artikeln in der Tages- und Monatspresse, hauptsächlich von dem streitbaren Pastor Wilhelm Krüger in Langenberg geführt. Doch beteiligte sich an ihr auch eine Anhängerin Christliebs in ihrem unter dem Pseudonym Hans Tharau veröffentlichten tendenziösen Roman: Die Studiengenossen. Andrerseits rief eine zunächst von 59 Mitgliedern rheinischer Kreissynodalvorstände unterschriebene öffentliche Erklärung eine weitergreifende Protestbewegung gegen Bender hervor, bei der es zugleich darauf abgesehen war, den Oberkirchenrat zu einem Eingreifen zu veranlassen. Dagegen richteten 171 Bonner Studenten, die verschiedenen Fakultäten angehörten, an B. eine Huldigungsadresse, und etwa 400 angesehene Mitglieder niederrheinischer evangelischer Stadtgemeinden nahmen ihn in einer Eingabe an den Kultusminister in Schutz. Zur Beruhigung des gegen die Lutherrede entfesselten Sturms trugen im Herbst 1884 die gegen B. ausfallenden übereinstimmenden Voten der rheinischen und der westfälischen Provinzialsynode bei.

B. selbst hat in den Streit um seine Rede direkt nur durch ein deren vierter Auflage hinzugefügtes Nachwort eingegriffen, in dem er seinen Standpunkt behauptete und gegen einige Mißverständnisse sicherte. Dagegen enthielt er sich des publizistischen Kleinkampfs ebenso wie eines öffentlichen Auftretens als Redner in der eignen Sache, obwohl er durch rhetorische Begabung und schlagfertige Dialektik an sich gerade auch hierzu durchaus befähigt gewesen wäre. Vielmehr entsprach er den Wünschen seiner Anhänger und gab sich und andern von seiner Denkweise und seinen Ansichten Rechenschaft in einem Buche, das er selbst als „ein wissenschaftliches, aber kein fachgelehrtes Werk" bezeichnete. Indem er an diese Arbeit herantrat, veränderte sich zugleich die Richtung der von ihm in den Jahren zuvor verfolgten wissenschaftlichen Interessen. Er hatte schon länger eine Geschichte der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu schreiben vorgehabt. Aus den Vorarbeiten dazu waren bereits seine Monographie über Konrad Dippel, den Freigeist unter den Pietisten (1882) und seine Abhandlung zur Geschichte der natürlichen Theologie (JprTh 1883) hervorgegangen. Nun sah er sich dagegen wieder auf seine ursprünglichen religionsphilosophischen Interessen zurückgeführt. Und in seinem Buche über das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung (1886) bot er eine Hypothese dar, die eine lediglich natürliche und historische Erklärung sämtlicher religiöser Erscheinungen leisten sollte. Suchte er selbst diese Aufgabe auch noch durchaus auf dem Wege der spekulativen Reflexion zu lösen, so kommt doch der von ihm angegebenen Problemstellung die Bedeutung zu, die erst etwa ein Jahrzehnt später auftretende und nun vielmehr auf der breiten Basis historischer Einzel-

forschung arbeitende religionsgeschichtliche Methode in der Theologie mit vorbereitet zu haben. Dieselben Ziele verfolgte B. in einer mehr allgemeinverständlich gehaltenen Schrift über den Kampf um die Seligkeit (1888, zuerst erschienen in den PJ, Juli 1888), der ein von ihm in Bremen und in Hamburg gehaltener Vortrag zugrunde lag.

War Benders Buch über das Wesen der Religion zwar auch wieder dem Widerspruch Krügers, sonst aber vorwiegend der Kritik sachverständiger Fachgenossen begegnet, so gab ein Bericht des Hamburger Korrespondenten über seinen Hamburger Vortrag der kirchlichen Presse unter Führung des Reichsboten den Anlaß, den alten Kampf gegen ihn zu erneuern. Unter diesen Umständen griff der Kultusminister v. Goßler auf einen schon einmal zwei Jahre zuvor mit B. besprochenen Plan zurück und bot ihm eine Professur für allgemeine Religionswissenschaft in der philosophischen Fakultät zu Bonn an. Trotz mancher Bedenken, vor allem gerade in Bonn selbst eine solche neue Stellung zu übernehmen, willigte B. ein. Doch war es ihm Ehrensache, sich in dieser nicht allein auf Religions- und Moralphilosophie zu beschränken, sondern auch andere philosophische Disziplinen, besonders die Geschichte der Philosophie, in seinen Vorlesungen zu behandeln. Vertrat er so eine Zeitlang auch verschiedene Gebiete der theoretischen Philosophie, so legte er doch je länger je mehr das Schwergewicht auf die Geschichte der Philosophie. Und auch seine letzten Veröffentlichungen gehören in deren Bereich. Nach einer umfangreichen Abhandlung über Metaphysik und Asketik (Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd 6) konzentrierte sich seine Arbeit auf die Abfassung eines groß angelegten Werkes: Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen, dessen erster Band (1899) die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum darstellte. Die Fortsetzung dieser Untersuchungen sollte das Mittelalter und die Neuzeit umfassen. Doch kam B. nur noch zu vorbereitenden Studien für den zweiten Band. Zu Weihnachten 1900 erkrankte er an einer Influenza, in deren Folge eine schwere Mittelohrentzündung eintrat. Eine gut gelingende Operation brachte nur vorübergehend Hoffnung auf Genesung. Einige Wochen später traf ihn ein Schlaganfall, der am 8. April 1901 seinem Leben ein schnelles Ende bereitete. **O. Ritschl.**

Benedikt VIII., Papst. — Über die gefälschte Urkunde B.s für Hamburg s. Fr. Curschmann, Die älteren Papsturkunden des EB. Hamburg, Hamb. 1909 S. 82 ff. **Hauck.**

Benedikt IX., Papst. — Über die gefälschte Urkunde B.s für Hamburg s. Fr. Curschmann a. a. O. **Hauck.**

Benedikt XI., Papst. — Bliß, Calender of entries in the Papal registres relating to Great Britain and Ireland. 1. Bd London 1893 S. 611 ff. Die Aufzeichnungen des Kardinals Stefaneschi über die letzten Augenblicke B.s, ALKG V 1889 S. 584 ff. Bullarium Franciscanum 5. Bd Rom 1898. **Hauck.**

Benedikt XII., Papst. — Bliß, Calender of entries in the Papal registres relating to Great Britain and Ireland, London 1896 2. Bd. G. Daumet, Benoît XII. Lettres closes, patentes et curiales, se rapportant à la France (Bibl. des écoles françaises d'Ath. et de Rome III, 2) Paris 1889 ff. J. M. Vidal, Benoît XII. Lettres communes, analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican (das.) Paris 1902 ff. Auf Deutschland bez. Urkunden B.s findet man bei Schmidt und Kehr, Päpstl. Urkk. u. Regesten, die Gebiete der Provinz Sachsen . . betr. 1. Bd Halle 1886; Sauerland, Vatik. Urkk. u. Regesten z. Gesch. Lothringens. 1. Bd Metz 1901; Sauerland, Urkk. u. Regesten z. Gesch. der Rheinlande aus d. Vatik. Archiv. 2. Bd Bonn 1903; Lang, Die Urkk. über die Beziehungen der röm. Kurie z. Prov. u. Diözese Salzburg. 1. Teil Graz 1903 (Acta Salzburgo-Aquileiensia I). K. Rieder, Monumenta Vaticana historiam episcopatus Constantiensis in Germania illustrantia. Römische Quellen z. Konstanzer Bistumsgeschichte z. Zeit der Päpste in Avignon. Innsbruck 1908. K. Rümler, Die Akten der Gesandtschaften Ludwigs d. B. an Benedikt XII. u. Clemens VI. Quellenstud. aus dem hist. Seminar d. U. Innsbruck 1910, 2. Heft.

Th. Jacob, Studien über Papst Benedikt XII. Berlin 1910. E. Göller, Mitteilungen u. Untersuchungen über das päpstl. Register- u. Kanzleiwesen im 14. Jahrh. Rom 1904. F. Glasschröder, Zu den Ausgleichsverhandlungen Ludwigs d. B. mit Papst Benedikt XII. i. J. 1336, RQS III, 1889 S 355. A. Hauck, KG Deutschlands V Leipzig 1911 S. 542—570.

Die Darstellung der Verhandlungen B.s mit Ludwig d. B., die Zöpffel S. 567 40 ff., gab, u. die ich bei der Revision des A. habe stehen lassen, scheint mir jetzt nicht ganz zutreffend,

vgl. KG D.s V S. 544 ff. Über den Kurverein von Renſe iſt beſ. Höhlbaum in den Gött. Abh. 1903 zu vergleichen. Der lat. Text des Renſer Weistums iſt von Zeumer NA XXX S. 110 f. neu herausgegeben; ebenſo das Geſetz Licet iuris S. 100. **Hauck.**

S. 566 Z. 53 l. Johann XXII. ſt. XII.
S. 567 Z. 19 l. Johann XXII. ſt. XII.

Benedikt XIII., Papſt. — Mart. de Alpartil, Chronica actitatorum temporibus Domini Benedicti XIII. Zum erſtenmal veröffentlicht v. F. Ehrle. 1. Bd Einleitung, Text der Chronik, Anhang ungedruckter Aktenſtücke. (Quellen u. Forſch. aus dem Gebiete der Geſch. XII). Paderb. 1906. Ein im Herbſt 1398 in Avignon geſchriebener Bericht über die Verhandlungen bez. des Rücktritts des Papſtes, den Abfall ſeiner Kardinäle u. a. iſt von H. Kaiſer in den MJÖG 31. Bd S. 302 ff. herausgegeben. E. Götter, Zur Geſchichte des kirchlichen Benefizialweſens unter Benedikt XIII. v. Avignon. Arch. f. kath. KR 87. Bd 1907 S. 203 ff. **Hauck.**

Benedikt XIV., Papſt. — Benedicti XIV. Pap. opera inedita primum p. F. Heiner, Freiburg 1904. P. A. Kirſch, Ein päpſtliches Lehnsprojekt für Parma u. Piacenza unter Benedikt XIV. H. JB 24. Bd 1903 S. 517 ff. **Hauck.**

S. 573 Z. 51 l. XIV ſt. XVI.

Benedikt von Aniane. — Über die Anfänge der Kloſterreform B.s, über die Tätigkeit B.s als Abt von Aniane in Septimanien und Gotien, handelt W. Pückert in dem durch gründliche Unterſuchung der auf B. ſich beziehenden Urkunden ausgezeichneten Werk: Aniane und Gellone, 1899. Pückert betont mit Recht die Unterſtützung, die B. durch Erzbiſchof Nibridius zuteil geworden, ſowie daß B.s leitende Stellung eine rein perſönliche, nicht etwa ein Privileg des Kloſters Aniane geweſen ſei; er hat zuerſt auf die in der anianenſiſchen Kloſtergemeinſchaft hervortretende klöſterliche Gebetsverbrüderung hingewieſen (S. 229; vgl. Hauck KG II³ S. 610). — In lebhafter und erfolgreicher Weiſe hat ſich in den letzten Jahren die Forſchung mit der auf die Erhaltung der Benediktinerregel und die Durchführung einer der Regel gemäßen Obſervanz in den ihm unterſtellten Klöſtern gerichteten Tätigkeit B.s beſchäftigt. Es iſt hier vor allem eines für die geſamte monaſtiſche Forſchung wichtigen glücklichen Fundes zu gedenken. Die viel vermißte alte Trierer Hs des Regelbuches B.s (Vita Ben. 53, vgl. meine Abhandlung in ZKG XV, 244 ff.) iſt i. J. 1903 von L. Traube unter dem Nachlaß Joſef von Görres' entdeckt worden. „Das waren feſtliche Tage, als wir im alten Görres-Hauſe unter andern Revenants auf ihn, den merkwürdigſten, den am meiſten vermißten ſtießen . . . Und nun lag er vor uns in unverſehrter karolingiſcher Pracht" (Traube, im Vorwort zu „Unterſuchungen zur Überlieferungsgeſchichte der älteſten Mönchsregeln" von Dr. H. Plenkers in: Quellen u. Unterſuchungen zur lat. Philol. des MA, I Heft I). Der wiedergefundene St. Maximiner Codex, welcher „der für B. angefertigten Reinſchrift ſehr nahe ſtehen wird", gibt nunmehr als Cod. Monac. lat. 12118 für die latein. Mönchsregeln bis auf die Zeit B.s eine ſichere handſchriftliche Grundlage. Er enthält die Reg. Benedicti als einen abgeſchloſſenen Teil in der Faſſung des Aachener Normalexemplars Karls d. Gr. (Plenkers a. a. O. S. 29), während der Text der Regel in der Concordia regularum B.s ſich dem textus receptus anſchließt, was Plenkers (S. 20) damit erklärt, daß B. beide Bücher noch in Aniane ausgearbeitet, ſpäterhin aber, nachdem er in Inden von dem Aachener Normalexemplar Kunde erhalten, in dem Liber regularum die Regel nach dem letzteren gegeben, während er ſie in der Concordia in der alten Weiſe belaſſen habe. Am Schluſſe der Benediktinerregel findet ſich in Cod. Monac. 12118 eine subscriptio mit Monogramm, die wahrſcheinlich auf B. ſelbſt zurückzuführen iſt (Traube, Textgeſchichte der Regel Benedikts, München, AMA 21, 669 ff.). Die von B. veranſtaltete Homilienſammlung, aus der nach vita Ben. 53 (Migne 103, 380) zur Veſperkollekte vorgeleſen werden ſollte, hat noch nicht nachgewieſen werden können. Sollte auch das von B. Albers (Stud. u. Mitt. a. d. Benediktinerord. 1911 S. 579 ff.) beſprochene Homiliar des Cod. hist. 28 der Zürcher Kantonalbibliothek (über welchen ZKG XV 367 f. u. Traube, Textgeſchichte S. 722 zu vgl.) ſeine letzte Ausgeſtaltung z. Zt. Ludwigs d. Fr. erhalten haben, ſo wird doch die Wahrſcheinlichkeit, daß es von B. ſelbſt zuſammengeſtellt ſei, dadurch beeinträchtigt, daß es, wie Albers ſelbſt ausführt, mit wenig Ausnahmen die nämlichen Stücke enthält, wie das Homiliar des Paulus Diac. (vgl. Hauck KG 2³, 605 A. 5), und daß der im 12. Jahrh. geſchriebene Teil des Cod. 28, der dieſe Homilienſammlung enthält, durch eine längere Reihe verſchiedenartiger Stücke von denjenigen, die auf B. zu beziehen ſind, getrennt iſt. Hinſichtlich der auf B. zurückzuführenden oder zu B. in Beziehung ſtehenden

kleineren Schriftstücke, aus denen die Gewohnheiten und Bräuche der Mönche von Aniane und Inden zu erkennen sind, ist, abgesehen von dem Abschnitt S. 722—724 in Traubes „Textgeschichte", hier besonders auf die Arbeiten des Cassineser Gelehrten Bruno Albers zu verweisen. Im 3. Bde der Consuetudines monasticae (Montis Casini 1907) sind von ihm die Aachener Statuten von 817, die Murbacher Statuten mit dem Capitulum de inspiciendis monachis, die Capitula novitiarum, der Brief der Reichenauer Mönche mit den 12 Kapp., die 7 Kapp. des Benedictus secundus mit dem sog. Ordo qualiter und dem von Ardo in der Vita Ben. An. cp. 52 überlieferten Ordo B.s nebst andern belangreichen Stücken in einer Neuausgabe vereinigt worden. Seine Spezialuntersuchung über die Reformsynode von 817 und das von ihr erlassene Kapitular (Stud. u. Mitt. a. d. BO 28, 579 ff.; vgl. auch F. Koschek, Das Aachener Statut, Greifswalder Dissertation 1908) gelangt zu dem Ergebnis, daß die in Cod. sang. 914 u. Casinens. 175 vorliegende kürzere Rezension des Kapitulars dem ursprünglichen Wortlaut näher steht als die längere, was durch die beiden Turiner Hss., von denen ich im NA XIX, 217—219 Bericht erstattet habe, erhärtet wird (vgl. auch Hauck KG II³, S. 595 A. 4.). In den umfassenderen „Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten" München 1905, beschäftigt sich Albers eingehend mit der handschriftlichen Überlieferung der ältesten cluniazenser Consuetudines und stellt einerseits ihre Verwandtschaft mit den conss. Farfenses wie denen des Ulrich von Cluni (S. 48 ff.), anderseits ihre Abhängigkeit von B. fest (S. 121 ff.) — ein Resultat, das mit den Angaben der vita Odonis des Mönchs Johannes cap. 22 u. 23 (Mab. AS V 156) über den Einfluß eujusdam patris Eutici auf die in Baume, dem Mutterkloster Clunis, herrschenden Sitten übereinstimmt. Denn in diesem Heuticius, dessen Name nichts anderes als eine lateinische Form (nicht Übersetzung) ist von Witiza, wie der gotische Name B.s lautete (Haupt, ZdA I 388), hat schon Mabillon (AS VI 580) B. von Aniane erkannt; ebenso Sackur, Die Cluniazenser I S. 51 Anm. 2. In dem ältesten Teile der consuetudines in Cod. Casanens. 54 (s. Albers: Le plus ancien contumier de Clugny in Revue Benedictine 1903, Aprilheft) findet Albers eine über B. hinausführende Cassineser Quelle, die aber ähnlich wie der Ordo in monasterio qualiter (vgl. Traube, Textgesch. S. 724) von B. benutzt worden sei (Untersuchungen über d. älteste. Mönchsgewohnheiten S. 28). — Wir dürfen also feststellen, daß B.s Reformen — wenn sie auch kaum über die Zeiten seines Gönners Ludwig im Leben der Klöster sich erhielten —, im 10. Jahrh. zu neuem Leben erwacht sind und in der Schule von Cluni aufs neue kraftvolle Vertretung gefunden haben. **Seeberg.**

Benedikt von Nursia, Benediktinerregel. — Wenn die Vita Mauri auctore Fausto zugestandenermaßen nicht mehr als Quelle für das Leben B.s in Betracht kommen kann, so noch weniger die Vita S. Placidi, des neben Maurus von Gregor erwähnten Schülers B.s, da sie sich als ein nach dem Vorbild der Maruslegende frei erfundenes Machwerk ihres Verfassers Petrus Diaconus darstellt, über dessen systematische Fälschungen inbetreff der ältesten Geschichte von Monte Cassino Erich Caspar den Schleier hinweggezogen hat („Petrus Diaconus u. die Monte Cassineser Fälschungen" 1909, s. bes. S. 51 ff. 54/55, dazu: Schmeidler, Histor. Vierteljahrschrift XIII S. 391) und über den Kern der Überlieferung von den Besitzungen Monte Cassinos auf Sizilien E. Caspars Aufsatz im NA 34 S. 207. Dagegen kann zur Ergänzung Gregors auf Marcus von Montecassino verwiesen werden, der in seinem elegischen Gedicht auf den hl. B. (Mab. AS I 28 u. darnach Migne 80 Sp. 183—186) vor dem Erscheinen der dialogi (593) einiges von den wunderbaren Ereignissen, unter denen sich die Gründung von Montecassino vollzog, mitteilt (Manitius, Gesch. d. lat. Lit. des MA S. 91 f.). Zwei Gedichte von Paulus Diac. auf den hl. B. sind von Karl Neff (Quellen u. Untersuchungen zur lat. Philolog. das MA III S. 27 ff.) veröffentlicht.

Bei Würdigung der Ergebnisse, zu denen Edm. Schmidt in den von ihm in den Stud. u. Mitt. a. d. Benediktinerorden veröffentlichten Arbeiten gelangt, wird man der Behauptung, daß B. die Priesterwürde besessen habe (Jahrg. 1901 S. 3—22; 1904 S. 42—62) wohl beistimmen, während der Nachweis einer tieferen wissenschaftlichen Bildung B.s (Jahrg. 1899 S. 4 f.; 1905 S. 409) aus der Regel allein nicht zu erbringen ist; vgl. auch Manitius a. a. O. S. 89 f.

Wenden wir uns zur Regel B.s, so ist hier vor allem die musterhafte Abhandlung L. Traubes über die Textgeschichte der Regula S. Benedicti (AMA XXI 601—729) zu erwähnen, eine Fundgrube für quellenmäßige Erforschung des Mönchtums von B. v. Nursia bis auf Benedict von Aniane. Die wichtigsten Ergebnisse, zu denen Traube gelangt, sind: 1. das Autograph des hl. B. befand sich bis Ende des IX. Jahrhunderts in Monte Cassino: von der um 788 an Karl d. Gr. gesandten Abschrift desselben liegt im Cod. sangall. 914 eine von

den Reichenauer Mönchen Grimalt und Tatto mit minutiöser Treue angefertigte Kopie vor; 2. der Vulgatatext der Regel, wie er z. B. bei E. Schmidt und E. Wölfflin (s. RE II, 578, 45—47) sich findet, ist nicht der ursprüngliche, sondern vielfach interpoliert; 3. als Urheber der emendierten Rezension ist der 3. Abt von Montecassino Simplicius anzusehen, von welchem auch die in vielen Hss. der Regel beigegebenen Verse Qui leni jugo Christi colla submittere cupis herrühren. H. Plenkers hat im Vorwort zur 2. Auflage der „Textgeschichte" Traubes (AMA XXV, 1910, S. 3) festgestellt, daß Traubes erste und zweite These nahezu einstimmige Annahme gefunden haben. Die 3. These, die Plenkers selbst nur in modifizierter Gestalt gelten läßt (Quellen u. Untersuch. z. lat. Philol. des MA I S. 45), ist mehrfach auf Widerspruch gestoßen, insbesondere bei Dom Cuthbert Butler (The text of St. Benedicts Rule in: Downside Review, Dezemb. 1899 S. 7; vgl. auch JthSt Jahrg. 1902 S. 458 ff u. 1910 S. 279 ff.). Die Schlußworte des erwähnten vermeintlichen Simplicius-Gedichtes „Simplicius . . . magistri latens opus propagavit in omnes" weisen m. E. darauf hin, daß diese Verse der Regel erst beigegeben werden konnten, nachdem sie eine weitere Verbreitung gefunden hatte, und die Worte una tamen mercis utroque manet in aeternum würden eine kaum glaubhafte Gleichstellung des Simplicius mit dem Gründer des Klosters zur Voraussetzung haben. „Wahrscheinlich nicht in Buchschrift, sondern in Kursive dem Pergament übergeben und in vulgärer Sprache mit vulgärer Orthographie aufgezeichnet, läßt M (das Urexemplar B.s) vielerorts noch Einblick in die ungeordneten Versuche des Konzepts tun und enthält am Schlusse 7 nachträglich hinzugeschriebene längere Abschnitte", die von B. selbst oder von seinen Schülern herrühren (Traube a. a. O. S. 687 f.). Die erste Zerstörung MCassinos wird von Traube (S. 695) gegen die Angabe des Paulus Diac. auf das Jahr 581 und die erste Wiederherstellung auf 717 angesetzt. (RE II 582 u. XIII 426 f.).

Von den Montecassineser Gelehrten ist unter Mitwirkung von Dom Germain Morin i. J. 1900 in Montecassino eine neue Ausgabe der Regel B.s veranstaltet, welcher der Cod. sang. 914 zugrunde liegt, dem aber die Lesarten der wichtigsten Cassineser Hss. beigefügt sind, insbesondere die des ältesten, des Cod. 175, den Traube als abhängig von dem Exemplar Karls d. Gr. ansieht, während ihn Morin (Praef. ad Reg. X u. XIV) sowie Butler (JthSt 1910 S. 280) in unmittelbare Beziehung zu dem von 717—896 in Montecassino vorhandenen Urexemplar B.s stellen.

Einer der wichtigsten Teile der Regel, der Abschnitt über die kanonischen Jahreszeiten (Capp. VIII—XVIII) ist von Cl. Blume (S. J.) einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden („Der Kursus S. Ben Nursini und die liturgischen Hymnen des 6. bis 9. Jahrhunderts", Leipzig 1908) und hat ihm den Beweis geliefert, daß B. sich auch in der Bestimmung des officium divinum an bestehende Ordnungen anschloß (S. 13 ff.), daß insbesondere die von ihm verwandten Hymnen einem bis ins 5. Jahrh. zurückführenden, aber nur bis z. Ende des 8. Jahrhunderts gebrauchten Hymnar (vertreten durch cod. Vatic. Reg. 11 u. cod. XXXIV der Kantonalbibliothek in Zürich) entnommen sind (a. a. O. S. 53—55. 80 f.). Die Wichtigkeit der Regel für die Entwicklung des Gottesdienstes im Abendlande betont auch F. A. Loew in dem Aufsatz über die ältesten Kalendarien aus MCassino (Quellen u. Untersuch. z. lat. Philol. des MA III S. 1 ff.; vgl. dazu Morin in Revue Ben. 1908 S. 486 ff.).

Was die Verbreitung der Benediktinerregel anlangt, so hat R. Klee im Programm des Gymnasium Philipp. zu Marburg 1909 in einer freilich nicht immer auf die zuverlässigsten Texte zurückgehenden Arbeit über „Die Regula monach. Isidors von Sevilla u. ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln" den Beweis geführt daß die Regel Isidors († 636) unter dem Einfluß der Regel B.s verfaßt ist (gegen R. Schmidt RE 9 S. 450).

Ein beachtenswertes Zeugnis für das erste Auftreten der Benediktinerregel im Frankenreiche hat L. Traube beigebracht. Aus dem um die Mitte des 15. Jahrh. geschriebenen Cod. sangall. 917 veröffentlicht er (a. a. O. S. 691) das an Bischof Constantin von Albi (3. und 4. Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts) gerichtete Schreiben eines gewissen Venerandus, der in dem von ihm gestifteten Kloster Alta ripa die Einführung der Benediktinerregel begehrt. B. wird in dem Brief als sanctus abbas Romensis bezeichnet (s. Traube S. 691 u. 727). Hinsichtlich der Frage, wann die Regel B.s in Luxeuil eingeführt u. der Columba-Regel an die Seite gestellt worden sei, kann ich mich nur dem anschließen, was Hauck KG I² S. 309 f. gegen Malnory (Quid Luxovienses monachi ad regulam monasterior. contulerint S. 26 f.) ausgeführt hat. Es erscheint unglaublich, daß, wenn gerade auf Anregung Waldeberts, alsbald nachdem er die Regierung in Luxeuil angetreten, in den neugegründeten Klöstern Solignac und Rebais in den J. 632 u. 635 die Regel B.s der Columba-Regel an die Seite

gestellt wurde, Jonas dem Waldebert eine Lebensbeschreibung Columbas gewidmet haben sollte, in der er nicht nur bei jenen beiden Klöstern, sondern auch noch von zahlreichen andern seiner Zeit bemerkt, daß sie ex reg. Columbani gegründet seien, ohne jemals B. zu erwähnen. Die Interpolation der Urkunde des Eligius wird auch dadurch nahegelegt, daß es in ihr heißt: et regulam beatissimor. patr. Bi et Columbani consequamini, wo man doch regulas erwarten müßte (MG Scr. IV 747 Z. 4). In Luxeuil galt bis zur Abfassung der Vita Col. (642) nur die Regel Columbas. In St. Gallen wurde die Regel B.s durch die Äbte Otmar u. Johannes 747—760 eingeführt (Meyer v. Knonau RE 6, 346) u. in Remiremont, das auch nach Columbas Regel eingerichtet war, erst gegen Ende des 8. Jahrh. Hauck, KG I³, S. 309. **Seebaß.**

Benediktiner seit dem 9. Jahrhundert. — Zur Literatur ist hinzuzufügen: M. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche. 2. Aufl. 1. Bd. Freib. 1907 S. 205—401; hier (S. 205—211) ein ausführliches Literaturverzeichnis. O. Zöckler, Askese und Mönchtum 2. Aufl. Frkf. 1897 S. 355 ff. Die Studien und Mitteilungen aus dem Bened. und Cisterzienser Orden erscheinen seit 1911 in Salzburg unter dem Titel St u. Mt zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige.

Für die Geschichte des Benediktinerordens in der ersten Hälfte des MA sind von großer Wichtigkeit die von Br. Albers gesammelten und herausgegebenen Consuetudines monasticae, bis jetzt 5 Bände, Monte Cassino 1903—1912; vgl. B. Albers, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten, München 1905 und den Nachtrag zum Artikel „Benedict v. Aniane". Für die Kenntnis der Lage des Benediktinerordens im späteren Mittelalter und in der neueren Zeit sind wichtig: L. Delisle, Enquête sur la fortune des établissements de l'Ordre de S. Benoît en 1338. Publicat. de l'Académie des Inscr. et Bell. Lettr. 39. Bd Paris 1911 u. F. Lindner, Gallia Benedictina oder Übersicht der vom Beginn des 18. Jahrhunderts bis zum Ausbruch der französischen Revolution (1789) in Frankreich noch bestandenen Männer- und Frauenabteien des Benediktinerordens. Kempten 1909. Die Zahl der gegenwärtig bestehenden Benediktinerklöster gibt Heimbucher S. 342 auf 155 mit rund 6200 Mitgliedern, davon etwa die Hälfte Priester, an. Für das deutsche Sprachgebiet kommen in Betracht: die Beuroner Kongregation mit 9 Mönchs- und 3 Frauenabteien, die bayrische Kongregation mit 11, die österreichische mit 18, die Schweizer mit 5 Abteien u. Prioraten. Die alte Verfassung des Benediktinerordens ist durch Leo XIII. in zentralistischer Richtung umgebildet worden. Die wichtigsten Bestimmungen der darauf bezüglichen Bulle v. 12. Juli 1893 sind folgende: Omnes congregationes Benedictinorum, quos nigros vocant, veram fraternam confoederationem ineunt, quae tamen confoederatio nullam congregationem alteri subiicit. Ut autem confoederatio haec unitatem aliquam habeat . ., abbas primas omnium congregationum creabitur, qui Romae degat pro negotiis totius ordinis bonum directe respicientibus. Primatis officium per duodennium duret; ideoque duodecimo quoquo anno praesides omnium congregationum et quoad fieri poterit etiam omnes abbates convenient Romam pro novo primate eligendo, Arch. f. kath. KR 64. Bd 1893 S. 309 ff. **Hauck.**

Benediktionen. — A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg 1909. **Hauck.**

Benefizium. — U. Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich germanischen Kirchenrechts, Berlin 1895. Derf., Lehn u. Pfründe. Ztschr. d. Savigny-Stiftung XX S. 213 ff.; E. Meurer, Bayer. Kirchenvermögensrecht, 2. Bd Pfründerecht. Stuttg. 1901. Stutz tritt der älteren, in Friedbergs A. (S. 592 4 ff.) vorgetragenen Anschauung entgegen, daß sich die Anfänge des kirchlichen Benefiziums in gerader Linie aus den spätrömischen Klerikerprekarien entwickelten und also bis ins 5. Jahrh. zurückreichen. Nach ihm fällt vielmehr die Entstehung der Pfarrkirchenpfründe ins 8. Jahrhundert. Die kirchliche Benefizialleihe kam unter Karl Martell und seinen Nachfolgern in Aufnahme und wurde im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts allgemeine kirchliche Einrichtung. Friedberg hat seine Ansicht stets festgehalten und sie noch in der letzten Ausgabe seines Kirchenrechts mit Rücksicht auf die Theorie von Stutz vertreten, S. 594 Anm. 24. **Hauck.**

Bengel. — Zur Literatur ist hinzuzufügen: Nestle, Bengel als Gelehrter, Tübingen 1893. Nach Nestle S. 33 f. ist die Angabe S. 598, 1 von Berufungen Bengels an Universitäten unrichtig. **Hauck.**

S. 598 Z. 17 l. 1742 st. 1752.
S. 599 Z. 27 l. 1746 st. 1747.

Benno, Bisch. v. Meißen. — O. Langer in d. Mitt. des Vereins für Geschichte der Stadt Meißen. 1884 ff. u. 1906. R. Döbner, Aktenstücke zur Geschichte der Vita Bennonis Misn. im NA für Sächs. Gesch. u. Altertumskunde 7. Bd 1886 S 131 ff. O. Clemen, Zur Kanonisation Bennos, NA für Sächs. Gesch. Bd 28 S. 115. Das ausführliche Buch von E. Klein, D. h. Benno, Bischof v. Meißen. Sein Leben und seine Zeit. München 1904, bedeutet keinen Fortschritt der Forschung trotz einiger Ansätze zu historischer Kritik. J. Kirsch, Beiträge zur Gesch. des H. Benno. Münch. Diss. 1911. **Hauck.**

Berendts, Alexander Joh., geb. am 2 15. Sept. 1863 zu St. Petersburg, gest. 26. Febr./10. März 1912 zu Dorpat. — Einem alten Lübecker Geschlecht angehörig, war sein Vater nach Rußland eingewandert und hatte sich mit Julie von Collins, aus einer schon länger dort ansässigen französischen Familie, vermählt. Alex., in zahlreichem Geschwisterkreis aufgewachsen, auf dem Petri-Gymnasium zu St. Petersburg vorgebildet, studierte hier zuerst Philologie, dann in Dorpat und Berlin Theologie, hauptsächlich durch M. v. Engelhardt und Harnack bestimmt. 1895 habilitierte er sich in Dorpat, wurde 1896 etatsmäßiger Dozent, 1911 Professor. Die Sommerferien brachte er fast regelmäßig in Deutschland zu, meist Studienzwecke damit verbindend. Eine Studienreise nach Athen und Patmos 1901 hat er in den (baltischen) Heimatsstimmen beschrieben. Seine Arbeiten galten teils den Vorstudien zu einer geplanten großen Ausgabe der Neutestamentlichen Apokryphen: so seine Dissertation Zacharias-Apokryphen und -Legenden 1895, mit der Ergänzung Die handschriftliche Überlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen (TU NF XI 3) 1904; die Christologie des apokr. 3. Korintherbriefes, in der Festschrift für Alex. v. Oettingen 1898. Das hatte ihn auch auf den slavischen Josephus geführt (Die Zeugnisse v. Christentum im slav. de bello Judaico des Josephus TU NF XIV 4, 1906; Analekta z. slav. Josephus ZntW IX 1908, 47 ff.; vgl. auch Mitt. u. Nachr. f. d. evg. Kirche in Rußland 1910, 157 ff.), dessen Herausgabe ihn in den letzten Jahren ganz beschäftigte und die (hoffentlich von sachkundiger Hand zu Ende geführt) gewiß manche Vorurteile zerstreuen wird, welche jene ersten Mitteilungen über den Fund erweckt haben. Zugleich widmete er sich der baltischen Reformationsgeschichte: Die Auflösung des deutschen Ordens in Livland, Balt. Monatsschrift 1900; Johann von Blankenfeld, Erzbischof von Riga, Bischof von Dorpat und Reval, ebd. 1902. Neben der Dogmengeschichte beschäftigte ihn die Konfessionskunde: Gedanken über Protestantismus und Tradition 1901; die vier christlichen Konfessionen 1905. Durchaus konservativ gestimmt, war er doch weitherzig, irenisch und bestrebt, beruhigend zu wirken: Hat die moderne Bibelkritik Bedeutung für den Kindergottesdienst? 1909. In dem geselligen, dem Vereins- und dem politischem Leben Dorpats spielte er, zumeist sehr gegen seinen Wunsch, eine große Rolle. Auch Dramen, u. a. „Auf verlorenem Posten", hat er geschaffen. In günstigen Verhältnissen lebend, unverheiratet, war er vielen Studenten ein Helfer in ihren Nöten. Peinlich gewissenhaft, nicht ohne eine gewisse Umständlichkeit, aber immer ganz der Sache hingegeben, war er ein rechter Erzieher zur Arbeit, bis den noch nicht 50-jährigen heimtückische Krankheit hinraffte. **v. Dobschütz.**

Berengar von Tours. — Zur Literatur ist beizufügen: Bröcking im 12. Bd der d. Ztschr. f. Gesch.-W. S. 344 ff. S. 608, 27 ist Hugo I. von Langres als Verfasser des Tractatus de corp. et sang. Christi genannt. Nach Schwabe, Studien S. 25 ff. ist der Verfasser vielmehr der Bischof Raynard Hugo von Langres (1065—1085). **Hauck.**

Berger, Samuel, gest. 1900, wurde in Beaucourt (Mömpelgardisches Land) am 2. Mai 1843 geboren. Seit vier Geschlechtern hatte seine Familie der lutherischen Kirche des Ländchens treue Pastoren gegeben. Nach einem gesegneten Amt in Beaucourt wurde S.s Vater im J. 1855 nach Paris berufen, wo er bis zu seinem Tode (1874) in der Gemeinde La Rédemptin tätig war. Der junge S. war der älteste von acht Kindern, fünf Söhne und drei Töchter. Durch die strenge und doch liebevolle Zucht des väterlichen Hauses wurden alle fünf Söhne zu bedeutenden Männern in verschiedenen Fächern erzogen.

Nach Paris mit seinen Eltern gezogen, absolvierte B. glänzend seine Gymnasialstudien und hörte sodann in der Sorbonne philologische und historische Vorlesungen und erwarb im J. 1862 den Titel eines Lizentiat litterarum. Zum Studium der Theologie ging er nach Straßburg, Tübingen und Berlin. In Straßburg war er besonders durch C. Schmidt und Ed. Reuß beeinflußt; von ihnen lernte er die streng geschichtliche Methode, die sich in allen seinen späteren Arbeiten bewährte.

Doch dachte er damals noch nicht an die akademische Laufbahn. Fest im Glauben

wollte er Pfarrer werden, und er ist es auch geworden und geblieben. Im J. 1868 ordiniert wurde er Vikar seines Vaters und als solcher mit der Leitung der Filiale im Gros-Caillou beauftragt. Bis zu seinem letzten Tag hat er diese kleine Gemeinde in aller Liebe und Treue pastoriert. In den späteren Jahren, als er mit akademischen und wissenschaftlichen Geschäften beinahe überladen war, fand er stets Freude und Erholung in der schlichten Predigt des Sonntags, in dem Konfirmandenunterricht und ganz besonders in den Kranken- und Armenbesuchen bei den Geringsten seiner Pfarrkinder. Diese pastorale Sorgen waren ihm höchst wertvoll. Selbst für die wissenschaftliche Arbeit hielt er es für wichtig, mit den praktischen Bedürfnissen der Kirche in steter Berührung zu bleiben. Oft sprach er die Überzeugung aus, daß er darin Kraft fände für die gelehrten Untersuchungen. Wenn die Wissenschaft dem praktischen Leben zugute kam, schien ihm das pastorale Leben für die Wissenschaft nicht weniger fruchtbar.

Bei der Gründung der protestantischen theologischen Fakultät im J. 1877 wurde B. ihr Sekretär und Bibliothekar. Bis zu seinem Tode hat er dies doppelte Amt bekleidet und in beiden Eigenschaften ausgezeichnete Dienste geleistet. Als Sekretär war er stets mit einer unerschöpflichen Gefälligkeit bereit, allen, Lehrern und Schülern, mit den Schätzen seiner großen und umfassenden Gelehrsamkeit behilflich zu sein. Als Bibliothekar mußte er die Bibliothek erst begründen. Mit sicherem Takt und gründlichen Kenntnissen wußte er die Anfänge einer wunderbar sicher ausgewählten Sammlung zusammenzubringen und während mehr als zwanzig Jahre verfolgte er den weislich gewählten Weg weiter, sodaß er seinen Nachfolgern eine bewunderungswürdige Rüstkammer der Gelehrsamkeit hinterließ, für welche die künftige Theologengeschlechter ihm noch lange dankbar bleiben werden. Bald nahm er auch an dem Unterricht einen hervorragenden Anteil. Als Lizentiat der Theologie (1879) und Doktor der Theologie (1884) las er über Kirchengeschichte und kirchliche Archäologie zuerst als Privatdozent, dann als maître de conférences (1890), endlich als außerordentlicher Professor (1895).

Unterdessen wurde die hohe wissenschaftliche Bedeutung seiner Arbeiten immer allgemeiner anerkannt. In Frankreich wurde er zweimal mit hohen Preisen von der Akademie der Inschriften gekrönt (1882; 1891). Von mehreren der berühmtesten Universitäten in Europa, Cambridge, Leipzig, Dublin erhielt er, honoris causa, den Doktortitel. Bei allen diesen hohen Ehrenbezeigungen blieb er immer der bescheidene Gelehrte, der alle Gaben, die ihm zuteil geworden waren, in den Dienst der Kirche, an der er mit einer ungeteilten Kindesliebe hing, stellte. Es wollte scheinen, daß lange Jahre einer fruchtbaren Wirksamkeit ihm noch beschieden seien, als er plötzlich durch eine schwere Krankheit mitten in der Arbeit, anfangs Februar 1900, unterbrochen wurde. Fünf Monate lang hat das unerbittliche Übel seine Kräfte verzehrt. Er hat viel gelitten; auch in den schwersten Stunden ist er kindlich und fröhlich im Glauben geblieben; in den letzten Wochen ließen die Schmerzen allmählich nach und am 13. Juli schlief er ruhig in den Frieden seines Heilandes ein.

Wer das wissenschaftliche Werk S. Bergers verstehen will, darf nie vergessen, daß ein fester christlicher Glaube und treue Anhänglichkeit an die Lehre seiner Kirche stets den Hintergrund seiner Arbeiten bildeten. Er war ein gläubiger Christ. Die Lehre seiner Kirche war für ihn der treue Ausdruck der biblischen Offenbarung. In der Bibel verehrte er das treue Zeugnis des Wortes seines Gottes und stand fest in der Zuversicht, daß er in diesem heiligen Wort die Stimme Gottes hörte. Die Geschichte der Bibel in der Welt war ihm die Geschichte der heilbringenden Tätigkeit des himmlischen Vaters. Die Schicksale der heiligen Schrift die Jahrhunderte hindurch sah er als eine heilige Geschichte an und das Geringste in diesen Schicksalen schien ihm der pietätvollen Aufmerksamkeit des Gelehrten wert.

In der Zeit, wo er zu der geistigen Mündigkeit gelangte, war noch der Fels der heiligen Schrift von den Wellen der Baurschen Kritik umwogen. Seine Erstlingsschrift widmete Berger der Beurteilung dieser Kritik. Diese Studie: F. C. Baur. Les origines de l'Ecole de Tubingue et ses principes (1867) ist zwar nicht frei von jeder jugendlichen Übereilung, doch nimmt man schon in ihr einen wissenschaftlichen Sinn und eine Besonnenheit des Urteils wahr, wie man sie bei einem so jungen Mann selten findet. Der schlichte Christenglaube und die fröhliche Freiheit des Gelehrten erscheinen schon da in einer lebendigen Harmonie.

Dieser ersten Schrift ist eine lange Zeit Stillschweigen gefolgt. Indem sich Berger den Pflichten des Pfarramts rücksichtslos widmete, verfolgte er doch in der Stille Studien, deren Ernst und Gründlichkeit sich in den zwanzig letzten Jahren seines Lebens zeigten. Seine innige Liebe für die Vergangenheit der christlichen Kirche ließ ihn eine besondere Freude an den reichen Erscheinungen des christlichen Lebens in den Jahrhunderten des

Mittelalters finden. Mit einem besonderen Interesse aber verfolgte er in diesen Zeiten die Schicksale der biblischen Schriften. Schon im J. 1879 veröffentlichte er die ersten Resultate seiner Studien in dem Buche: La Bible au seizième siècle und zugleich eine kürzere Abhandlung: De glossariis et compendiis exegeticis quibusdam medii aevi legte Zeugnis ab von der Aufmerksamkeit, mit welcher er die Geschichte der Bibel in der Kirche vor der Reformation verfolgte. In erster Linie interessierten ihn die französischen Bibelübersetzungen. Es war ihm klar geworden, daß die erste protestantische Version, die von Olivétan, mit älteren Übersetzungen nach der Vulgata und nicht nach dem Originaltext viel inniger verwachsen war, als Olivétan es zugestanden hatte. Eigentlich war es mehr eine Revision der schon bestehenden Übersetzung, wo die Version nach der Vulgata durch Vergleichung mit den griechischen und hebräischen Texten korrigiert worden war. Gegenüber einem solchen Tatbestand war es wichtig, die vorreformatorischen französischen Bibeln genauer zu untersuchen, als es bis jetzt geschehen war. Das tat meisterhaft Berger in seinem zweiten größeren Werk: La Bible française au Moyen-Age 1884.

Diese französische Bibel des Mittelalters war aber eine Übersetzung aus der Vulgata. Was war aber der Text, nach welchem diese alten Übersetzer gearbeitet hatten? So öffnete sich vor Bergers Augen ein neues, sehr weit ausgedehntes Feld der Untersuchung. Mit einem riesigen Fleiß fing er an es zu bebauen. Von da her widmete er Jahr auf Jahr seine Ferien den wissenschaftlichen Reisen, die ihn beinahe durch ganz Europa führten, überall wo in den Bibliotheken Handschriften der Bibel und besonders der Vulgata und der romanischen Übersetzungen zu vergleichen waren. Durch seinen Scharfsinn und seine Gelehrsamkeit gelang es ihm Schätze zu sammeln, deren er sich vollständig Meister zeigte in seinem dritten Hauptwerk: Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen-Age 1893.

Zugleich sammelte er über biblische Versionen des Mittelalters in andern romanischen Sprachen wertvolle Data, die er in zahlreichen größeren und kleineren Aufsätzen in Zeitschriften veröffentlichte. So entstanden Artikel über provenzalische, waldensische, katalanische, italienische, kastillanische Bibeln; so konnte er auch ein neues Werk vorbereiten über die Geschichte der Vulgata in den Ländern tschechischer Sprachen, das leider, obgleich beinahe druckfertig, nicht veröffentlicht worden ist.

Auf seinen Reisen wurde er bekannt und bald befreundet mit den meisten Gelehrten, die in den biblischen textkritischen Studien einen Namen erworben haben. Diese Freundschaften waren ihm eine große Freude; es war ihm eine wahre Genugtuung, den Arbeiten anderer Gelehrten eine volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und von allen auch wurde seine Meisterschaft in seinem speziellen Arbeitsfeld gern anerkannt.

Wenn er seine besten Kräfte der Geschichte der Bibel im Mittelalter gewidmet hat, behielt er doch stets ein offenes Auge für andere Fragen. Zahlreiche Aufsätze über sehr verschiedene Gegenstände und besonders über Probleme der christlichen Archäologie liefern den Beweis, daß dieser große Spezialgelehrte seinen genuinen Untersuchungen den Horizont seines Blickes zu verengen nicht erlaubt hatte. Alles was mit der Wissenschaft des Reiches Gottes in Berührung kam, erweckte in ihm ein glühendes Interesse. Nichts wäre irriger als Berger, wegen des speziellen Charakters seiner Studien, für einen Stubenhocker zu halten. Die strenge Gewissenhaftigkeit, mit welcher er seine speziellen Studien verfolgte, war eine Frucht seiner Frömmigkeit. Was er tat als Gelehrter, hat er immer getan als ein treuer Arbeiter im Weinberge des Herrn. **Ed. Lauchert.**

Bernhard von Clairvaux. — Von der S. 624, 20 genannten Biographie Bernhards von E. Vacandard ist 1897 u. 98 eine deutsche Übersetzung von M. Sierp in 2 Bänden erschienen.

J. P. Kirch, St. Bernard in Lothringen, H. JB 29 Bd S. 43. J. Ries, D. geistl. Leben in seinen Entwicklungsstufen nach d. Lehre des H. Bernhard quellenmäßig dargestellt. Freib. 1906. Joseph a Spirit. S., Die Kontemplationsarten nach d. Lehre des H. Bernard, JB f. Philos. u. spekul. Theologie 22. Bd S. 453; vgl. J. Ries, das. 23. Bd S. 150. **Hauck.**

Bernhards Hymnen. — Zu der Frage der Echtheit vgl. die Bd 10 S. 417, 9 ff. angeführte Literatur. **Hauck.**

Bernward, B. v. Hildesheim. — F. Tibelius, Die Bilderreihe der Bernwardsäule, Ztschr. des histor. Vereins f. Niedersachsen 1906 S. 195. Derselbe, Die Bernwardstür zu Hildesheim. Straßb. 1907. J. R. Dieterich, Über Thangmars Vita Bernwardi episc. Neues 25. Bd 1900 S. 425 ff. S. 643 Z. 27 l. Beißel st. Beisel. **Hauck.**

Bertheau, Carl, gest. 1907, Pastor an St. Michaelis im Hamburg, D. theol., ist geboren am 6. Juli 1836. Sein Vater Carl Bertheau, Dr. phil., ursprünglich Theologe, 1833 Collaborator am Johanneum und im selben Jahre Katechet am Zucht- und Spinnhause, 1842 ganz für das letztgenannte Amt gewonnen, ward 1845 Direktor der Realschule des Johanneums (im Ruhestande † 1886); seine Mutter Jeanne, eine Tochter von Jean François Bertheau in Heidelberg, eine rechte Kusine ihres Mannes, † 1856. Von den sechs Kindern des Ehepaares lebt noch eins, eine Tochter, die Diakonissin ist. Die erste Ausbildung empfing B. auf der Realschule und später auf der Gelehrtenschule des Johanneums, die er 1855 verließ, um in Göttingen und Halle Theologie zu studieren. Besonderen Einfluß haben auf ihn geübt in Halle Tholuck und Julius Müller, in Göttingen Ehrenfeuchter und E. Bertheau, sein Onkel; aber schon als Student gewann er die Selbständigkeit der Stellung zu allen wissenschaftlichen Fragen, die er später ebenso erweiterte, wie befestigte. 1859 am 30. Nov. bestand er in Hamburg sein theologisches Examen und nach damaliger Sitte übte er zunächst Lehrertätigkeit aus, sowohl an Privatschulen, wie seit 1862 an der Realschule und seit 1865 an der Gelehrtenschule des Johanneums. Auch an den Armenschulen der Stadt, aus denen sich nachher die hamburgische Volksschule entwickelt hat, war er schon früh beschäftigt. Daneben hat er an der kirchlichen Arbeit in Stellvertretung der Pastoren, für die früher die Kandidaten viel mehr herangezogen wurden, eifrig teilgenommen. Wenigen nur bekannt, aber charakteristisch für ihn ist, daß er 1866 ganz auf eigene Hand auf den Kriegsschauplatz gegangen ist und sich dort an der seelsorgerlichen Pflege der Verwundeten beteiligt hat. 1867 am 24. Februar ward er zum Pastor von St. Michaelis gewählt und am 30. April eingeführt. In dieser Stellung ist er bis an seinen am 19. Dezember 1910 erfolgten Tod, also fast 44 Jahre, verblieben. So treu und eifrig er seine Amtspflichten erfüllt und so dankbar die um ihn sich sammelnde Gemeinde an ihm hing, so sehr ist seine Bedeutung doch auf anderem Gebiete, als auf dem der eigentlichen pastoralen Tätigkeit zu suchen; was man einen beliebten Pastor nennt, in welcher Bezeichnung der Kundige freilich nur eine fragwürdige Anerkennung finden wird, das ist B. nie gewesen, so reich auch in der großen Gemeinde seine Arbeit und sein Einfluß war. Aber Hervorragendes hat er geleistet auf dem Gebiete kirchlicher Verwaltung und als Gelehrter. Als Schulinspektor im Armenschulwesen, als Vorstandsmitglied der Paßmannschen und Rumbaumschen Stiftungsschule hat er mit unvergleichlichem Eifer und genauester Sachkenntnis gewirkt und führende Stellung gehabt. Die Witwenkasse des hamburgischen Ministeriums (Geistlichkeit des ersten Stadtkreises) dankt seiner umsichtigen und einsichtigen Verwaltung die Verdoppelung ihres Vermögens. Seinem Rufe in diesen Dingen hatte er es zu danken, daß er 1892 in das Vorstandskomitee für die Versorgung der Cholerawitwen und -waisen gewählt wurde. Das Ministerium deputierte ihn 1896 in die Oberschulbehörde, der er als eifriges und einflußreiches Mitglied angehört hat, bis durch die Gesetzgebung die geistlichen Mitglieder aus der Behörde ausgeschaltet wurden. Wieviel er sonst in Kommissionen der Kirche seiner Vaterstadt selbstlos und aufopfernd gedient, ist im einzelnen nicht festzustellen; als genauester Kenner des in vielen Fragen entscheidenden Herkommens hat man seinen Rat nie missen können, und gewöhnlich war er entscheidend. Als Gelehrten zeichnete ihn aus einmal ein ungewöhnlich großer Kenntnisreichtum, sodann eine peinlich genaue Gewissenhaftigkeit, verbunden mit selbstlosester Bescheidenheit. Im Kreise seiner Bekannten war kein Zweifel mehr über irgendeine Frage, wenn B. entschieden hatte; man wußte, daß er nie entschied, wenn er seiner Sache nicht absolut sicher war. Selbständige große Werke hat er nicht herausgegeben, daran hat ihn die vielfältige Inanspruchnahme seiner Zeit durch seine andern Arbeiten, wohl auch seine Peinlichkeit und Akribie, die sich nie genug tat, gehindert. Aber seine Mitarbeit an der Realencyklopädie, der Allgemeinen deutschen Biographie u. a. repräsentiert reichlich dasselbe Maß theologischen Fleißes und Sachkenntnis, wie manches gelehrte Buch. Seine Hauptbedeutung ist auf drei Gebieten zu suchen, auf dem der hamburgischen Kirchen- und Gelehrtengeschichte, der Geschichte des Kirchenliedes und der Geschichte und Kritik des neutestamentlichen Textes. Die erste hat er besonders in der Realencyklopädie, aber auch in der Allg. d. Biographie, die zweite ebenfalls in beiden, aber im umgekehrten Verhältnis bearbeitet. Es sind im ganzen 52 längere (23 in der RE und 29 in der ADB) Artikel, die er geliefert hat; dazu kommen über 70 kleinere in dem letzten Werk, die statt mit seinem vollen Namen bloß mit C. u. unterzeichnet sind, aber von ihm herrühren. Seine Arbeit am NT zeigen eine Reihe von Rezensionen in der ThLZ, an der er auch sonst mitgearbeitet hat. An der Ausgabe A. v. Gebhardts hat er tätigen Anteil gehabt. Außerdem hat er herausgegeben die Bugenhagensche Kirchenordnung für Hamburg 1885 und die beiden Katechismen Luthers 1896. Hier ist auch der Ort, seiner Mitarbeit an Hirsches

Werk über Thomas v. Kempis Erwähnung zu tun (vgl. RE³ Bd VIII S. 142 ff.). Er hat nicht bloß den Druck des dritten Teils der Prolegomena überwacht, sondern auch die in H.s Nachlaß vorhandenen druckfertigen Abschnitte und die Übersetzung des ersten Buches hinzugefügt. Das Ganze erschien 1894 als 3. Bd der Prolegomena unter dem Vorworttitel: Erweis der Autorschaft des Thomas aus dem Inhalte und den Handschriften der Imitatio und wird wohl in ganz überwiegendem Maße B.s Werk sein. Die Ausgaben des Hamburger Gesangbuches, des sogenannten Textbuches (Perikopenbuch), wie der Agende, die während seiner Amtszeit erfolgt sind, hat er alle besorgt, wie er auch das neue Hamburger Gesangbuch, dessen Erscheinen bevorsteht, als Kommissionsmitglied ganz wesentlich mit geschaffen hat. Am 10. November 1883 ehrte ihn die Greifswalder theologische Fakultät durch Verleihung der theologischen Doktorwürde; neben Kreusler, der mit ihm den Doktortitel erhielt, und Hirsche war er damals der einzige, der diese Würde in Hamburg besaß. In der gelehrten Welt standen mit ihm in näherer Beziehung E. Nestle, Superind. Nelle, Grégory, Hauck, Gebhardt, Köhler, Knaake, Köstlin, Walther u. a. Mit dem letzteren verband ihn besonders seine genaue Kenntnis Luthers, seines Werkes und dessen Geschichte, mit denen er lebenslang sich in eifriger Forschung beschäftigt hat. Am besten charakterisieren seine Gelehrtentätigkeit Gebhardts Worte (aus einem Privatbriefe, den wir benutzen durften): „B.s Arbeiten machen durchweg den Eindruck der Zuverlässigkeit, und dieser Eindruck bewährt sich, wenn man ihnen im einzelnen nacharbeitet. Seine Artikel sind nie Auszüge aus sekundären Werken; was er nicht selbst an den ersten Quellen erprobt hat, das gibt er nicht als sicher aus. Das Neue aber, was er gefunden, und die Berichtigungen seiner Vorgänger treten in so bescheidener Form auf, daß man meist nicht ahnt, welch mühsamer Forschung es bedurft hat, um das Richtige festzustellen. Auf dem Gebiete des neutestamentlichen Textes gilt B. mit Recht in Deutschland sowohl, wie in England und Amerika für einen der besten Kenner". Wir fügen dem nur noch hinzu, daß man auch nicht ahnt, an wie vielen literarischen Werken er geheimen Anteil hat; es kam ihm so auf die Förderung der Sache allein an, daß er oft genug die Resultate seiner mühsamen Arbeit andern selbstlos zur Verfügung gestellt hat. Um der Vollständigkeit willen erwähnen wir hierzu, daß er jahrzehntelang der treue Geschäftsführer der hamburg-altonaer Bibelgesellschaft gewesen, wie er seit 1897 Vorsitzender des Vereins für Innere Mission war. In dieser Eigenschaft war er auch Mitglied des Zentralausschusses in Berlin. Gesund und kräftig bis in die Fünfziger ward er dann von Asthma heimgesucht und hat die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens unter stetig wachsenden Beschwerden verbracht, die ihn schließlich fast ganz an sein Haus und Zimmer fesselten, aber nie ihn in der Arbeit, soweit sie im Hause zu beschaffen war, erlahmen ließen. Sein Heimgang war sanft. Verheiratet war er seit dem 3. September 1867 mit Meta Louise geb. Behn, die ihn überlebt. Der Ehe entstammen neun Kinder, fünf Söhne und vier Töchter. Drei Söhne sind Theologen, eine Tochter verheiratet. B.s Schriften sind im Texte angeführt. **D. v. Broecker.**

Bertheau, Ernst. — S. 646 Z. 21 l. 443 ff. 445.

Berthold von Regensburg. — Der sog. St. Georgener Prediger, hrsg. v. K. Rieder, Berlin 1908. Rieder zeigt, daß die weitverbreiteten Predigten aus St. Georgen ein Niederschlag Bertholdischer Klosterpredigten sind, S. XXI ff. J. Strobl, Eine Handschrift latein. Predigten Bertholds v. Regensburg. Beitr. z. deutschen Lit.-Gesch. aus der Kreuzensteiner Bibliothek. Halle a. S. 1909. Die neuhochdeutsche Übersetzung von Göbel (S. 649, 26) erscheint seit 1906 in 4. Auflage. M. Bihl, Ein unediertes Leben Bruder Bertholds v. Regensburg H. JB 29. Bd S. 590. Es ist um 1450 von dem Minoriten Marcus Michael in Cortona verfaßt und enthält nichts, was irgend von Bedeutung wäre. F. Wilhelm, D. Minoritenpater B. v. R. u. die Fälschungen in den beiden Reichsabteien Ober- u. Niedermünster. Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Lit. 34. Bd 1908 S. 143. In den Wiener SB Bd 142, 147, 151 u. 152 veröffentlichte A. Schönbach 1900—1906 eine Reihe eindringender Untersuchungen über B.s Leben, Bildung und Persönlichkeit wie über seine Predigten. E. Bernhardt, Bruder Berthold v. Regensburg. Erfurt 1905. O. Koch, Die Bibelzitate in den Predigten Bertholds v. Regensburg. Greifsw. Dissert. 1909. A. Leitzmann, Zu Berthold v. Regensburg. ZdA 52. Bd 1910 S. 279 ff. L. v. Rockinger, Deutscher Spiegel, sogen. Schwabenspiegel, Bertholds v. Regensburg deutsche Predigten in ihrem Verhältnisse zueinander. AMA Hist. Kl. 23. Bd S. 211 u. 473. K. Rieder, Das Leben Bertholds v. R. Freib. Dissert. 1901. G. Gaugusch, Leben u. Wirken des Bruders Berth. v. Regensburg. ThQS 93. Bd 1911 S. 551 ff. — Zur Charakteristik s. KG Deutschlands V S. 346 ff. **Hauck.**

Berufung. — Zu S. 658 Z. 16: Zu Augustin vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. II², 371 f. 404 f. 466 f. Zu S. 658 Z. 29: Bei den meisten Scholastikern ist die Vocatio durch das Wort der Hauptinhalt der vorbereitenden sog. gratia gratis data, die die Seele zum Empfang der sakramentalen gratia gratum faciens disponiert. Die Vocatio oder das Wort wirkt also die durch das Hören erworbene fides informis oder die Furcht und die Hoffnung und macht dadurch den Menschen fähig, die gratia infusa zu empfangen (Alex. v. Hales I quaest. 11 membr. 6. III quaest. 61 membr. 6 art. 3; quaest. 63 membr. 2 u. 3. Bonavent. in Sent. II dist. 28 art. 2 quaest. 1. Heinrich v. Gent Quodlib. VIII quaest. 5. Aegidius in Sent. dist. 28 quaest. 3. Biel in Sent. II dist. 26 quaest. unica art. 1 B). Dagegen hat Thomas die bloß dispositive Wirkung der Vocatio auf das äußere menschliche Element in ihr bezogen (in Sent. l. c.) u. demgemäß die gratia gratis data als das dem Menschen aus Gnaden mitgeteilte Vermögen, ut ad iustificationem alterius cooperetur (Summa theol. I. II quaest. 111 art. 1), bestimmt. **Seeberg.**

Beschneidung. — Vgl. noch A. Wiedemann, Beschneidung im Alten Agypten, Orientalist. Literaturztg. 1903 S. 98 ff., der die Allgemeinheit der Beschneidung auch bei den vornehmen Agyptern, selbst bei den Königen und Priestern, bezweifelt und annimmt, daß die Sitte dort dem Wechsel der Mode unterworfen war. — Henri A. Junod gibt in seiner Schrift „Sidschi", Leipzig, Hinrichs 1911, eine wertvolle ausführliche Darstellung der von den Männern sorgfältig geheimgehaltenen Beschneidungsgebräuche eines Bantustammes. Es erhellt daraus, daß die Beschneidung dort die Aufnahme der Jünglinge in die Zahl der vollberechtigten männlichen Stammgenossen bedeutet, wobei es ohne lange harte Proben nicht abgeht, auf welche ihre Tapferkeit im Kämpfen wie im Dulden gestellt wird.

Auch bei den Israeliten bedeutete dieser Brauch die Aufnahme in den Stamm, der zu Jahweh in einem Bundesverhältnis stand. Dadurch aber, daß er so früh vollzogen wurde, verlor er auch die Beziehung auf die Geschlechtsreife, deren Eintritt bei andern Völkern und nach dem Sprachgebrauch früher auch bei Semiten dadurch bezeichnet wurde, falls wenigstens das hebr. חֹתֵן (Schwiegervater) und חָתָן (Schwiegersohn, auch assyr.) mit dem arabischen chatana, beschneiden, zu kombinieren sind (Wellhausen). Dagegen soll schon am neugebornen Knäblein das Geschlechtsleben Jahweh geweiht und fruchtbar gemacht werden. Klostermann und Öttli (Geschichte Israels 1905 S. 64) sehen in der israelitischen Beschneidung geradezu einen Protest gegen die in Kanaan im Schwang gehende Entmannung zu Ehren der Gottheit. — Zur schwierigen Frage der Einführung der Beschneidung in Israel siehe andere Ansichten bei R. Kittel, Gesch. der Hebräer I 177—269 f., B. Stade, Altest. Theol. I 146 f. Vgl. auch A. Bertholet, Altest. Theol. Bd II S. 46 f. **C. v. Orelli.**

Bethlehem. — Die Einwohnerzahl von B. wird von Lic. Dr. Benzinger in Karl Baedekers Palästina und Syrien ⁷(1910) S. 94 auf 11 000 geschätzt, darunter etwa 300 Muslimen. S. 668, 38 l. ecclesia speluncae Salvatoris. **Guthe.**

Bettins, Joachim. — S. 671 Z. 43 l. Giftheil st. Giftpfeil.

Beurlin, Jakob. — Lit.: Bossert, Die Reise der württembergischen Theologen nach Paris 1561, W. Vierteljahrshefte NF 8 (1899) S. 387—412. **G. Bossert.**

Beyschlag, Willibald, gest. 1900. — Literatur: W. Beyschlag, „Aus meinem Leben". 2 Bde („Erinnerungen und Erfahrungen der jüngeren Jahre". 2. Aufl. 1896. „Erinnerungen und Erfahrungen der älteren Jahre". 1899. Halle, E. Strien.) — „Deutsch-Evangel. Blätter". 1900: Prof. D. Hering, Rede, gehalten vor dem Begräbnis des Professors D. Willibald Beyschlag am 28. Nov. 1900; Prof. K. Pahncke, Häusliche Trauerfeier am Sarge Beyschlags; Erich Haupt, Willibald Beyschlag. — Prof. K. H. Pahncke, „Willibald Beyschlag", Gedenkblatt zur 5jährigen Wiederkehr seines Todestages, mit 6 Abbildungen. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1905.

Beyschlag (Willibald) ist als Sohn eines Bankunterbeamten in Frankfurt a. M. am 5. Sept. 1823 geboren. Waren auch die äußeren Verhältnisse, in denen er aufwuchs, nur bescheiden, so hat es ihm doch an keinem Erfordernisse einer hellen, glückseligen Kindheit je gefehlt. Auf dem in der Nähe der berühmt gewordenen Paulskirche und des Römers gelegenen heimischen Gymnasium empfing er seine erste Ausbildung, als deren bedeutsamster

Ertrag neben einer nicht gewöhnlichen humanistischen Geistesausrüstung eine schöngeistige Neigung und eine über sein ganzes Leben sich erstreckende liebevolle Bewunderung für die Großmeister der vaterländischen und antiken Literatur angesehen werden kann. Aus dem frommen Elternhause aber nahm er, wenn auch nicht schon ein bewußtes religiöses Eigenleben, so doch einen unerschütterlichen historischen Glauben und eine tiefe Ehrfurcht vor dem Heiligen mit hinweg. B. wuchs auf mit der Bestimmung zum Theologen. Weil aber die eigene Neigung ihn zum Studium des klassischen Altertums zog, so ließ er sich siebzehnjährig — im November 1840 — als stud. phil. et. theol. in der Universität Bonn einschreiben. Zunächst indessen traten die Fachstudien als solche ein wenig in den Hintergrund. Die Naturwelt, in die er sich versetzt fand, umfing seine Seele mit ihrem Zauber und brachte die leicht schwingende in Wallung: der Rheinstrom, die Stadt mit ihrer Kreuzberghöhe und dem Alten Zoll, das von fernher winkende Siebengebirge, die weinumrankten Gelände. Von Ernst Moritz Arndt mit „kräftigem Mannesfaustschlag und kernfesten, guten Worten" als civis academicus rezipiert, begann er dann aus dem Verlangen nach einer universitas der Wahrheitserkenntnis und nach einem Überblick über das Ganze der Wissenschaft seine Fühler nach allen Seiten hin auszustrecken. Arndt, Welcker, A. W. v. Schlegel, Sack, Bleek, Nitzsch, Bruno Bauer und andere wurden in ihren Vorlesungen aufgesucht und studiert. Durch seine nahen, ja freundschaftlichen Beziehungen zu Gottfr. Kinkel und seiner Frau Johanna und durch den Eintritt in den von ihnen gegründeten poetischen „Maikäferbund" wurde sein Gefühlsleben für länger mächtig angeregt. So inhaltreich und anziehend auf diese Weise der Bonner Studienaufenthalt für B. nun auch war, in seine Entwicklung sollte die Universität Berlin, wohin er Herbst 1842 übersiedelte, tiefer und aufs nachhaltigste eingreifen. Denn ebendort vollzog sich seine endgültige Hinwendung zur Theologie und zwar unter dem Einfluß von Schleiermacher. Er selber, der „Einzige", war allerdings schon 1834 gestorben. Aber hier an der Stätte seiner abschließenden Wirksamkeit, hier, wo man den frischen Spuren seines universalen Geistes und seiner weitverzweigten Arbeit immer wieder begegnete, wurde B. von ihm je länger, je mehr angezogen und übermannt. Und war es zuerst der von unbestechlicher Wahrheitsliebe und warmem Patriotismus erfüllte Mensch, der ihn fesselte, so nahm ihn bald auch der in seinem Schrifttum und gesamten Lebenswerk hervortretende große Grundgedanke Schleiermachers gefangen: echte Frömmigkeit und tiefe geistige Weltbildung zu vereinen und auf diesem Wege durch eine Neubestimmung des Wesens der Religion und Religiosität diese selber den Zeitgenossen lieb zu machen. Durch Schleiermacher also hat B.s allgemeingeistige und theologische Denkweise charakteristische Merkmale gewonnen. Außer ihm hat ihn dann Aug. Neander beeinflußt, dessen Vorlesungen er fleißig besuchte. Ohne erkennbare Einwirkungen auf ihn blieben hingegen die Philosophen Trendelenburg, Schelling, Hegel, obwohl er ihnen nachging, ein Umstand, der sich zum Teil jedenfalls auch daraus erklärt, daß sich in ihm keine Neigungen für die Philosophie als System vorfanden. Zum Abschluß seiner Studien nach Bonn zurückgekehrt trat B. dort in enge Beziehungen und unter die starken Beeinflussungen K. J. Nitzschs. Mit dem Sommersemester 1844 beschloß er seine akademischen Lehrjahre, von denen er wohl später im gelegentlichen Rückblick bekannte, er habe diesen Lebensabschnitt nach der Art, die seiner allem Rohen abgeneigten Eigentümlichkeit entsprach, aus vollem Becher durchgenossen in der Überzeugung, daß, wer ein rechter Student wäre, nie zu befürchten hätte, einmal ein Philister zu werden. Eine ungefähr 5 Jahre umschließende Kandidatenzeit (1844—1849) in Frankfurt a. M. folgte dem Academicum. Das waren für ihn Jahre der inneren Klärung, in denen seine theologische Denkweise sich zu dem Entschluß verfestigte, auf dem Wege erkenntnismäßiger Erfassung der Reichgotteswahrheiten und der bewegenden Zeitprobleme an einer Vermittlung zwischen dem spezifisch Christlich-Evangelischen und dem Geistig-Kulturellen mitzuarbeiten, und in denen unter den Erfahrungen und Erlebnissen des Jahres 1848, die ihn zeitweise so nachhaltig hinnahmen, daß er außer der Politik kaum noch einen bewegenden Lebensinhalt zu haben schien, und insonderheit unter der Teilnahme an den Frankfurter in seiner Nähe sich abspielenden Parlamentsvorgängen seine monarchische Neigung tiefwurzelnd wurde, und ihm das Auge aufging für die Bedeutung Preußens und der Hohenzollern in dem Völkerleben. Nach einer kurzen Koblenzer Hilfspredigertätigkeit übernahm B. 1850 ein Pfarramt in Trier. Dieser ungefähr 6 Jahre umfassende Trierer Abschnitt gewann für ihn und seine Zukunft dadurch eine besondere Bedeutung, daß die Lebenswirklichkeit, in die er sich hier versetzt fand, mit ihren Anforderungen, Beobachtungen und Erfahrungen ihm auf der einen Seite zu schärferer Erfassung seiner eigenartigen pastoralen Veranlagung Anlaß gab, und daß sie andrerseits in ihm Gefühls- und Geistesantriebe nicht nur weckte, sondern auch in so tiefe und nachhaltige Bewegung brachte,

daß sie mehr und mehr zum bleibenden Besitz und Grundzug seines Wesens und seiner Gesamtpersönlichkeit wurden. Was das letztere angeht, so denke ich vor allem an seine stark entwickelte antiultramontane Ader. Man hat B. wohl als den „unbeugsamen Gegner Roms" bezeichnet (Seeberg, Die Kirche Deutschlands 3. Aufl. 1900 S. 286), und zwar mit höchstem Recht. Die Wurzelkeime dieser Denkweise aber wurden damals in Trier gelegt. Denn nicht nur, daß die dem Romanismus in Preußen günstigen Verhältnisse der fünfziger Jahre — die Vorherrschaft einer Reaktionspolitik, die in der Papstkirche als einer Schützerin der Tradition und Autorität eine Bundesgenossin wider die nachzitternden revolutionären Kräfte in Staat und Volksleben zu haben wähnte und die darum den römischen Interessen in jeder Weise entgegenkam, z. B. in der Einrichtung einer besonderen katholischen Abteilung im Kultusministerium, in der Zulassung immer neuer Klosterniederlassungen u. a. m. — sein protestantisches Empfinden erregten und verletzten, er lernte auch in seiner Amtstätigkeit, vor allem an Sterbebetten, bei Übertritten und Trauungs- und Erziehungsfragen gemischter Ehen, die Rücksichtslosigkeiten und die vor keinem Mittel zurückschreckende Praxis des römischen Klerikalismus aus eigenster Nähe und Anschauung kennen. Dazu kam, daß allerlei Vorgänge in der eigenen evangelischen Lebenswelt sein Blut in Wallung brachten: pikante Konversionen, wie die der Gräfin Hahn-Hahn, das Umsichgreifen einer wesentlich aristokratischen ritualistischen Bewegung, die Wahrnehmung einer starken theologischen Repristinationstheologie usw. In solcher Stimmung kamen ihm nun die „Neuen Gespräche über Staat und Kirche" vom General von Radowitz zu Gesicht, in denen dieser nach einer eingehenden Schilderung der in Deutschland herrschenden Zerrissenheit und ratlosen Verbitterung bei der Erörterung der religiösen und kirchlichen Zustände in einer Rückkehr der Protestanten in den Schoß der alleinwahren d. h. römisch-katholischen Kirche den Weg der Errettung aus den vorhandenen Wirren glaubte erkennen zu müssen. Und als nun im Lager der Protestanten keine Stimme der Abwehr und Zurückweisung gegenüber einer derartigen Zumutung sich vernehmen ließ, griff B. zur Feder und schrieb — seine erste kirchenpolitische Äußerung — seine „Evangelischen Beiträge zu den alten und neuen Gesprächen über Staat und Kirche" (Wiegand u. Grieben, Berlin 1852), eine Schrift, in welcher er den Nachweis führte, daß das Prinzip und die Geschichte der evangel. Kirche weder zum Unglauben noch zum Papsttum hindränge, und worin er als sein Kirchenideal nicht das Katholisierende einer bischöflichen Hierarchie, sondern das Antihierarchische einer presbyterialen Gemeindekirche hinstellte, und die er — im Gegensatz zu v. Radowitz — ausklingen ließ in einen hoffnungsvollen Ausblick auf ein im Evangelium einigwerdendes Deutschland. In diesen apologetischen Darlegungen pulsierte das Feuer der stark erregten und heiß schäumenden Jugendkraft B.s. Gleichwohl hatten sie auch in der Form so wenig Verletzendes, daß der kompetenteste Beurteiler — von Radowitz selber — hernach ihrem Verfasser das Zeugnis einer „möglichst schonenden und anerkennenden Schreib- und Streitweise" gab. Trotzdem ward B. aus Anlaß dieser Publikation auf Betreiben der Trierer röm.-kathol. Geistlichkeit auf Grund des § 135 des neuen Strafgesetzbuches als einer, der durch sie Lehre und Einrichtungen ihrer Kirche dem Haß oder der Verachtung preisgegeben habe, in Anklagezustand versetzt. Der Prozeß endete in der Berufungsinstanz mit der Freisprechung B.s. Aber die ihm auf diese Weise aufgenötigte prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Romanismus in Theorie und Praxis und die mancherlei Erfahrungen und Beobachtungen, die er bei dem Verlaufe des gegen ihn angestrengten gerichtlichen Verfahrens zu machen Gelegenheit hatte, schärften seinen Blick für die Übelstände des gesamten hierarchischen Systems, sodaß er im Sinne des timeo Danaos et dona ferentes fortan mit einem gewissen Mißtrauen erfüllt blieb gegenüber allem, was von Rom her kam. Aber noch in einer andern Beziehung, wie oben angedeutet, wurde Trier für B. ein Ereignis, nämlich insofern, als ihm die dortige Wirksamkeit zu größerer Klarheit über sein eigentliches homiletisches Können und Sollen verhalf. Mit allen Zweigen pfarramtlicher Tätigkeit vertraut gemacht und in ihnen mit dem ganzen Eifer erster Liebe stehend, kam er je länger je mehr zu der Einsicht, daß ihm die im eigentlichen Sinne volkstümliche geistliche Rede versagt und ihm nicht gegeben sei, den „Kleinleuten" beizukommen. Der Mangel drastischer Exemplifizierung, die immer wieder zur Geltung kommende Lust, den Denkproblemen im Gebiete der religiösen Wahrheit und Lebensauffassung nachzuspüren, das Fehlen des gewuchtigen Wortes, die alles Unvermittelte und Sprunghafte meidende Gedankenführung, das häufige Theoretisieren und Philosophieren hinderten ihn daran. „Meine Gabe", mußte er bekennen, „ist mehr das Begießen, als das Pflanzen, mehr das Fortbilden, als das Erwecken, und meine Predigten gehen den mehreren über die Köpfe". Außerdem aber rief Trier B.s organisatorisches Talent und die Lust am Neugestalten wach. Auf sein tatkräftiges Eingreifen hin

entstand damals ein Gemeinde-Lesezirkel, den er persönlich leitete, kam es zur Einrichtung eines Filialgottesdienstes auf der „Quint", einem von Trier abwärts am linken Moselufer gelegenen Hüttenwerk, zur Einrichtung einer evangelischen höheren Töchterschule u. a. Wenn auf diese Weise nun die Jahre der Arbeit in der rheinischen Kirche nach mancherlei Beziehungen hin für B.s Geistes- und Charakterentwicklung zur Ausreife förderlich wurden, so brachten sie ihm auch für sein Herz und Gemüt allerhöchste Wonne und allertiefstes Weh. Denn in Trier gründete er sich seinen glücklichen Ehe- und Hausstand mit Marie Clemen aus Lemgo und von dort hatte er das schwere Siechtum und den Todesheimgang seines inniggeliebten, in Neuwied als Pfarrer lebenden Bruders Franz zu durchkosten, von dem er, wie Paulus einst von Timotheus, sagen konnte, er sei ihm sein ἰσόψυχος gewesen. „Jetzt hat mein Leben", so schrieb er damals wunden Herzens, „einen Riß bekommen, der ins Mark geht, der nicht wieder verwachsen wird. Es ist nichts in der bewußten und prüfbaren Vergangenheit meines Daseins gewesen und nichts in der mit manchem Vorsatze und mancher Hoffnung ausgestatteten Zukunft, daran Franz nicht teilgehabt und einen wie großen! Mit ihm war ich stolz und stark; im Vertrauen auf seine Mithilfe hatte ich alles gewagt; seine Billigung war mir das Siegel der Vollendung auf jede Arbeit. Er kannte mein und ich sein Leben wie ein Lieblingsbuch. Wir verstanden uns in allem". Im Herbst 1856 nahm B.s Lebensgang eine überraschende Wendung durch seine Berufung nach Karlsruhe in das Hofpredigeramt, wo er von Anfang an in reger persönlicher, auf Geistesverwandtschaft ruhender Beziehung zu Männern, wie dem Prälaten Ullmann, dem Manne melanchthonischer Gesinnung und Wortführer einer in den ThStK sich aussprechenden Vermittlungstheologie, wie Dr. Karl Bähr, dem Verfasser der Symbolik des mosaischen Kultus, dem Hof- und Stadtvikar Emil Frommel u. a. stand. Die größere Muße, die ihm das neue Amt gewährte, kam seinen wissenschaftlichen Bestrebungen und der Entfaltung seiner literarischen Tätigkeit zugute. So setzte er zunächst seine Feder in Bewegung, um das Andenken seines Bruders zu feiern. Nachdem er dessen Vorträge über innere Mission gesammelt, redigiert und veröffentlicht und im „Heideröschen" auch seine verstreuten Lieder und Gesänge den Angehörigen, Freunden und Liebhabern übermittelt hatte, verfaßte er das zu vielen Malen aufgelegte „Leben eines Frühvollendeten", ein Werk, in dem er nicht nur ein bestes Stück seiner eigenen vergangenen Jahre zur Darstellung brachte und das doch auch nicht bloß ein Grabstein ehrenden Gedächtnisses für die reiche und hochgerichtete Bruderseele sein sollte, sondern in dem er vor allem sich gemüht hat, für die nachkommende theologische Jugend das Idealbild eines echten evangelischen Geistlichen herauszuarbeiten zur Nacheiferung und Begeisterung, ein Werk, das unter den literarischen Hinterlassenschaften B.s um deswillen einen ersten Platz einnimmt, weil es, mit der Glut beschwingter Seele geschrieben, sprachlich und inhaltlich von dem Hauch der lebenswarmen Wahrheit und einer zwingenden Unmittelbarkeit der Empfindung durchzogen ist. Die spezifisch wissenschaftlichen Interessen B.s in dieser Epoche galten den neutestamentlichen Schriften, insonderheit den Fragen und Problemen der paulinischen Theologie. Aber auch in das öffentliche kirchliche Leben griff der junge Hofprediger damals in beachtenswerter Weise aktiv ein. Zunächst in Baden durch die intensive Anteilnahme an dem Badischen Kirchen- und Agendenstreit. Wurde nämlich die von Dr. K. Bähr im wesentlichen aus altkirchlichen Materialien zusammengestellte Agende, mit ihrer Ausgestaltung der Haupt- und Festgottesdienste durch Sprüche und Responsorien der süddeutschen Gewöhnung an sich etwas Fremdes, von Heidelberg aus durch Lud. Häusser in seiner „Vorstellung wider das neue Kirchenbuch" der evangelischen Bevölkerung des Landes als katholisierend verdächtig gemacht, so trat B. dieser Darstellung mit seiner „Beleuchtung der Heidelberger Vorstellung und Agitation" voll jugendlicher Schärfe und Schneidigkeit entgegen. Und als seine, die agendenfreundliche Partei, in Antithese zu dem „Evangelisch-Protestantischen Wochenblatt", in dem die Gegner ein Organ der Aussprache und Vertretung besaßen, das „Evangelische Kirchen- und Volksblatt", vom 1. Jan. 1860 ab erscheinend, gründete, war B. neben den Oberkirchenratstheologen Heintz und Mühlhäuser, neben Emil Frommel, dem Stadtpfarrer Zimmermann und dem Hofvikar Helbing derjenige, der für die Unterhaltung des Blattes aufs fleißigste mitsorgte. Aber auch über Baden hinaus betätigte sich B., indem er auf dem im September 1857 in Berlin stattfindenden Allianztage über das Thema sich ausließ: „Wozu fordert die Wahrnehmung auf, daß sich trotz der Rückkehr der Theologie zum kirchlichen Bekenntnis so wenig geistliches Leben in den Gemeinden zeigt?" (Berlin, Ludw. Rauh), ein Referat, in dem er als die große Gefahr für das in dem Jahrhundert neu sich regende evangelische Glaubensleben das Erstarken eines lehrgesetzlichen Reaktionsgeistes meinte erkennen zu müssen, der den jungen Wein abermals in alte Schläuche fassen wolle und die kirchliche Entwicklung auf Wege zu-

rückzudrängen strebe, welche der Herr der Kirche als Todeswege ein für alle Male gekennzeichnet habe, und in dem er alsdann, jenen Gedankengängen entsprechend, ein Doppelpostulat aufstellte: nämlich die Forderung besserer Erkenntnis- und Lehrformen, die indessen nur möglich und denkbar wären, wenn die Geistlichen an der edleren Zeitbildung und fortschreitenden Theologie wirklich Anteil nähmen, und die andere nach einer kräftigeren Entwicklung der verkümmerten Gemeindeorganisationen. In dem Jahre des genannten Konferenzvortrages unterzog B. außerdem Bunsens „Gott in der Weltgeschichte" in einem Aufsatze der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" einer eingehenden Kritik, indem er die von jenem vertretene rationalisierende Weltanschauung vom Gesichtspunkte des Christentums und der Vernunft beanstandete und im Gegensatz dazu die von Bunsen geringschätzig als Scholastik verworfene theologische Welt- und Lebensauffassung warm verteidigte. Durch die literarischen Betätigungen der badischen Zeit war man in Berlin auf B. aufmerksam geworden, und von dort her wurde ihm dann eine Professur der praktischen Theologie an der Universität Halle-Wittenberg unter dem 25. Juni 1860 angetragen. Er nahm den Ruf mit Dank und Freude an, wohl in dem Bewußtsein, damit ein Arbeitsfeld gefunden zu haben, auf das ihn Herzensneigung und Geistesausrüstung hinwies und seine bisherige Beschäftigung gut vorbereitet hatte, und von dem seit den Kandidatenjahren die stille Sehnsucht seines Innern je und je als schönstem Daseinsziele gesprochen hatte. Im Herbst 1860 siedelte er mit den Seinen nach der Saalestadt über, damit den Ort betretend, auf dem er bis an sein Lebensende tätig sein sollte und wo er den wichtigsten und besten Teil seiner Mannesarbeit geleistet hat. Über 4 Jahrzehnte hin (er ist am 25. Nov. 1900 gestorben) erstreckt sich der Zeitraum der Halleschen Wirksamkeit B.s. Die bedeutsamen Momente ihres äußeren Verlaufes sind bald genannt. Der theologischen Fakultät, an deren Spitze damals noch August Tholuck, wenn auch als verblassender Stern, stand, gehörten zur Zeit seines Eintritts Julius Müller, Hermann Hupfeld und Justus Jacobi als ordentliche Professoren, und als die ersteren heimgegangen — um späterer Umbildung und Wandlung in diesem Zusammenhange nicht wieder zu gedenken — Julius Köstlin, Konstantin Schlottmann, Eduard Riehm, Martin Kähler an. Gewann nun B. zu den meisten dieser Männer mehr und mehr angenehme, auf persönlicher und wissenschaftlicher Wertschätzung ruhende Beziehungen, so war es für ihn gleichwohl ein besonders wichtiges Ereignis, als 1874 Albrecht Wolters, der nächst und neben dem verstorbenen Bruder Franz ihm von den Studentenjahren an aufs engste verbunden war, aus dem Bonner Pfarramt nach Halle als Theologieprofessor berufen wurde, ein Geschehnis, in dem B. die Verwirklichung einer schönsten Hoffnung sah, die ihm auf Erden noch werden konnte, weil es ihm die Möglichkeit schaffte, mit dem liebsten Freunde Hand in Hand und in wechselseitiger Förderung an den großen Aufgaben zu arbeiten, die ihre Seelen je und je erfüllt hatten. Gleich im ersten Jahre der Verpflanzung von Königsberg aus mit dem theologischen Doktorhut geschmückt und zum Mitglied der theol. Prüfungskommission für das 1. Examen bestellt, erhielt B. bald darauf auch die Ernennung in die allgemeine wissenschaftliche Prüfungskommission, in der er künftige Religionslehrer in Hebräisch und Religion und die Kandidaten des höheren Lehramts auf ihre religiöse Allgemeinbildung zu sondieren hatte. Daß er aber auch in dem Gesamtverbande der Universität ein hohes Maß von Anerkennung und Vertrauen erlangte, ergibt sich daraus, daß diese ihn zweimal zu ihrem Rektor wählte, im Jahre 1866, wo er 5 Tage nach der Schlacht von Königgrätz seine Antrittsrede über „Schleiermacher als politischer Charakter" hielt, und 1894, als sie ihr großes 200 jähriges Jubiläumsfest beging. Aber auch an dem kirchlichen Leben seiner neuen Heimatstadt und Heimatprovinz nahm B. von Anbeginn an und je länger je mehr regen Anteil, so als Vorstandsmitglied des Hallischen Diakonissenhauses, als lebenslänglicher Vorsitzender des Provinzialverbandes der Gustav-Adolf-Stiftung vom zweiten Jahre seiner Übersiedlung ab, als gesuchter Festprediger und Vortragsredner, als ständiger Teilnehmer der Verhandlungen der Prov.-Synode. Ist das aber — so zu sagen — der Rahmen zu B.s Leben in diesen 40 Hallenser Jahren, so gilt es nunmehr, das Bild seiner Persönlichkeit und seiner Geisteswirkungen selber, die jener umschließt, zur Darstellung und Erfassung zu bringen. Dies wird am übersichtlichsten so geschehen, daß man nacheinander seine eigentlich wissenschaftliche theologische Arbeit, seine Wirksamkeit als Prediger, seine kirchenpolitische Stellung und Betätigung, seine populartheologischen Versuche ins Auge faßt.

Das NT, dessen sämtliche Schriften er nach und nach (einzelne in Wiederholung) in seinen akademischen Vorlesungen behandelte, war des Theologen B. wissenschaftliches Forschungsgebiet. Und hier hat er zu fast allen damals in Erörterung stehenden Problemfragen sich vernehmen lassen. So in Sachen der paulinischen Christo-

logie in der 1860 in den ThStK erschienenen Abhandlung über die „Präexistenz Christi", in der er den Nachweis zu bringen suchte, daß diese von dem Apostel als ideale, im Ratschluß Gottes ruhend, gedacht werde, und daß nach ihm jene ewige göttliche Idee des Idealmenschen in dem historischen Christus zur Verwirklichung gelangt sei auf dem Wege einer wahrhaft menschlichen, wenn auch einzigartigen Entwicklung Jesu, Gedanken und Anschauungen, die er auf dem „Altenburger Kirchentag" in der Behandlung des ihm gestellten Themas: „Welchen Gewinn hat die evangel. Kirche aus den neusten Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen?" (Eug. Strien, Halle 1864) variierte, um sie dann zur Verteidigung seiner von rechts und links angegriffenen Vortragsposition abschließend und auf verbreiterter Schriftbasis zur Darstellung zu bringen in seiner „Christologie des NT" (Eug. Strien, Halle 1865). Als ein Beitrag zur Lösung von Zweifelfragen im paulinischen Schriftengebiet wollen auch B.s Abhandlungen über die korinthische „Christuspartei" und das „Historische Problem des Römerbriefes" gelten (ThStK), die er in Auseinandersetzung mit Grundansichten Baurs und seiner Schule schrieb. Hatte nämlich dieser innerhalb des NT zwischen einer urapostolischen Denkart und einer spezifisch paulinischen geschieden, die sich unversöhnt und unversöhnbar im Urchristentum gegenüberstanden und wider einander zur Geltung strebten, so stimmte B. der Tatsache dieser Doppelströmung wohl zu, aber er wollte die unüberbrückbare Divergenz beider Richtungen nicht gelten lassen, sondern fand den Ausgleich in der Unterscheidung eines zwiefachen anfänglichen Judenchristentums, eines naiven der Urapostel und eines krankhaften und fanatischen z. B. in der Erscheinung der galatischen Paulusgegner, und er glaubte jenes im Grunde mit Paulus einige Judenchristentum in den Lehren des Römerbriefes, beide Formen aber nebeneinander im Korintherbriefe angetroffen zu haben. In einen auf dem gleichen Gebiete des Paulinismus liegenden Schriftenstreit geriet B. mit Karl Holsten, dem Schüler und Vertreter der Tübinger Schule, gegen den er (ThStK 1870) ausgehen ließ die „Bekehrung des Apostels Paulus" und die „Visionshypothese in ihrer neusten Begründung". Hierher gehört auch „Die paulinische Theodicee Römer IX bis XI" (2. Aufl., Eug. Strien, Halle). Gegenüber der Baurschen Abhandlung über das 4. Evangelium, in der dasselbe zu einem theol. Gedichte des zweiten Jahrhunderts, zu einer aus synoptischen Motiven frei geschaffenen Einkleidung dogmatischer Ideen gemacht wurde, verfolgt B. in seiner Schrift „Zur johanneischen Frage. Beiträge zur Würdigung des 4. Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule" (Gotha, Fr. A. Perthes, 1876; in zwiefacher Übersetzung ins Englische übertragen) den apostol. Ursprung des Evangeliums, indem er sein andersartiges Gepräge im Verhältnis zu den Synoptikern dahin fixierte, daß diese das Leben Jesu in einer Sammlung naturgetreuer photographischer Einzelaufnahmen darböten, während es bei Johannes einem durch die Subjektivität eines geistvollen Malers hindurchgegangenen Porträt gleiche, in das der Verfasser, die ideale Wahrheit höher anschlagend als die empirische Wirklichkeit, seine individuelle Auffassung verarbeitet habe. Mit Bernhard Weiß setzte sich B. bezüglich synoptischer Fragen zumeist auseinander in seiner Arbeit: „Über die apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien" (1879), und schrieb in gleicher Sache: „Dr. Harnacks Untersuchung zur Evangelienfrage". In dem Jakobusbrief sah B. ein Schriftstück, das auf der Grenzlinie zwischen Judentum und Christentum stehend, die primitive Form christlicher Lehrentwicklung zur Anschauung bringe, eine idealchristliche Denkart ohne entwickelte Christologie enthalte, aber doch die volle Religion und Ethik des neuen Lebens biete (ThStK 1874: „Der Jakobusbrief als urchristl. Geschichtsdenkmal"; ebenso 1880 in Meyers Gesamtkommentar zum NT die Bearbeitung des Jakobusbriefes durch B., jetzt in 3. Aufl.). Als die Quellenscheidungstheorie sich auch des neutestamentl. Offenbarungsbuches bemächtigte, ließ B. erscheinen: „Die Apokalypse gegen die neueste Kritik in Schutz genommen". Um aber den Überblick über die Arbeit B.s auf dem genannten Forschungsgebiet — soweit Einzelprobleme in Frage kommen — abzuschließen, müssen erwähnt werden seine Teilnahme an „Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums", für welches er die neutestamentl. Artikel von „Abendmahl" bis „Zungenreden" anfertigte, seine Universitätsprogramme über „Jesu Fastengleichnisse" und „Hat der Apostel Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten?", sowie seine von der Teylerschen theol. Gesellschaft preisgekrönte Schrift: „Die christl. Gemeindeverfassung im Zeitalter des NT" (Haarlem, Erben F. Bohn 1874). Alle diese Untersuchungen und Forschungen aber sind in irgendeiner Beziehung Vorarbeiten gewesen für B.s beide zusammenfassende theol. Hauptwerke, das „Leben Jesu" und die „Neutestamentliche Theologie". Das erstere, eines der Schlußworte zu der durch David Strauß eingeleiteten Leben-Jesu-bewegung und von der Doppelüberzeugung aus verfaßt, daß wir einmal über Jesus so gut unterrichtet seien wie über irgendeine hervorragende Persönlichkeit des Altertums und

darum die Möglichkeit eines biographisch treuen Lebensbildes von ihm an sich gegeben sei, und daß zum andern gerade für die gegenwärtige Zeit, die für dogmatische Konstruktionen sehr wenig, dagegen für tatsächliche Nachweise umso mehr Sinn habe, eine Veranschaulichung der Lebensentwicklung des Heilandes ein dringendes Bedürfnis sei, zerfällt in zwei Teile: einen der kritischen Untersuchung und einen weitern der divinatorischen Erzählung. Einen andren „großen theologischen Lebensvorsatz" brachte B. zur Durchführung in der Herausgabe seiner „Neutestamentl. Theologie", zu der er 6 Jahre hindurch seine Vorstudien gemacht hat (2 Bde 1891, 2. Aufl. 1896. Halle, E. Strien). Alle diese Darbietungen bringen B.s wissenschaftliche Eigenart zur klaren Anschauung. Ein zielgewisser Vertreter der von Schleiermacher ausgehenden Vermittlungstheologie sucht er im Gegensatz zu aller kirchlichen, in starrem Dogmatismus und Konfessionalismus ruhenden Reaktion, wie zu der kirchlichen, von einem unbedingten Kritizismus geleiteten Revolution den übernommenen neutestamentl. Schriftenbestand nach Möglichkeit zu schützen, deren Wahrheitsgehalt als sicheren Fundamentalbesitz für das Christenvolk der Zeit zu retten, dabei oftmals Begriffe und Anschauungen, aus der ursprünglichen Fassung herausgehoben, dem Erkenntnisstande und dem Ideenbedürfnis von heute annähernd. Das philologische Verständnis der Schriftsteller suchend, aber ohne Neigung und Wunsch für exegetische Klein- und Zerkleinerungsarbeit, bleibt sein Wille auf das Ganze und Große des Christentums gerichtet. Ausgerüstet mit einer nicht gewöhnlichen historischen Kombinationsgabe und einem geschärften Blick für die Zusammenhänge und Verzweigungen der Dinge weiß er über im Dunkel liegende Entwicklungen Licht zu breiten, gerät dabei aber auch da und dort in die Gefahr vager Vermutungen. Bei aller Freiheit gegenüber dem Bekenntnis und bei aller Modernität des Empfindens ist er sich bewußt, ein positiv kirchlicher Theologe zu sein.

Worauf B.s Augenmerk als Prediger gerichtet war, darüber hat er sich selber im Vorworte einer seiner Predigtsammlungen dahin ausgesprochen: ihm schwebe als hohes Ziel vor, für alte und unvergängliche Wahrheiten neue Denk- und Lehrformen zu finden und darzubieten, d. h. also, den biblischen Christentumsgehalt in einer unserer Zeit und unserem Geschlecht verständlichen und zu Herzen gehenden Gestalt von der Kanzel aus zu verkündigen. Dieser Tendenz der verständigenden Dolmetschung gemäß ist für seine Predigt das erste Charakteristikum dies, daß sie zum Wiederaufbau des Glaubens in den Herzen der Hörer sich mit Vorliebe dogmatisch und religiös denkschwierigen Schriftstellen zuwendet, so z. B. den biblischen Osterberichten und Auferstehungsgedanken, den Rätseln der Trinitätslehre, der Himmelfahrts- und Pfingstgeschichte, dem Zwischenzustande nach dem Tode, der Denkbarkeit oder Undenkbarkeit der Wunder, den Zweifeln am christlichen Vorsehungsglauben, der unlöslichen Einheit von Religion und Sittlichkeit usw., um — voll spekulativen Mutes — allüberall den bleibenden religiösen Ideengehalt sich selber und denen, welche ihm Ohr und Herz leihen, herauszuarbeiten und zur Aneignung zu bringen. Ganz besonders aber, ja fast ausschließlich, hat er die akademische Predigt unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Denn die Gottesdienste haben nach ihm den Doppelzweck: den jugendlichen Gliedern derselben ihr eigentümliches Standesleben je und je ins Licht des Evangeliums zu rücken und als Bindeglieder zwischen der wissenschaftlichen und kirchlichen Gemeinde das Verhältnis des Evangeliums zu unserem allgemeinen Geistes- und Bildungsleben wahrzunehmen. Daneben aber ist der christozentrische Zug an der Predigt B.s bemerkenswert. Denn fast regelmäßig endet er in ihr damit, daß er die Zuhörerschaft unter das Bild und vor die Gestalt des Heilandes zu anbetender Bewunderung führt. Ihn in seiner unvergleichlichen Schönheit zu malen wird er nicht müde. Und die Art, in der das geschieht, macht fühlbar, wie jener Heiland des Predigenden eigenster Heiland ist. Nach der formalen Seite hin lehnen sich B.s Predigten eng an den jedesmal vorliegenden Text an. Denn weil ihm die Schrift ein Werk war, das Gott selber, wenn auch nicht außerhalb des Menschengeistes, sondern durch und in ihm gewirkt hatte, und weil er demgemäß in ihrem sittlich-religiösen Ideenschatz göttliche Offenbarung sah, gültig für alle Zeiten und alle Menschen, so wurde ihm der Text logischerweise mehr als nur ein Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für fertige subjektive Gedankengänge und Überzeugungen, er wurde ihm recht eigentlich zum Schöpfbrunnen und gab ihm die festen Richtlinien, in denen er zu schreiten hatte. Dabei haftet dem Ausdrucke, im Gewande vornehmer Einfachheit daherschreitend, der Zauber der natürlichen Anmut und farbenfrischer Schönheit an. Er ist durchhaucht von der wohltuenden Wärme persönlicher Interessiertheit; in ihm tritt eine lebhafte Phantasie zutage, die Vorausgegangenes wie etwas gegenwärtig Wirkliches schaut, Zerstreutes zu einem geschlossenen Gesamtbilde vereint, in liebevoller Kleinmalerei plastisch greifbar Gestalten und Zustände

an dem Hörenden vorbeiziehen läßt. Dabei zeigt die B.sche Predigt oft die unverhohlene Freude an dialektischer Kunst und Entwicklung und steht überall in der Zucht eines Geistes klarer Anordnung und Gedankenfortführung. Die Schranken seiner prädikatorischen Begabung hat B. klar erkannt. Er gab nie — weder im Seminar noch in privater Unterhaltung — seine homiletische Art für die beste oder allein berechtigte aus. Ihm genügte es, daß sie die seiner Individualität entsprechende war. „Jeder Vogel", so schrieb er, „muß singen, wie Gott es ihm gegeben hat. Tut er es, so lasse man ihm seinen Platz im Sängerchor. Unrecht nur ist es und ein Fehler, wenn er etwas vorstellen wollte, was er nicht sein kann". An Predigtpublikationen B.s besitzen wir: „Evangelische Predigten aus siebenjähriger Amtsführung in der rheinpreußischen Kirche" (1857, 4. Aufl. 1892, Halle, Strien), ferner „Evangelische Predigten aus der Schloßkirche zu Karlsruhe" (1861, jetzt 4. Aufl.). An den vaterländischen Ereignissen und Geisteserregungen des Jahres 1870 nahm er von der Kanzel aus Anteil mit zwei auch im Druck erschienenen Predigten: „Unser Trost in der kommenden Kriegsnot" und „Unsere Siegeshoffnung im vaterländischen Kampf". In Halle bei Strien erschienen weiter: „Akademische Predigten" (1867, 2. Aufl. 1892) und „Erkenntnispfade zu Christo" (Erste Sammlung 1877, 2. Aufl. 1889. Zweite Sammlung 1889.) Ebenfalls bei Strien in Halle: „Gedächtnispredigt auf weiland Se. Majestät Kaiser und König Friedrich", gehalten in dem feierlichen Trauergottesdienst der Universität Halle-Wittenberg, 1. Juli 1888.

Die kirchenpolitische Tätigkeit B.s ist nach Umfang und aufgewandter Energie eine viel verzweigte. In allen ihren Ausstrahlungen aber hat sie zur letzten ursächlichen Voraussetzung die tiefe Liebe zur evangelischen Kirche. Mit allen Herzensfasern hing B. an ihr. Und durchdrungen von der Überzeugung, daß ihr auch in der heutigen Gestalt besondere Kräfte und Vorzüge innewohnten, die sie für das Gedeihen des gesamten Volks- und Kulturlebens unentbehrlich machten, wünschte er an seinem Teil mitzuarbeiten an der ungehemmten Entfaltung, Reinigung und Vertiefung dieser Kraft. Darum aber achtete er mit gespannten Augen und Ohren auf alles, was ihm hier als eine Schädigung und Verdunkelung, dort als Gewinn und Weiterentwicklung evangelischer Art und Kirchentums erschien, um in Wort und Schrift dafür oder dawider Zeugnis zu geben. Der schlimmste Feind war ihm dabei Rom und der in Roms Diensten stehende ultramontane Katholizismus. Aber auch innerhalb des eigenen protestantischen Kirchenwesens sah er durch staatsobrigkeitliche wie kirchenregimentliche und parteipolitische Maßnahmen und Bestrebungen die gesunde evangelische Entwicklung gefährdet und glaubte dazu nicht schweigen zu dürfen. Demgemäß ist B.s kirchenpolitische Arbeit in den Hallischen Dezennien seiner Tätigkeit gegenüber dem Romanismus ein scharf ausspähender evangelischer Vorpostendienst, nach innen hin Abwehr und Ausbau zugleich. Um bei der Durchführung dieses Werkes mit den Gesinnungsgenossen nicht nur auf Tageszeitungen, theologische Blätter und Broschüren angewiesen zu sein, sondern für dasselbe ein frei zur Verfügung stehendes selbständiges Organ zu haben, gründete er in Verbindung mit Albrecht Wolters und mit Unterstützung zahlreicher namhafter Freunde die „Deutsch-evangelischen Blätter, Zeitschrift für den gesamten Bereich des deutschen Protestantismus", Monatshefte, die am 1. Juli 1876 erstlich erschienen und positiv-evangelisch, aber frei von Formel und Parteiwesen, nicht wissenschaftlich, aber geistig vornehm, auf kirchlichem Gebiete das zu werden anstrebten, was Treitschkes „Preußische Jahrbücher" auf politisch-patriotischem waren, und deren mit Recht berühmt gewordene Chronikartikel am Schluß jedes Heftes B. selber schrieb.

Die innerkirchliche Tätigkeit B.s schließt sich an die in der Zeitgeschichte auftauchenden und öffentlich ventilierten bedeutsamen Verfassungs- und Organisationsfragen an. Das Hauptsächlichste, wobei er beteiligt war, sei hier kurz notiert. Als Mitte der sechziger Jahre die Kirchlichkeit der in den preußischen Staatsorganismus eintretenden Bevölkerung der neu erworbenen Provinzen — sie war überwiegend evangelisch; aber neben einigen Bestandteilen unierten und reformierten Gepräges herrschte unter ihr das lutherische Bekenntnis vor — zu Nachdenken und Erörterungen Anlaß gab, und im Gegensatz zu dem nächstliegenden Gedanken, für die Eintretenden unter Wahrung ihres gegenwärtigen Konfessionsstandes und unter Belassung ihrer Kirchenordnung eine besondere Form loseren Zusammenhanges mit dem Ganzen zu finden, in der Öffentlichkeit für die Idee einer auf den Trümmern der landeskirchlichen Union zu errichtenden einheitlichen lutherischen Kirche der älteren und neueren Provinzen geschrieben und Propaganda gemacht wurde (v. Hengstenberg, Fabri-Barmen), erhob sich B. dagegen mit seiner Flugschrift: „Die neuen evangelischen Landesteile und die Union. Auch ein Votum über die Gestaltung der Landeskirche" (Berlin, L. Rauh 1867) als ein Verfechter des kirchl. Unionsgedankens im Sinne von K. F. Nitzsch und Jul. Müller. In demselben Sinne suchte er in der Aula der Hallischen Universität,

als diese den 50jährigen Gedenktag der „Evangelischen Union" feierte, in seiner Rede den Nachweis zu erbringen, daß das innere Gesetz der evang. Kirche auf die Unionsbewegung und zwar mit dem Ziele einer evangel. Einheitskirche hindränge, jene also der Weg und das Mittel für diese sei (ThStK 1868 III). Und wenn er im Frühjahr 1869 an gleicher Stelle am Geburtstage König Wilhelms sich über „Die Hohenzollern in der Kirchengeschichte" (Berlin, L. Rauh 1869) ausließ, so diente diese Rede dem Nachweise, daß der Unionsgedanke als solcher mit der Geschichte des preuß Fürsten- und Königshauses unauflöslich verbunden sei und verbunden bleiben müsse. — Der Anfang der siebziger Jahre brachte unter der Ägide des Kultusministers Dr. Falk und des Oberkirchenratspräsidenten D. Herrmann den Entwurf einer „Gemeinde- und Synodalordnung" für die preußische Landeskirche (10. Sept. 1873). Auch B., von der Überzeugung durchdrungen, daß im deutschen Protestantismus wie auf dem Gebiete der Lehrpraxis so auf dem der Verfassung ein Neues gepflügt werden müsse, und zwar von der Grundlage einer presbyterial-synodalen Organisation auf der einen und einer evangelisch weitherzigen Lösung der Bekenntnisfrage auf der andern Seite aus, begrüßte diesen Entwurf voll Hoffnung und Freude und stellte sich in den Dienst seiner Durchführung und Empfehlung nicht nur auf Kreis-, Provinzial- und Generalsynoden, sondern auch in öffentlichen Vorträgen und Reden. Aus der Reihe der letztern seien hier erwähnt: „Über die Bedeutung der neueren Kirchenordnung und der bevorstehenden Wahlen" (Eug. Strien, Halle); ferner drei Aufsätze in den in Form zwangloser Hefte von den Bonner Professoren v. d. Goltz und Dr. Wach herausgegebenen „Synodalfragen", welche für die nahende Synodalordnung Verständnis und Verständigung anzubahnen bestrebt waren: 1. „Entwicklungsgang der deutsch-evangel. Kirchenverfassung von 1817—1873"; 2. „Vergleich zwischen der neuen Gemeinde- und Synodalordnung und der Rheinisch-Westfälischen von 1835"; 3. „Bericht über die sächsische Provinzialsynode"; weiter dann der im Frühling 1874 in Halle und Erfurt gehaltene und später gedruckte Vortrag: „Über die durch die neuere Gesetzgebung herbeigeführte Veränderung in dem Verhältnis von Staat und Kirche" („Mitteilungen des Evangel. Vereins"). Eine Episode in dieser Arbeit für die Reform in Verfassung und Lehrpraxis bildete B.s scharf geführte Kontroverse mit den damaligen Berliner Hofpredigern. Bereits die aus dem „Evangel. Verein für kirchliche Zwecke in der Prov. Sachsen", resp. aus dem Verbande der „Landeskirchlichen Evangelischen Vereinigung" sich loslösende Sonderbildung der „Positiven Union" und deren im Sommer 1876 erschienenes, von v. Meyern, Kögel und Stöcker unterzeichnetes und auf Revision der eben sanktionierten Verfassung lautendes Programm hatte eine geistige Spannung zwischen Halle und Berlin hervorgerufen. Und als nun einige kirchliche Vorgänge in Berlin (Hoßbachs Wahlpredigt; der auf der Berliner Kreissynode gestellte Antrag des einstigen Stadtvorstehers Kochhann auf liturg. Außerbrauchsetzung des Apostolikums u. a.) eine spontane Erregung hervorrief, glaubte B. — unter ausdrücklicher Mißbilligung der Geschehnisse selber — Anzeichen zu haben, als würden diese Exzesse „von einer augenblicklich mächtigen Reaktionspartei am Hofe" für ihre letztlich auch gegen die Verfassung und D. Herrmann gerichteten Zwecke ausgebeutet: „Die neue Hofpredigerpartei, deren Organ die Neue Evang. Kirchenzeitung geworden, brauche diese Übertreibungen, um ihre Herrschaft zu begründen, um die friedlich freilassende Entwicklung der Landeskirche zu unterbrechen und ihr Ideal von Kircheneinheit und Kirchenzucht zu realisieren". Die Folge war der „Offene Brief der Berliner Hof- und Domgeistlichkeit — v. Hengstenberg, Kögel, Stöcker, Baur und Schrader — an den Generalsuperintendenten D. Schwarz in Gotha und den Professor D. Beyschlag in Halle", und vonseiten B.s als Replik: „Offene Antwort an die hochwürdige Hof- und Domgeistlichkeit in Berlin", veröffentlicht in der „Post" und den „Deutsch-Evang. Blättern" 1878. — Von dem Anfang der 80 er Jahre an nimmt B.s kirchenpolitische Tätigkeit je länger, je klarer und nachdrucksvoller ihren antiromanistischen Charakter an. Der nächstliegende Anlaß dazu war die Tatsache der Bismarckschen Friedensschlußpolitik mit dem Zentrum und der päpstlichen Kurie: die Entlassung Falks; die Forderung und Bewilligung der diskretionären Vollmachten an ihn durch den Landtag; die Wiederherstellung der aufgehobenen Gesandtschaft beim päpstlichen Stuhl; die Abschwächung, Umbildung und teilweise Zurücknahme der Maigesetzgebungsbestimmungen und dergl. m. Gegenüber diesen und ähnlichen Anzeichen des Ausgleiches und der Annäherung zwischen Papst und Kaiser glaubte B. seine vaterländische und protestantische Warnerstimme ertönen lassen zu müssen: „Soll mit deutscher Hilfe der Kirchenstaat wiederhergestellt werden?"; „Vor welchen Dingen stehen wir?", Neujahrsartikel in den Deutsch-Evang. Blättern; „Was ist der evang. Christ Rom gegenüber seiner Kirche und seinem Vaterlande schuldig?", — ein hernach gedruckter Vortrag auf der Jahresversammlung der „Evang. Vereinigung" im Berliner

Architektenhause, in dem er aussprach, daß der evangel. Glaube den jetzt so nötigen und vielfach geforderten Geisteskrieg gegen den Naturalismus nicht im Bunde mit dem Romanismus — wie gefordert und gewünscht werde — führen könne, daß er ihn vielmehr für sich allein aufnehmen müsse, aber zugleich einen solchen mit dem Romanismus. Die Parole im evangelischen Heerlager laute: statt einer Verständigung mit dem römischen Erbfeinde Verständigung unter den Evangelischen. Gegenüber dem Hindrängen vieler in der Gegenwart auf gemeinsame Arbeit mit dem Romanismus an Kirche und Vaterland sei sein ceterum censeo: „Ablehnung". Ähnliche Gedanken verfocht B. in weiteren Vorträgen und Aufsätzen: „Der Friedensschluß zwischen Deutschland und Rom" (Deutsch-Evang. Blätter 1887). „Deutschland und das vatikanische Konzil" (ebend. 1893). „Echte und falsche Toleranz" (Halle, E. Strien 1888). „Das preußische Paritätsprinzip, — eine kirchenpolitische Zeitfrage" (Halle, E. Strien 1886). „Die röm.-katholischen Ansprüche auf die Volksschule" (Halle, E. Strien 1889). An der Protestbewegung gegen Zulassung der Jesuiten beteiligte sich B. unter anderem mit seiner Schrift: „Gehören die Jesuiten ins Deutsche Reich?" (Berlin, Walther & Apolant, 2. Aufl. 1891). — Aber mit demselben Eifer, mit dem B. Regierung und Volk auf diese Weise vor dem römischen, ultramontanen Katholizismus zu warnen versuchte, nahm er sich andererseits des Altkatholizismus an. Was ihn zu demselben zog und bei ihm lebenslang festhielt, war zunächst die Tatsache, daß hier ein Häuflein Menschen wider römische Glaubensvergewaltigung im Infallibilitätsdogma Front machte, bereit, für ihre andersartige Überzeugung große Opfer zu bringen. Das imponierte ihm. Diese Zuneigung wuchs, als er auf Grund von mündlichen und brieflichen Berührungen den führenden altkathol. Persönlichkeiten nahetrat — so vor allem dem Bischof Reinkens —, und er ihrem ernsten und hohen Wollen eine weitgehende Wertschätzung zollen lernte. Dazu meinte er in dem Altkatholizismus als solchem nicht nur überhaupt eine tiefe religiöse, die Linien des Protestantismus vielfach berührende Reformpartei finden zu sollen, sondern vor allem auch ein Hilfs- und Mittelglied für die Loslösung Deutschlands von Rom. Ihren literar. bedeutsamsten Ausdruck hat diese Stellung B.s zur altkatholischen Bewegung gefunden in einer Broschüre: „Der Altkatholizismus. Eine Denk- und Schutzschrift an das Evang. Deutschland" (Halle, Strien 1882, 3. Aufl. 1883, durch Bemühung des Grafen Campello ins Italienische übersetzt), eine Behandlung des Altkatholizismus nach seiner Entstehungsgeschichte, seiner Entwicklung und Bewährung, seiner Bedeutung für die kirchliche und vaterländische Zukunft. Im engen Zusammenhang mit dem Eintreten B.s für den Altkatholizismus steht seine Arbeit für den „Evangelischen Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen". Über sie hat er sich eigenhändig in diesem Werke geäußert. (Vgl. Artikel: „Bund, evangelischer". RE 3. Aufl., Bd III S. 549 ff.). — Die kirchenpolitischen Bestrebungen B.s haben seine polemische Feder wiederholt in Bewegung gebracht und zwar oft in einer leidenschaftlich erregten, auch von seinen vertrautesten Freunden nicht immer gebilligten Art. Am deutlichsten tritt das wohl hervor in dem oben erwähnten Berliner Hofpredigerstreit und in dem Kampf mit dem Bischof Korum in Trier. (Vgl. „Offener Brief an den Hochw. Bischof von Trier Herrn D. Korum", Leipzig, K. Braun 1893; „Bescheid an den Bischöflichen Seminarprofessor D. Einig in Trier"; Leipzig, K. Braun 1894; „Würdigung der zweiten Einigschen Antwort", Leipzig, K. Braun 1894). Eine „undiplomatische Natur", impulsiv und voll raschen Lebens, wurde ihm die vorsichtige Prüfung und Sichtung der Geister und Verhältnisse oft schwer, und so sehr er eine nach rechts und links gehende Fähigkeit besaß, über theoretische Differenzen hinwegzukommen, so hörte für ihn in seiner Gradheit und Ehrlichkeit eine Möglichkeit der Verständigung auf, wo er auf Unlauterkeit und Intrige glaubte gestoßen zu sein. „Er habe nichts übrig für große Reden und Taten im Namen des Herrn, die mit habitueller Übertretung der einfachsten Gottesgebote, mit habitueller Unwahrhaftigkeit u. dergl. Hand in Hand gingen". Innerhalb des eigenen protestantischen Kirchentums war für ihn die allein mögliche Position in der Mitte und in der Vermittelung. Erschwerte ihm deren Mangel an freiheitlicher wissenschaftlicher und praktischer Art die Annäherung und Befreundung mit den Konfessionellen und ihren Gesinnungsgenossen, so zog ihn ganz gewiß nichts zu protestantenvereinlichen und linksliberalen Kreisen. (Vgl. B.s Brief an Pfarrer Herold 1877, Pahncke, Willibald Beyschlag, S. 148). Wohl aber fand er, daß mit jener Linken ein Kirchenfriede zu schließen sei auf Grundlagen, die dem Evangelium der Reformation nichts vergäben: Anerkennung des Grundbekenntnisses vom Heil allein in Christo und von der Schrift als der Quelle und Norm unserer Erkenntnis Christi; Freilassung eines jeden hinsichtlich des Maßes und der Form dieser Erkenntnis in deren positiver Verkündigung; Unterlassung aller Polemik gegen die überlieferte kirchl. Lehrform in Predigt und Unterricht; gemeinsame

Abwehr des Materialismus und Romanismus in treuer Arbeit an den kirchlichen und sittlichen Aufgaben der Zeit. Dieser sein freiheitlicher Geisteszug, der ihn zur Duldung des kirchl. Liberalismus und besonders häufig zum Verteidiger der Minoritäten machte, führte ihn denn auch bei den mannigfachsten Anlässen in die Arena. So als Bekämpfer des v. Zedlitzschen Volksschulgesetz-Entwurfes: „Die neue Volksschulgesetzvorlage" (Berlin, Herm. Walther 1892) und „Protestantismus und Volksschule" (Deutsch-Evang. Blätter 1896). Als seit dem Regierungswechsel 1888 bei den Bemühungen von oben her, die verschiedenen kirchlichen Parteien zu gemeinsamer kirchl. Arbeit zusammenzubringen, die Frage des landesherrlichen Kirchenregiments auftauchte, schrieb er zu seiner Empfehlung: „Welche Entwicklung hat das Verhältnis von Staat und Kirche in Preußen im 19. Jahrhundert genommen, und welcher Verbesserung ist es fähig und bedürftig" (DEBl 1891 VI), und „Der Große Kurfürst als Evangel. Charakter", (Halle, E. Strien 1893). Wie für die Freiheit der theol. Wissenschaft gegenüber kirchlichen Einengungsbestrebungen (vgl. insonderheit die Generalsynodalrede von 1891 (DEBl 1891 S. 833 ff.), trat er für die legitime Freiheit der theol. Überzeugungsbildung und Überzeugungsäußerung im geistlichen Stande auf („Der neuste Streit über das Apostolikum". DEBl 1892. XI; Stellungnahme zu den Angriffen gegen Grafe und Meinhold in Bonn. DEBl 1895. III. IX). Gegenüber der sozialen Bewegung blieb B. zurückhaltend, soweit es das geistliche Amt betraf. Sie gehe den Pastor an, soweit die sozialen Verhältnisse, die Gegensätze von Reichtum und Armut, die Vermittelungen von Not und Erbarmen, die Zusammenhänge sozialer und sittlicher Gefahren und Mißstände seine seelsorgerischen Befugnisse in der Gemeinde berührten. Aber darüber hinaus sich an allgemeinen Weltverbesserungsprojekten beteiligen könne er nur auf Kosten der rechten und allseitigen Erfüllung seiner speziellsten Berufspflichten. Der Sozialreformer (in der Gemeinde) gefährde den Seelsorger. Von diesen Gesichtspunkten aus schrieb er: „Die Sozialdemokratie im Lichte des evang. Christentums" (DEBl 1878); „Wie ist die evang. Geistlichkeit zur Überwindung der Sozialdemokratie heranzuziehen?" (Deutsch. Wochenblatt 1896. Nr. 16 u. 17); „Reformation und soziale Frage" (DEBl 1890, X).

In einem kurzen Hinweise sei endlich des geistigen und schriftstellerischen Betätigungsgebietes gedacht, auf dem B.s angeborenes Künstlertum in Konzeption und Gestaltung besonders ausgereifte Früchte trug — das des Erzählens und Schilderns. Hier zeigt er sich öfters geradezu als Meister sprachlicher Darstellung. Ich erwähne in dieser Richtung zunächst seine populartheologischen Vorträge für Gebildete in der Gemeinde. Sie sind nicht ausschließlich apologetischen Charakters, sondern vielfach Versuche einer Vertiefung der geistigen Allgemeinbildung und vor allem einer Förderung religiöser Erkenntnisse. Wer je einmal persönlich einen derartigen Vortrag B.s mit Aufmerksamkeit gehört hat, weiß aus Erfahrung von dem eigenartigen Zauber solch einer in freier Rede gehaltenen Auseinandersetzung. Eine Reihe dieser im Laufe der Jahre gehaltenen Vorträge hat B. unter dem Sammelnamen „Zur deutsch-christlichen Bildung" veröffentlicht (2. Aufl. Halle, E. Strien 1899). Dieser Band enthält unter anderem: „Jesus und das alte Testament". „Die Idee und Tatsache der Versöhnung." „Die Offenbarung Johannis." „Ein Tag in Ravenna." „Luthers Hausstand in seiner reformatorischen Bedeutung." „Lessings Nathan der Weise und das positive Christentum." „Goethes Faust in seinem Verhältnis zum Christentum." „Protestantisches in Goethe." „Novalis und seine geistlichen Lieder." „David Friedrich Strauß." „Ein Blick in das jungdeutsche naturalistische Drama vom Standpunkte der inneren Mission." Neben diese Vorträge lasse ich B.s bedeutsamste biographische Schöpfungen treten. Erwähnt wurde bereits sein „Leben eines Frühvollendeten." Außer seiner im Literaturverzeichnis angeführten zweibändigen Selbstbiographie, die ein reiches und wertvolles, vielseitiges Material zur Geschichte der geistigen Kultur des vergangenen Jahrhunderts enthält, hat er noch ausgehen lassen: „Karl Immanuel Nitzsch, eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte" (Berlin, Lud. Rauh 1872), und „Erinnerungen an Albrecht Wolters" (Zeitz und Leipzig 1880, E. Strien). Wenn in der ersten Schrift der Schüler dem bewunderten Lehrer ein in oft leuchtendem Sprachkolorit geschriebenes Denkmal seiner Zuneigung, Verehrung und Liebe setzte, wenn er dessen Persönlichkeit, die nach seinem Urteil einige wenige zu seiner Zeit an schöpferischem Geiste vielleicht überragten, keiner aber an „Allseitigkeit der Gaben und Tugenden, an Gleichmaß der religiösen und sittlichen Energie, des spekulativen und des historischen Sinnes, der wissenschaftlichen und der kirchlichen Erfahrung und Begeisterung, keiner vor allem an Adel und Weihe des Denkens und Handelns", in liebevoller Kleinarbeit malte, und wenn er dessen Gestalt zum Vorbilde eines deutsch-evangelischen Christen, Geistlichen und Gottesgelehrten des neunzehnten Jahrhunderts für Mit- und Nachwelt auswachsen ließ, so ist der Inhalt der letzteren Blätter ein bewegliches

Zeugnis warmer Herzensfreundschaft. Als eine Gabe an seine Schüler in Pfarramt und Kandidatur ist B.s „Christenlehre auf Grund des kleinen Lutherischen Katechismus" (Halle, E. Strien 1900) gedacht. Es sollte ein Hilfsbuch zur Erteilung des Konfirmandenunterrichts sein und andererseits eine Handreichung zum Selbstunterricht für Erwachsene. An die Partition des Lutherbuches lehnt sich B. an, und er hat auch darauf acht, daß bei den Einzelausführungen sozusagen keines der Worte des großen Reformators „umkomme"; aber soll „Luthers Katechismus dem zwanzigsten Jahrhundert dienen, dann versteht es sich von selbst, daß er nach unserer heutigen Theologie und nicht nach der des 16. Jahrhunderts ausgelegt werden muß, und um eine solche Auslegung, die ihn mit uns fortleben ließe, nicht um einen archäologischen Kommentar zu ihm, handelte es sich bei dieser Arbeit". Den an seinem siebzigsten Geburtstage teilnehmenden Freunden widmete B. seinen „Blütenstrauß vom Lebenswege" (Halle, E. Strien 1893), gesammelte Gedichte, „bescheidene Blumen, denen man das eine Lob nicht versagen werde, daß sie nicht gemachte, sondern gewachsene" seien, und die bestimmt seien, „als Grüße aus einem hinter uns versinkenden idealer gerichteten Zeitalter älteren Freunden die Stimmungen eigner tieferbewegter Lebensstunden zurückzurufen und jungen akademischen Freunden ein Antrieb mehr zu werden, die besseren Geister jener Zeit bei und unter sich wieder zu erwecken". Auf gleicher Linie wie dieser „Blütenstrauß" liegt „Godofred. Ein Märchen fürs deutsche Haus" (Halle, E. Strien 1888).

K. Pahncke †.

Bibel. — Zu S. 686, 46—49. τὰ βιβλία hat bei Chrys. nicht die Bedeutung „Bibel"; s. Th. Zahn, Gesch. d. NT Kan. II S. 943, N². Ebd. „Über d. Entstehg. u. erste Verbreitg. d. modernen Gebrauchs von Bibel bei d. abendländ. Völkern wage ich nichts zu sagen". **M. Kähler** †.

S. 686 Z. 44 l. 3, 16 st. 3, 15.
S. 690 Z. 18 l. auseinander legt st. auseinandergel.
S. 691 Z. 8 l. leben st. lebend.

Bibelgesellschaften. — Vgl. Bd 2 S. 691—699. Unter den Jubiläen, welche in den Zeitraum von 1897—1911 fielen, erregte die 200-Jahrfeier der Canstein'schen Bibelanstalt zu Halle am 20. Oktober 1910 im Vaterland die allgemeinste Teilnahme. Alle deutschen BG hatten sich zur Überreichung einer Adresse vereinigt; daneben verliehen die Segenswünsche hoher Behörden und angesehener Institute der schönen Feier einen nationalen Wert. Die Bibelanstalt hatte zu ihrem Jubelfest ein schönes Neues Testament hergestellt und überreichte es allen Teilnehmern zum Andenken. — Einige BG haben in dieser Zeit ihr 100 jähriges Bestehen gefeiert, voran die Britische u. Ausl. BG am 7. 3. 1904. Die Feier verlief glänzend und war der großen, noch immer wachsenden Arbeit dieser „Muttergesellschaft" würdig. Ein in alle Welt gegangener Aufruf hatte eine Jubiläumsspende von fünf Millionen Mark zur Erweiterung der Bibelversorgung, namentlich in neuen Gebieten, zur Folge. Nach dem Jahresbericht von 1910/11 wird nunmehr die ganze Bibel in 107, das NT in weiteren 102, einzelne biblische Bücher in andern 223 Sprachen verbreitet. Der letzte Jahresumsatz betrug 6 975 886 Bücher, darunter 903 827 B. und 1 199 359 NT. — 1½ Millionen Ex. gingen nach China, 812 000 nach Indien und Ceylon, 600 000 nach Korea, 615 000 zu den germanischen und slawischen Völkerschaften Mitteleuropas, 550 000 nach Rußland, 200 000 nach Afrika, 250 000 nach Mittel- und Südamerika, 200 000 nach Kanada. — Hierzu sind etwa 100 Bibelniederlagen und ein Heer von Bibelboten und Bibelfrauen erforderlich. Letzte Jahreseinnahme ohne den Erlös aus den Schriften 3 018 700 Mark. — Am 30. Okt. 1904 konnte die Baseler (urspr. Basel-Nürnberger) BG als erste auf dem Kontinent ihr 100 jähr. Stiftungsfest feiern. Sie war aus der dort seit 1780 bestehenden „Christentumsgesellschaft" hervorgegangen. (Näheres s. im „Bibelblatt der Preuß. Haupt-BG" Nr. 8 vom 1. 4. 1909.) Die kleineren Bibelvereine, welche 1804 in Straßburg, 1805 in Berlin, 1806 in Danzig und 1810 in Königsberg gestiftet wurden, haben zwar wacker zu wirken gesucht, aber die Ungunst der Kriegsjahre lähmte ihre Arbeit und hob sie zum Teil ganz auf. Sie rechnen, wie Berlin und Danzig, ihre Existenz erst von 1814 an, wo sie auf breitere Basis gestellt wurden. — Dagegen hat Schaffhausen am 3. Dez. 1909 jubiliert. Ein geschichtl. Überblick über die Arbeit dieser BG findet sich im „Bibelbl." Nr. 10 vom 1. Jan. 1910; ein ausführlicher Artikel über die Preußische BG in Königsberg unter Bischof Borowski (1810—1831) in Nr. 9 vom 1. Okt. 1909. — Das Jubiläum der Württembergischen Privil. B.-Anstalt wird im Herbst 1912 gefeiert werden; 1814 das von Elberfeld (Bergische BG), Hannover, Berlin (Preuß. Haupt-BG), Dresden (Sächs. Haupt-BG), Breslau, Danzig u. a.

Die Jahresverbreitung h. Schriften in Deutschland ist von 660 000 Büchern auf 1 361 797 gestiegen. Davon leisteten 1910 die Briten 276 487, die Schottische National-BG

222 669 Bücher. — Die Geschäftspraxis der deutschen BG hat sich der der Britischen BG bzw. Agentur annähern müssen und infolgedessen einerseits den Buchhandel durch Rabatt am Vertrieb beteiligt, andrerseits die geographischen Schranken der bisherigen Arbeitsgebiete vielfach niedergelegt. — In Frankreich ist die ersehnte Version Synodale der Bibel für Protestanten nunmehr vollendet worden. Diese Revision der Ostervaldschen B. wurde von der Generalsynode zu Nantes 1889 beschlossen und einer Kommission übertragen, deren erster Vorsitzender Bersier war. Das NT erschien 1894, wurde dann den Pfarrämtern und kleineren Synoden zur Prüfung vorgelegt und auf Grund der eingegangenen Desiderien sehr exakt superrevidiert. Die Société biblique de France veröffentlichte 1903 den neuen Text nach der Redaktion der Pastoren E. Bertrand, Lacheret, W. Monod und Jacot. Er fand allgemeinen Beifall. Bertrand und Monod haben dann auch das AT bearbeitet. Die ganze B. erschien 1910. Sie wurde während einer denkwürdigen Sitzung im Temple du Saint-Esprit zu Paris am 12. Juni 1910 vorgelegt. Eine tiefbewegte Gemeinde nahm an dem Ereignis innigen Anteil. Vgl. D. Lortsch, Histoire de la Bible en France, Paris und Genf 1910, erste Hälfte. — Die genannte (jüngere) BG verbreitet nach ihrem Katalog ausschließlich nur noch die Version synodale, während die ältere Soc. bibl. prot. de Paris Ex. von Segond, Oltramare, Ostervald und Stapfer in vielen Ausgaben und Ausstattungen, die Revision Syn. dagegen nur erst in einer 8°-Ausg. zu 8 Fr. 50 führt. — Amerika. Seit 1897 ist die Gesamtausgabe von 60 Millionen auf 90 527 904 h. Schr. gestiegen. Im letzten Berichtsjahre wurden 3 231 722 Ex. verbreitet, die Hälfte davon in andern Ländern. In englischer Sprache 1 028 357; das übrige verteilt sich auf 80 Sprachen, gegen 42 in 1897. Zu den damaligen 7 Druckorten sind hinzugekommen: London (für Blinden-B.), Konstantinopel (Modern-Armenisch, Türkisch usw.), Samakow (Bulgarisch), Beirut (Arab.), Bangkok (Siam.), Shanghai, Chentu, Foohow (Mandarin, Wenli, Cantones., Colloquial), Yokohama (dazu Korean., Classikal., Japan., Philippinenipr.). Die letztjährigen Einnahmen aus Legaten betrugen 224 800 Doll., mit sonstigen Gaben 306 858 Doll., an Zinsen und Renten 138 533; der Etat schließt mit 1 463 869 Doll. ab, gegen ½ Million in 1897.

E. Breest.

Bibellesen u. Bibelverbot. — N. Peters, Kirche und Bibellesen oder die grundsätzliche Stellung der kathol. Kirche zum Bibellesen in der Landessprache. Paderborn 1908. Vgl. den Nachtrag zu „Büchercensur". **Hauck.**

S. 701 Z. 27 l. 5, 39 st. 5, 49.

Bibeltext des AT. — Unter den textkritischen Hilfsmitteln behauptet jetzt die Berücksichtigung der metrischen Form einen bedeutsamen Platz. Nachdem es ohne Frage gelungen ist, die alttestamentlichen Versmaße jedenfalls in ihren Grundformen festzustellen, läßt sich der Text öfters durch dieses Mittel verbessern oder seine Schäden mindestens nachweisen und dies mit um so größerem Rechte, als man in zahlreichen Fällen beobachten kann, daß eine Unklarheit des Sinnes sofort eintritt, wenn die metrische Form ungenügend ist. Als textkritische Übung ist ein genaues Studium der neugefundenen Teile des hebräischen Textes des Sirachbuches unter Vergleichung der alten Versionen außerordentlich lehrreich, da die verschiedenen für den Text der kanonischen Bücher postulierten Fälle hier durch handgreifliche Beispiele illustriert werden. Den Bibeltext der babylonischen Juden hat P. Kahle, Der masoretische Text des AT u. d. Überlieferung der babylonischen Juden 1902, behandelt. Eine kleine Bereicherung des Handschriftenmaterials gibt ein in Fajum gefundener Papyrus mit den zehn Geboten und dem Schma' in hebräischer Quadratschrift (F. C. Burkit, Quart. Rev. XV 392—408; v. Gall, ZatW XXIII 347—351). Von The sacred books of the Old Test. sind weiter erschienen die Bücher der Kg, Jes, Ez und Sprüche. Die von Kittel in Verbindung mit andern herausgegebene Biblia hebraica 1905, 2. Ausg. 1909 (vgl. Kittel, Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebr. Bibel 1902) hat eine große Verbreitung gefunden. Der Text ist der masoretische, während unter dem Texte der kritische Apparat sowie alle beachtenswerten Konjekturen angegeben werden. — Unter den zahlreichen textkritischen Einzelarbeiten können folgende erwähnt werden: F. Perles, Analekten zur Textkritik des AT 1895; Ottley, The book of Isajah, according to the Septuagint 1904; Liebmann, Der Text zu Jesaia 24—27, ZatW XXII, XXIII, XXIV, XXV; A. Zillessen, Bemerkungen zur alex. Übers. des Jesaja (c. 40—66), ebd. XXII 238—263; Ders.: Jesaja 52, 13—53,12 hebr. nach LXX, ebd. XXV 261—284; Beer, Der Text des Buches Hiob I 1895, II 1897, vgl. Zatw XVI 297—314, XVII 97—122, XVIII 257—86; G. Jahn, Das Buch Esther n. d. LXX hergestellt

1901; Das Buch Daniel n. d. LXX hergestellt 1904; Das Buch Ezechiel n. d. LXX hergestellt 1905; Asada, The Hebrew Text of Zechariah 1—8, compared with the different ancient versions, Amer. Journ. of Sem. lang. XII 173—196; A. Bludau, Die alexandrinische Übers. des Buches Daniel und ihr Verhältnis z. mass. Text 1897; mehrere Abhandlungen von P. Haupt in Journ. of Bibl. Lit., Amer. Journ. of Sem. lang. und sonst.; Sievers und Guthe, Amos 1907; Sievers, Metrische Studien I—III, ASG 1901, 1904, 1905, 1907; Alttest. Miszellen 1—10, Berichte der sächs. Ges. d. Wissensch. 1904—1907; Baumann, Die Verwendbarkeit der Pešita z. Buche Jjob für die Textkritik, ZatW XVIII, XIX, XX; J. Hänel, Die außermasoretischen Übereinstimmungen zu d. Septuaginta und der Peschittha in d. Genesis 1911. **Fr. Buhl.**

Bibeltext des NT. — Bd 2 S. 728 Z. 57 nach 150 fahre fort: — die nach Angabe eines Italieners mit mehreren hunderttausend Mark ausgestattete Ausgabe des griechischen NT durch Hermann von Soden trägt die Aufschrift: Die Schriften des NT.s in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. Davon ist bis jetzt der erste Band in vier Abteilungen mit XVI und 2203 S. erschienen, Berlin 1902 bis 1910. Der zweite Band mit dem Text und dem kritischen Apparat soll bald erscheinen. Der erste Band bietet eine neue Numerierung der Handschriften nebst ausführlicher Beschreibung von den Beigaben, und eine alles bis dahin Erschienene im Umfang weit übertreffende Besprechung der Textformen; — C. R. Gregory, Textkritik des NT, Leipzig, in drei Teilen 1900, 1902, 1909; — eine dritte umgearbeitete Ausgabe von Eberhard Nestles Einführung in das griechische NT ist 1909 erschienen. Die neuere Literatur ist vielfach in den zwei letzten Schriften zu finden; — C. H. Turner, Murray's illustrated bible dictionary, London 1908 S. 585 a—596 a. — F. G. Kenyon in dem einbändigen Hastings Dictionary of the bible, Edinburgh 1909 S. 916 b—929 a. — Alexander Souter, Progress in the textual criticism of the gospels since Westcott and Hort, in Mansfield College Essays, London 1909, S. 349—364.

S. 739: zu Z. 12—37 ist zu bemerken, daß Soden eine völlig neue Weise, die Handschriften zu bezeichnen, vorgeschlagen und durchgeführt hat; — C. R. Gregory, Die griechischen Handschriften des NT.s, Leipzig 1908, hat eine Umänderung der alten Bezeichnungsweise vorgeschlagen und dort sowie im 3. Teil der Textkritik durchgeführt. Seit jener Zeit sind neu hinzugekommen:

0167: Athos, Laura.
0168: Beroea, Brüderschaft Melissa.
0169: r: Oxyrhynchus 1080.
$\mathfrak{P}^{15}$: p: Oxyrhynchus 1008, 1009.
$\mathfrak{P}^{16}$: p: Manchester, John Rylands Library, Greek Papyrus 4.
$\mathfrak{P}^{17}$: p: Manchester, John Rylands Library, Greek Papyrus 5.
$\mathfrak{P}^{18}$: p: Oxyrhynchus 1078.
$\mathfrak{P}^{19}$: r: Oxyrhynchus 1079.
2308: Berlin, Universität, neutestamentliches Seminar.
2319: Berlin: ohne Name.
2320: Berlin: ohne Name.
2321: Toronto:, Canada, Universität.
2322: Austin, Texas: Universität.
2323: Sagasik, Bischof Sophronios Eustratiades.
2324: New York, General Theological Seminary.
2325: New York, ohne Name.
2326: Madison, New Jersey, Drew Theological Seminary 10.
l 1562: New York, George Arthur Plimpton.
l 1563: Amherst, Massachusetts, Amherst College.
l 1564: Berlin, Adolf Deißmann.
l 1565: Petersburg, Akademie der Wissenschaften XXAa 50, 1. 2. 5. 6.

S. 767 Z. 55 Ende nach ff.) fahre fort: — [George Horner[1]] The Coptic version of the NT in the southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic, with critical apparatus, literal English translation, register of fragments, and estimate of the version, Bd 1—3, Oxford 1911: die vier Evangelien. Dieses Buch ist ein würdiges Seitenstück zu Horners großer Ausgabe des Boheirischen NT; — E. A. Wallis Budge, Coptic biblical texts in the dialect of Upper Egypt, London 1912 S. 122—330 geben das meiste von der

Apoſtelgeſchichte und der Offenbarung; — H. C. Hoſkier, Concerning the versions of the NT (Gospels), London, 2 Bde 1910—1911, und Concerning the date of the Bohairic version covering detailed examination of the Apocalypse . . . London 1911; — F. G. Kenyon, „Vulgate", in Haſtings einbändigem Dictionary of the Bible, Edinburg 1909 S. 960—963; Novum Testamentum Latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt Joh. Wordsworth, Henr. Jul. White. Editio minor curante H. I. White, Oxford 1811, hiermit haben wir eine nicht genug zu ſchätzende wiſſenſchaftliche Handausgabe der Vulgata; — Hugo Linke, Umriſſe einer Geſchichte der lateiniſchen Bibel, Gymnaſium St. Eliſabet zu Breslau 1562—1912. Feſtſchrift, Breslau 1912 S. 109 bis 138; — Alexander Souter, The type or types of Gospel text used by St. Jerome as the basis of his revision, with special reference to St. Luke's gospel and codex Vercellensis (a), in Journal of theological studies, London, Juli 1911 S. 583—592; — A. Ramsbotham, (Origenes zum Rö-Br.: Text) Journ. of theol. stud. Bd 13 Nr. 50, Jan. 1912 S. 209 bis 224, 51, Apr. S. 357—368; vgl. zu Orig. in Apk J. A. Robinſon und C. H. Turner, Jour. of th. stud. 50 S. 295—297, 51 S. 386—397; — E. S. Buchanan, (Mt im altlatein. Text: p), Journ. of th. stud. Bd 12 S. 268—271, 497—534; — Edgar Johnſon Goodspeed, The Toronto gospels, Amer. Journ. of theol. Bd 15 Chicago 1911 S. 445—459; — Sophronios Euſtratiades, *Εὐαγγέλιον Μαρίας τῆς Παλαιολογίνας*, Alexandrien 1911; — H. J. Vogels, Die altſyriſchen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diateſſaron, Freib. i. Br. 1911. — J. M. N. Kapteijn, Die Überſetzungstechnik der gotiſchen Bibel in den pauliniſchen Briefen, Indogermaniſche Forſchungen, Bd 29 Straßburg 1911—1912, S. 260—367; — Paul Schwen, Die ſyriſche Wiedergabe der neuteſtamentlichen Eigennamen, ZatW Bd 31 Gießen 1911 S. 267—303 (Fragen über Reihenfolge und Zeit der atl. und ntl. Überſetzg.); — Auguſt Merk, Bibelfragmente aus den Oxyrhynchus Papyri. II. Neuteſtamentliche Texte, ZkTh 1912, 2, Innsbruck, S. 389—404; — Frederic C. Conybeare, The Old Georgian version of Acts. Mit 3 Tafeln, ZntW 12, Gießen 1911 S. 131—140. — Theodor Kluge, Die georgiſchen Überſetzungen des „Neuen Teſtamentes", ZntW 12, Gießen 1911 S. 344—350, erſetzt einen früheren A.; — Peter Corſſen, Ein theologiſcher Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes, ZntW 12, Gießen 1911 S. 1—36; — J. de Zwaan, II Petrus en Judas. Textuitgave met inleidende studien en textuellen Commentaar. Proefschrift, Leiden 1909; — J. de Zwaan, Minuskelgruppen in 2. Petri und Judas, ZntW 12, Gießen 1911 S. 76—82; — Eberhard Neſtle, Von den lateiniſchen Überſetzern der Evv., ZntW 13, Gießen 1912, S. 88—90 (u. ſpäter). — Joh. Bapt. Niſius, Zur Geſchichte der Vulgata Sixtina, ZkTh, Innsbruck 1912. 2 S. 209—251; — Friedrich Murad, Die Offenbarung Johannis in einer alten armeniſchen Überſetzung nach zwei Hſſ. zum erſtenmal herausgegeben, mit dem griechiſchen Text verglichen und mit Einleitung und Anmerkungen verſehen, Jeruſalem (1910 ?). **Caspar René Gregory.**

Bibelüberſetzungen. — Vorbemerkung. Der Bibelkatalog des Britiſchen Muſeums iſt in 4 Teilen zur Vollendung gekommen (pt. II AT 1897 Sp. 245—726; pt. III NT 1899 Sp. 1*—56*; 727—1244 mit 21 Sp. Index) und enthält im letzten (appendix 1899, 490 Spalten) eine Zuſammenſtellung der wichtigſten Literatur zur Bibel.

Die dort genannte Bibel von C. B. Michaelis (Züllichau 1741. 40) iſt noch immer die einzige Geſamtbibel in den Originalſprachen. Was ſonſt als ſolche aufgeführt wird, entbehrt entweder der Apokryphen, wie die Biblia Originalia Tauchnitziana (1899, AT von Theile, NT von Tiſchendorf) und ähnliche Ausgaben von Bagſter in London, oder gehört es zu den Polyglotten, oder bildet es keine urſprüngliche, ſondern nur eine Buchbindereinheit.

Die beſte Überſicht über die Überſetzungen bietet jetzt T. H. Darlow und H. F. Moule, Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society. In two Volumes. Vol. I. English 1903, XVI 428; Vol. II Polyglots and Languages other than English in 3 Bänden XXVI 1850. Im ganzen ſind 628 Sprachen und Dialekte behandelt; im erſten Engliſch mit 23 Dialekten.

Außerdem ſei genannt, hauptſächlich ſeiner 28 Illuſtrationen wegen: W. A. Copinger, The Bible and its Transmission: An Historical and Bibliographical View of the Hebrew and Greek Texts, and of the Greek, Latin and other Versions of the Bible (both Manuscript and Printed) Prior to the Reformation, London, H. Sotheren & Co. 1897 fol. (5 L 5; vgl. ThLZ 1897 Nr. 22). Dazu die betreffenden Artikel in Haſtings' Dictionary of the Bible, Cheyne & Black's Encyclopaedia Biblica, Singer's Jewish Encyclopedia; der A. Bible von Sanday und H. v. Dobſchütz in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. II.

1. Griechiſche Bibelüberſetzungen.

1. Die alexandriniſche Überſetzung des AT. — Die Bemerkung Auguſtins, daß es Gewohnheit geworden ſei, dieſe Überſetzung „Septuaginta" zu nennen, ſteht de civit. Dei 18, 42. Die Bezeichnung κατα τους εβδομηκοντα, welche der Codex Vaticanus am Schluß der Geneſis, die editio sixtina (1587) auf dem Titelblatt hat, braucht auch Origenes beiſpielsweiſe zu Jo 4, 65 vom Buch Eſther; altdeutſch wohl zuerſt bei Iſidor 7, 4 in dero siibunzo tradungun = in translatione LXX. Bequemſte Bezeichnung griechiſch O', lateiniſch LXX, als Sigel G.

Zum Ariſteasbrief. Griechiſch liegt derſelbe vor bei Oikonomos Bd IV 1849, 844—1004; in der Bibliotheca Teubneriana von Wendland 1900; in Swete's Introduction von Thackeray. Deutſche Überſetzung von Wendland an der Spitze der Pſeudepigraphen von E. Kautzſch (Tübingen 1901), engliſche von Thackeray (Jewish Quarterly Review 15, 59, April 1903). Eine Verbeſſerung der Erwähnung der 70 Überſetzer bei Epiphanius, de gemmis bietet v. Lemme in Nr. XCV ſeiner Miſzellen (St. Petersburger Akademie, Bulletin 1911 S. 327). Zu dem Traktat περι κωμωδιας iſt Geo. Kaibel (GGA NF 2, 4, 1898) und dazu Zielinski (Berl. Phil. Wochenſchrift 1898 Nr. 49) zu vergleichen. Nach G. Hölſcher (Die Quellen des Joſephus für die Zeit bis zum jüdiſchen Krieg, Teubner 1904) hat Joſephus den Ariſteas nur durch Alexander Polyhiſtor benutzt. Die rabbiniſchen Berichte über die Entſtehung der Überſetzung behandelte H. Aptowitzer in der Zeitſchrift haQedem II. III (1908 09).

Als Jahr, in welchem G entſtanden ſein ſoll, wird neben den S. 3, Z. 27 aufgezählten noch das 12. und 20. des Philadelphus genannt (Wendland S. 131).

Von den S. 7—9 genannten Ausgaben iſt die Heidelberger Polyglotte des Vatablus von Klaſſe A (Komplutenſiſche Polyglotte) in Klaſſe B (Wiederholungen der Aldina) zu verſetzen.

Von den für die Aldina benützten Handſchriften ſcheint Ho 68 nicht Abſchrift aus Ho 122 + x, ſondern umgekehrt; über die Vorlagen der Aldina ſ. beſ. J. Dahſe, Zur Herkunft des altteſtamentlichen Textes der Aldina (ZatW 29, 1909 S. 177—185; 30, 68).

Über den Herausgeber des Baſler Drucks von 1550 Hieronymus (nicht Heinrich) Guntius ſ. Egli (Zwingliana 1904, 401—408). Z. 24 l. 1687: S. 6 Z. 35, 36 Water et Poolsum.

Pearſon's klaſſiſche Vorrede der Ausgabe von 1665 ſteht auch in den Glasgower Drucken von 1822, 31, 43 und erſchien ſeparat: Pearsoni praefatio paraenetica cum notulis Edu. Churton, Cambr. 1855.

Für die Sixtina wurden außer den Drucken von Alcala und Venedig und deren Wiederholungen von 1526, 45, 72 und dem Codex Vaticanus an Handſchriften benützt Ho 16, 23, 51, für 3 Macc. 56 oder 71.

S. 7 Z. 20. Bei der 6 bändigen Oxforder Ausgabe von 1817 muß es auf dem Titel ſtatt J. B. Carpzovii (= Johann Benedikt) heißen J. G. (= Johann Gottlob).

Z. 37 iſt die Ausgabe „London 1837" zu ſtreichen; wohl identiſch mit Glasgow 1831 (Z. 26).

Vigouroux's Polyglotte (S. 8 Z. 15) benützt die Stereotypplatten von Stier und Theile. Der 4 bändige atheniſche Druck (S. 8 Z. 53) hat die Jahre 1843, 46, 49, 50 auf den Titeln, durch die Society for Promoting Christian Knowledge unter dem griechiſchen Klerus verbreitet (Grinfield, Apology 1850 S. 5).

Von Swete's Ausgabe erſchien die 2. Aufl. von Bd III 1899, ³ von Bd I 1901, II 1907, III 1905, ſpätere Exemplare haben einen Nachtrag von 4 Seiten „Addenda, Sept. 1907"); ¹ in Vorbereitung.

Die große Cambridger Septuaginta hat den Titel The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus supplemented from other Uncial Manuscripts with a Critical Apparatus containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint edited by Aland England Brooke and Norman M'lean, Cambridge, at the University Press. Vol. I. The Octateuch, part I Genesis 1906. II Exodus and Leviticus 1909. III Numbers and Deuteronomy 1911.

II. 1. Handſchriften.

Vom Codex Alexandrinus (A), über den auch 2, 741, ThLZ 1898, 311 verglichen werden mag, iſt eine verkleinerte Photographie in Ausſicht genommen; erſchienen iſt bis jetzt das NT. Vgl. F. C. Burkitt (JTS II, 1910, 603—606).

Von der neuen Photographie des Codex Vaticanus (B) (ſ. auch Bd 2, 741) erſchienen: die Textbände I. Gen — 2 Reg. 230 Lire, II. 3 Reg. — Tob., 320 L., III. Reſt des AT.s 150 L., IV. NT 170 L.); der Einleitungsband von Mercati ſteht noch aus. Nau, F., Notes

de critique biblique: 3) Permutations des lettres M, N, B, dans le codex Vaticanus (Rev. de l'Orient chrét. 2 S. VI, 425—433) ſchließt aus dieſen Vertauſchungen auf Abſchrift aus einer Minuskel.

Angeſchloſſen ſei hier: Collezione Paleografica Vaticana, fasc. I: Le miniature della Bibbia; Codice Reginense Greco 1 e del Salterio: Codice Palatino greco 381 (22 tavole e 28 pagine di prefazione. L. 55); Il Rotulo di Giosuè, cod. vat. Palat. gr. 431 (15 tavole in fototipia, 4 in fotocromotipia, 39 tavole di testo, con altre 12 tav. in folio L. 160).

Zu Kodex C ſ. auch Bd 2, 743; bei E ſchreibe Z. 47 Auct. T (ſtatt I) und IX oder X s. (ſtatt VIII); andere Teile dieſer Handſchrift im Britiſchen Muſeum (20 002; ſ. S. 16 Z. 14) und in Petersburg, ſ. A. Rahlfs, Über eine von Tiſchendorf aus dem Orient mitgebrachte, in Oxford, Cambridge und Petersburg liegende Handſchrift der Septuaginta (GgN 1898, 1 S. 98—112). In F ſollen die Akzente nicht von erſter Hand ſein. Über die Wiener Geneſis L vgl. die Greifswalder Diſſertation von Willy Lüdtke, 1897. Nau, Le codex Marchalianus; VIe ou VIIIe siècle? (ſ. o. S. 207 Z. 59) folgert aus der Vergleichung der Schrift eines Papyrus vom Jahr 719, daß Q eher dem 8., als dem 6. Jahrhundert angehört. Von R (griechiſch-lateiniſcher Pſalter in Verona) die Photographie von 41, 12—42, 2 in Monumenta palaeographica sacra, Turin 1898, Tafel 1). Über S (im NT ℵ) Bd 2 S. 739—41 und K. Lake's Einleitung zu ſeiner photographiſchen Nachbildung des NT.s (Oxford 1911). Die Papyrusfragmente der Pſalmen (U) weiſt Wilcken der Zeit Diokletians oder Konſtantins zu. Jünger als 338, aber noch aus dem 4. Jahrhundert ſei der Leipziger Papyrus 38 (hrsg. v. G. Heinrici, Beiträge zur Geſchichte u. Erklärung des NT.s IV, Leipzig 1903; ſ. Rahlfs, Sept.-Studien 2 S. 5); ebenda S. 7 als O Berl. Mſ. gr. 8° 2 aus dem 9. Jahrhundert, nach E. Kloſtermann (ZatW. 17, 1897, 339—346). Der Papyrus Hechler (S. 14 Z. 31—37), jetzt in der Heidelberger Univerſitätsbibliothek, herausgg. von A. Deißmann: Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrusſammlung I. Heidelberg 1905. Mit 10 Tafeln in Lichtdruck; Derſ., Eine Dorfbibel aus dem altchriſtlichen Ägypten (PJ 1907 III). Die Handſchrift Z^1, aus der Tiſchendorf ein Blatt herausgab, iſt jetzt vollſtändig von E. Tiſſerand in den Studi e Testi 23 herausgegeben worden (ſ. Rahlfs, S.-St. 3, 16). In den Oxyrhynchus-Papyri von Grenfell-Hunt finden ſich hierhergehörige Bruchſtücke unter Nr. 656 (Bd 4, 28, Gen, 2. oder 3. Jahrh.); 845 (Bd 5, 1, Pſ 68 u. 70, 4. oder 5. Jahrh.); 846 (S. 3, Am 2, 6. Jahrh.); 1007 (Bd 7, 1, Gen 2. 3, mit eigentümlicher Schreibung des Tetragramms, 3. Jahrh.); 1074.75 (Bd 8, 1. 4, Ex 31 f 40; 3. Jahrh.); 1076 (S. 6 neue Rezenſion von To II, 6. Jahrh.); 1166.67 (Bd 9, 1. 2, Gen 16. 31, 3. u. 4. Jahrh.); 1168 (S. 5, Joſ 4. 5, 4. Jahrh.). Über das von J. Nicole (Revue de philologie 28, 65—68) herausgegebene Bruchſtück der Geneſis ſ. bei der ſamaritaniſchen Überſetzung. Zu den illuſtrierten Hdſſ. iſt zu vergleichen A. Baumſtark, Ein rudimentäres Exemplar der griechiſchen Pſalterilluſtration durch Ganzſeitenbilder (Oriens Christianus, N. S. 2, 1, 1912). C. Taylor veröffentlichte (JTS 4, 130) A new Septuagint fragment (Pſ 143/4 aus einem hebräiſch-griechiſchen Palimpſeſt). Sanders, H. A., The Freer Psalter (Biblical World 33, 343 f., mit Abb.); Max L. Margolis, The Washington Ms of Joshua (Am. Or. Soc. 31, 4, 1911, 365—367); Derſ., The K Text of Joshua (Am. J. of Sem. Lang. 37, Okt. 1911, 1—55).

Über die Lektionarien iſt ſeit Erſcheinen des 3. Bds wenig veröffentlicht worden; eine Lektionentabelle zu den Proverbien gibt Otto Hoppmann in H. Lietzmanns Catenenſtudien 2 (1912) S. V.

Über Catenen vgl. außer M. Faulhaber (Die Propheten-Catenen nach römiſchen Handſchriften: Bibl. Studien IV 2, 3; H. Lietzmann in GgA 1900 I 920 ff.), Erneſt Lindl, Die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforſchung, München 1902; Otto Hoppmann, Die Catene des Vaticanus gr. 1802 zu den Proverbien analyſiert, Leipzig, 1912, ſ. oben Z. 44 f.

Für die Schriftſtellerzitate kommt jetzt vor allen Dingen die Philo-Ausgabe von Cohn-Wendland in Betracht, von der nun 5 Bde vorliegen. Nach Grinfield, Apology 41 zitiert Philo etwa 1500 Stellen an 2300 Orten. Zuſammenfaſſend behandelte ſeine Bibel Auguſtus Schröder, De Philonis Vetere Testamento (Diſſ.) Gryphiae 1907. 50 S.

Bei den altteſtamentlichen Zitaten im NT iſt nachzutragen, daß Stephanus in ſeinem NT von 1550 erſtmals einen *πίναξ μαρτυριῶν ἐκ τῆς παλαιᾶς διαθήκης εἰς τὴν καινὴν μετενεχθεισῶν* druckte, und zwar gleich einen doppelten für die wörtlichen Zitate und die Anſpielungen. Aus neuerer Zeit neben dem deutſchen Buch von E. Hühn, Die altteſtamentlichen Citate und Reminiſzenzen im NT (Tübingen 1900) W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo. Die altteſtamentlichen Parallelen des NT.s im Wortlaut der

Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt. Göttingen, 1. Hälfte: Evangelien u. AG, 1899; 2. Hälfte: Briefe u. Apk 1903.

IV. Neben der großen Cambridger Septuaginta von Brooke-Mc Lean ist das erfreulichste die Begründung des Göttinger Septuaginta-Unternehmens unter Leitung von A. Rahlfs. Ein Zeitraum von 30 Jahren ist für Sammlung und Sichtung des Materials in Aussicht genommen. Veröffentlicht wurde bis jetzt: Erster Bericht über das Septuaginta-Unternehmen (Berichtsjahr 1908) in GGN Geschäftliche Mt 1909, 1 S. 17—12, zweiter (1909); dritter 1910; weiter: Mt des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Heft 1: Der Lukiantext des Oktateuch von Ernst Hautsch, 1910 (= GGN 1909, 518—593); Heft 2: Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs. Von Paul Glaue und Alfred Rahlfs. Mit einer Lichtdrucktafel (= GGN 1911, 167—200 u. 263—266); Heft 3: Der Psaltertext bei Theodoret. Von Emil Große-Brauckmann, 1911 (= GGN 336—365). Zur Frage über die Rekonstruktion der Septuaginta Eb. Nestle (Philologus Mercatis Mailänder Hexaplafunde sind leider noch immer nicht veröffentlicht; dagegen ist durch Schuhler-Taylor (s. unten bei Aquila) ein kleines Stück aus Ps 21 (22) hinzugekommen, das zeigt, daß die Hexapla in jeder Zeile nur ein hebräisches Wort enthielt, also einen ganz enormen Umfang hatte. Daß von der Spalte, welche das Hebräische in griechischer Umschrift enthielt, nur vereinzelte Buchstaben erhalten sind, ist sehr zu bedauern.

Über Lucian s. Bd 8, 18. Nach Hoberg (Wetzer-Welte² 12, 155) hat Lucian vermutlich nicht bloß die Septuaginta, sondern auch das Targum des Onkelos zu Rat gezogen.

Die Literatur aufzuführen, wie es bis 1897 S. 80 f. geschehen, ist hier unmöglich. Meine Sammlungen waren eine Zeitlang in den Händen des Göttinger Septuaginta-Unternehmens und sind dort teilweise ergänzt worden. Bis 1900 vgl. Swetes Introduction, sodann die Zusammenstellungen im ThJB, der ZatW, der Biblischen Zeitschrift, gelegentlich auch in der Theol. Rundschau, z. B. 13 (1900), 8. Zum ganzen auch O. Stählin, Die hellenistisch-jüdische Literatur, bes. § 585—611 in W. v. Christs Griechischer Literaturgeschichte, 5. Aufl. II 1 (= Bd VII von J. v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft). Kenyon, Greek Versions of OT in Hastings' smaller Dictionary of the Bible 315—320).

Über das Sprachliche s. Deißmann, Hellenistisches Griechisch (Bd 7, 627—639); A. Thumb, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Straßb. 1901; Die sprachgeschichtliche Stellung des biblischen Griechisch (Theol. Rundschau 1902, 3 S. 85—99); R. Helbing, Grammatik 1907 (dazu J. Wackernagel in ThLZ 1908, 635—642); J. Psichari, Essai (REJ Avril 1908, 161—210 u. sep.); H. St. J. Thackeray, Grammar 1909; R. Meister, Prolegomena (Wiener Studien 29, 1907, 228—259); Beiträge zur Lautlehre der LXX (Tätigkeitsbericht des Vereins klassischer Philologen, Wien 1909, 15—45). H. St. J. Thackeray, Renderings of the Infinitive Absolute in the LXX (JTS 9, 1908, 597—601). James Sterenberg, The use of conditional sentences in the Alexandrian Version of the Pentateuch (Diss.) Münch. 1908, 68 S. M. Auerbach, De nonnullis vocibus peregrinis in Vet. Test. Alexandrina versione obviis (Progr.) 28 S., Sambori 1911. — L. Köhler, Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung (Schweiz. theol. Zeitschr. 25, 182—184; 26, 135/7).

Zu einzelnen Büchern:

H. St. J. Thackeray, The Greek Translators of the four Books of Kings (JTS 8, 1907, 262—278; Ders., The Bissection of Books in Primitive Septuagint MSS 9, 88—98). V. Aptowitzer, Rabbinische Parallelen u. Aufschlüsse zu Septuaginta und Vulgata I. Die Bücher Samuelis (ZatW 29, 1909, 241—252). Alfred Zillesen, Die crux temporum in den griechischen Übersetzungen des Jesaja (c. 40—66) und ihren Zeugen (ZatW 23, 1903, 49—86).

H. St. J. Thackeray, The Greek Translators of Jeremiah (JTS 4, 1903, 245—266); Ders., The Greek Translators of Ezekiel (ebenda S. 398—411). — Ludwig Köhler, Beobachtungen am hebr. u. griech. Text von Jeremia, Kap. 1—9 (Diss. Zürich), Leipzig 1908, 39 S. — J. Schäfers, Ist das Buch Ezechiel in der Septuaginta von einem oder mehreren Dolmetschern übersetzt (ThG I 289—291). — G. Jahn, Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt, Leipzig 1905 XX 363.

G. Jahn, Das Buch Daniel nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt. Mit einem Anhang: Die Mesha-Inschrift aufs neue untersucht, Leipzig 1904 XXII 138.

Spätere griechische Übersetzungen des AT.s.

Aquila. Die erste Nachricht von der Auffindung zusammenhängender Stücke aus der Übersetzung des Aquila unter den von Schechter nach Cambridge gebrachten Handschriften aus der Geniza der Synagoge von Kairo brachte die Times vom 3. August 1897 (F. C. Burkitt im Athenäum vom 21. Aug.). Einen weiteren Fund (Ps 90, 91) kündigte C. Taylor im Athenäum vom 4. September an. In prachtvoller Veröffentlichung erschienen: Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila from a MS formerly in the Geniza at Cairo novo in the possession of C. Taylor . . and S. Schechter . . edited for

the Syndics of the University Press by F. Crawford Burkitt with a Preface by C. Taylor. Cambridge 1897. Groß 4° (ſ. Berger in Bull. Crit. 98, 8; Schürer in ThLZ 98, 5). — Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection including a Fragment of the Twenty-second Psalm according to Origen's Hexapla edited . . . by C. Taylor, ebenda 1900, gr. 4°. (Schürer in ThLZ 02, 5. In The Amherst Papyri being an account of Greek Papyri on the collection of the Right Hon. Lord Amherst of Hackney at Didlington Hall, Norfolk by B. P. Grenfell and A. S. Hunt. Part. I the Ascension of Isaiah, and other Theological Fragments. London 1900, gr. 4° findet ſich Gen 1, 1—5 nach LXX und Aquila (Fakſimile Plate I). Was Weſſely Aquila zuſchrieb, gehört Symmachus, ſ. dort.

Symmachus. Zu dem Namen der Frau Juliane, von der Origenes die Arbeit des Symmachus bekam, vgl. die Grabſchrift einer von Antiochien ſtammenden, in Geraſa verſtorbenen und begrabenen Frau Juliane (mitgeteilt von Allen nach einer Kopie Mervills in Am. Journ. of Philol. III 1882, 206; VI 1885, 191 f.; Schürer, GVJ³ II 143 A. 332). Was C. Weſſely in den Mélanges offerts à S. Chatelain 224—229 und im Sonderdruck Paris, Champion 1900, 8 S. 4 aus Pſ 68 (69) als Un noveau fragment de la Version grecque du Vieux Testament par Aquila mitteilte, gehört in Wirklichkeit Symmachus an, wie P. Capelle, Fragments du Psautier Aquila (RBd 28, 64—68); G. Mercati, Frammenti di Aquila o di Simmaco (RB 8, 266—272); Eb. Neſtle, Symmachus not Aquila (ET 22, 377) zeigten. Vgl. auch Schmidtke in TU 3. Reihe 7, 1, 236.

Theodotion. Über ſeine Zeit ſ. Th. Zahn im A. Irenäus Bd 9, 403; über ſeine Wiedergabe von Gen 2, 1 Lagarde, Orientalia 2, 61; außerdem Rahlfs (GgN 1898, 109—150).

Über des Origenes Bericht von der Auffindung der Quinta ſ. H. Mercati, Max L. Margolis, Character of the Anonymous Greek Version of Habakkuk, Chapter 3 (Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper. I 131—142. Chicago 19.

Zu S. 24 Z. 50. Die große Septuaginta-Konkordanz von Hatch-Redpath iſt 1900 durch ein Supplement fasc. I containing the Proper Names occurring in the Septuagint (162 S.) und 1907 durch ein fasc. II (mit einem leider unpraktiſch geordneten Regiſter der hebr. Äquivalente) ergänzt worden.

S. 14 Z. 56 ſtreiche v. J. 909.
S. 15 Z. 59 und S. 21 Z. 55 l. 1895 ſt. 94. **Eb. Neſtle.**

2. Lateiniſche Bibelüberſetzungen.

Auf dem Gebiete der lateiniſchen Bibelüberſetzungen iſt für die Zeit vor Hieronymus das Wichtigſte die Vorbereitung eines neuen Sabatier durch J. Denk in München, für die Bibel des Hieronymus die päpſtliche Ernennung einer Kommiſſion zu deren Reviſion.

Über das bis 1899 Geleiſtete unterrichtet am überſichtlichſten P. Corſſen (Bericht über die lateiniſchen Bibelüberſetzungen: Sonderabdruck aus dem Jahresbericht über die Fortſchritte der klaſſiſchen Altertumswiſſenſchaft (IV 1899, Leipzig, Reisland).

Für die Zeit bis 1909 vgl. über das NT Neſtle, Einführung³ S. 121—148; über das ganze Gebiet die Bibliographie der Bibliſchen Zeitſchrift und des ThJB. In Bd III von Haſtings' Dictionary of the Bible (1900) iſt der A. The Old Latin Versions von H. A. A. Kennedy, S. 47—62; in Bd IV (1902) 873—890 der A. Vulgate von H. J. White. Viel kürzer F. C. Burkitt in der Encyclopaedia Biblica A. Text and Versions. § 56—59 Sp. 5022/5.

Kleine Berichtigungen.
S. 24 Z. 50 l. 14, 60 ſt. 15, 55.
S. 25 Z. 31 l. apud illos c e ſt. a pud illosc e.
S. 25 Z. 39 l. hierusalem ſt. hierusalum.
S. 29 Z. 54 l. Jubainville ſt. Joubainville.
S. 30 Z. 2 F. Guſtavſon gehört zu Hieronymus; Z. 44 ſtreiche Lugd.
S. 32 Z. 7 füge bei: Paris lat. 13069.
S. 32 Z. 54 f. l. der ganzen lat. Bibel ſt. des g. l. NT.
S. 33 Z. 12 l. q ſt. g.
S. 37 Z. 15 l. Graecum ſt. Graecam.
S. 40 Z. 6. 7 l. „mit Hier. hedera ſt. . . . cucurbita".
S. 41 Z. 17 l. G.B. ſt. H.B.
S. 42 Z. 7 l. Biblica ſt. Biblia.
S. 48 Z. 39 l. Tournai ſt. Tornaei.
S. 49 Z. 32 ſtreiche (909).

Die S. 49 Z. 47 genannte Arbeit von Wurth-Paquet über den liber aureus de l'attaye d'echternach betrifft nicht den Codex Epternacensis (Paris 9389).

S. 54 Z. 12 l. Buisson ſt. Bouisson.
S. 53 Z. 43 l. Tornaesii ſt. Tornais.

a) Lateiniſche Bibel vor Hieronymus.

Zur Literatur: Schanz, M., Geſchichte der römiſchen Literatur uſw. Dritter Teil: Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Konſtantin 324. Zweite Aufl. 1905 (J. v. Müller, Handbuch der klaſſiſchen Altertumswiſſenſchaft VIII 3). § 772 S. 481 ff. Die vorhieronymianiſchen Bibelüberſetzungen — Afra und Itala; § 773 S. 485 ff. Die Fragmente der vorhier. lat. Bibelüberſ.; I in der handſchriftlichen Überlieferung, II bei den Kirchenſchriftſtellern. — Heinr. Poggel, Die vorhieronymianiſchen Bibelüberſetzungen (Progr.), Paderborn 1900. Paul Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I—III 1901/05.

3. Von altteſtamentlichen Büchern der altlateiniſchen Bibel iſt nur wenig veröffentlicht worden. Peter Corſſen veröffentlichte 1909 (Berlin, Weidmann) Zwei Neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandſchrift nebſt einer Unterſuchung über das Verhältnis der Weingartener und Würzburger Prophetenhandſchrift (51 S. 4°); Carl Scherer fügte dazu „Neue Fuldaer Bruchſtücke der Weingartener Prophetenhandſchrift", Gießen 1910, nachdem Paul Lehmann, „Neue Bruchſtücke aus ‚Weingartener' Italahandſchriften" (Bayer. Sitz.-Ber., Philoſ.-philol. Kl. 1908, 4 S. 50—66) den Nachweis geführt hatte, daß die Hdſ. urſprünglich nach Konſtanz gehört hatte. Als Supplement 9 der Leidener Sammlung Codices Graeci et Latini photographice depicti erſchienen ſie mit Einleitung von Paul Lehmann 1912 (VII 84 S. fol. 56 M.)

Vom Buch Baruch erſchienen faſt gleichzeitig 2 verſchiedene Texte, die je als die älteſte lateiniſche Überſetzung dieſes Buches beanſprucht wurden: Die älteſte lateiniſche Überſetzung des Buches Baruch. Zum erſtenmal herausgegeben von Gottfr. Hoberg. Zweite Ausgabe, Freiburg i. Br. 1902 (91 S. 4°; erſte Ausgabe als Univerſitätsſchrift); De libri Baruch vetustissima Latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo Codice Cavensi epistola Ambrosii M. Amelli ad Ant. M. Ceriani Typis Archicoenobii Montis Casini 1902 (15 S. fol.).

Von Unterſuchungen ſei genannt W. O. E. Oeſterley, The Old Latin Texts of the Minor Prophets (JTS V 76—87, 242—253, 378—386, 510—519; VI 67—70, 217—220).

4. Viel reger war die Tätigkeit auf dem Gebiet des NT.s, weil die Erkenntnis von dem hohen textkritiſchen Wert dieſer Zeugen immer mehr durchdringt.

Zu der von Burkitt 1896 (ſ. S. 30 Z. 26) erneuerten Theſe von C. A. Breytber (1834), daß Auguſtin mit der von ihm vorgezogenen „Itala" die Evangelienbearbeitung des Hieronymus meine, ſ. außer der bei Neſtle, Einführung³ S. 126 angeführten Literatur von Weyman, Zahn, Berger, Mercati, Denk noch Corſſen (GgA 1897, 416), Lejay (Revue crit. 1897, 203); Vogels (Bibl. Studien 13, 5, 1908). Dazu A. Souter (JTS 11, 1909, 152; Burkitt ſelbſt, Saint Augustine's Bible and the Itala (JTS 11, 1910, 258—268; 447—458); J. Denk in der Anzeige von Vogels (Theol. Rev. 1910, 9).

Zu den einzelnen Handſchriften.

a vercellensis, nach Buchanan erſt aus dem 5. Jahrhundert, (Gasquet), Note upon the present state of the Vercelli Gospels (Vulgata-Reviſion; Zweiter Bericht 1911 S. 21—29). J. S. Semlers Abhandlung de codice vercellensi hinter Wetſteins Prolegomena, 1754. 635—653; A. Souter, The Type or Types of Gospel Text used by St. Jerome, with special reference to St. Luke's Gospel and Codex Vercellensis (JTS XII 1911, 583—592).

b veronensis; jetzt von E. S. Buchanan neu herausgegeben in Nr. VI der Old Latin Biblical Texts 1908) ſ. dazu A. Souter in JTS 13, 456/8); Semler (ſ. o.) de codice veronensi S. 653—661); E. S. Buchanan, The Codex Veronensis (JTS X 1908, 120—126).

c colbertinus; Semler, de codice colbertino 615—635.

e palatinus, nach Kenyon aus dem 5., nach Buchanan aus dem 6. Jahrhundert; ſ. Hans v. Soden, Das lat. NT zur Zeit Cyprians nach Bibelhandſchriften u. Väterzeugniſſen. Leipzig, Hinrichs 1910 (21 M., ſ. A. Jülicher in ThLZ 1910, 11; P. Corſſen in GgA 1911, 7).

f brixianus, nach Buchanan 7. Jahrhundert; Semler, de codice brixiensi 668—678; Joh. Dräſeke, Der Goten Sunja und Frithila Praefatio zum Codex Brixianus (ZwTh 50, 107 ff.); weiteres bei der gotiſchen Bibelüberſetzung.

ff$_2$ corbeiensis II; Semler, de codice corbeiense, 661—668; jetzt: The Four Gospels from the Codex Corbeiensis (f [or ff]) being the first complete edition of the MS now numbered 17 225 in the National Library at Paris, together with Fragments of the Catholic Epistles, of the Acts and of the Apocalypse from the Fleury Palimpsest (h) now numbered Lat. 6400 G in the same Library and for the first time completely edited with

the aid of the printed text of Berger „Le Palimpsest de Fleury“ by E. S. Buchanan. With three facsimiles. Oxford 1907 (= Old Latin Biblical Texts Nr. V., ſ. Burkitt in JTS IX 1908, 304—309.)

h claromontanus, nach Burkitt erſt aus dem 6. Jahrh.

k bobbiensis, nach Traube und Burkitt 4. Jahrh., nach Kenyon wahrſcheinlich 5., nach Buchanan 6. Über die Eigenart von k ſ. Burkitt in der Anzeige v. Sodens (ſ. bei e) JTS 11, 463—6); J. M. Heer, Zur Buchform des Codex k (Didascaleion von P. Ubaldi, Turin 1912); Burkitt, On St. Mark XV 34 in Codex Bobbiensis (JTS I 278—290); C. H. Turner, a Recollation of Codex k of the Old-Latin Gospels (Turin G VII 15) (JTS V 1903, 88—100).

q monacensis; D. D. de Bruyne, Notes sur le manuscrit 6224 de Munich (MS q des Evangiles) (Rev. Bénéd. 28, 1911, 1).

s ambrosianus; nach Buchanan 5. Jahrh.

h floriacensis; ſ. S. E. Buchanan, Some Noteworthy Readings of the Fleury Palimpsest (JTS 9, 1907, 98—100); Derſ., Further Notes on the Fleury Palimpsest (h) (12, 1911, 277—280) und oben unter ff$_2$.

ff corbeiensis; herausgegeben von Antonio Staerk, Les manuscrits du Ve au XIIIe siècle conservés à la Bibliothèque de Saint Pétersbourg. Tome I 1910 S. 132—134.

p perpignan.: E. S. Buchanan, An Old-Latin Text of the Catholic Epistles (JTS 12, 1911, 491—534).

Zur Apokalypſe:

G. Morin, Un texte préhiéronymien du cantique de l'Apocalypse (Rev. Bénéd. 26, 4 Okt. 1909, 255—280).

Über die ſogenannten monarchianiſchen Prologe (S. 33 Z. 45) ſ. außer der in Neſtle Einführung^3 S. 132 angegebenen Literatur E. v. Dobſchütz (Berl. Phil. Woch. 1909, 20 Sp. 617—621); A. Vaſſesheim, Studien zur Geſchichte des Vulgatatextes (Katholik, 4 F. 39 S. 474/6); D. D. de Bruyne, Quelques documents nouveaux pour l'histoire du texte africain des Évangiles (Rev. Bénéd. 1910; Burkitt in JTS 12, 620 f.). E. Ch. Babut, Priscillien 1909, App. VI, S. 294; nicht von Priscillian ſelbſt, ſpäter als 400; G. Krüger (ThLZ 1910, 427).

Die Überſetzung des Barnabasbriefes wurde herausgegeben und unterſucht von G. M. Heer: Die versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateiniſchen Bibel erſtmals unterſucht nebſt Ausgabe und Gloſſen des griechiſchen und lateiniſchen Textes, Freiburg 1908. LXXXIV 132 S.

5. Die Zitate der Kirchenväter (S. 34).

Zu der bis 1909 erſchienenen Literatur vgl. Neſtle, Einführung ^{3} S. 135 f., aus früherer Zeit iſt nachzutragen Semler, de subsidiis ad historiam latinae translationis ex conciliis, actis ss. atque aliis libris medii aevi (hinter Wetſteins Proleg., S. 678—686). C. H. Turner, Prolegomena to the 'Testimonia of St. Cyprian (JTS 6, 1905, 246—270; 9, 1907, 62—89). Seither kam hinzu K. Strecker, Die cena Cypriani und ihr Bibeltext (ZwTh NF 19, 1); zur Didascalia A. Jülicher (Pauly-Wiſſowa 1, 214 f.; ebenda Skutſch 215—227); Henri Jeanotte, Les „capitula“ du Commentarius in Matthaeum de saint Hilaire de Poitiers (BZ 1912 1, 36—45, nicht von Hilarius).

6. Schon in den älteſten Handſchriften ſind die Arbeiten verſchiedener Hände vermiſcht, Daher iſt viel genauer als bisher der Sprachgebrauch jedes einzelnen bibliſchen Buches, namentlich der Evangelien, in jeder einzelnen Handſchrift auf ſeine Eigenart zu unterſuchen. Für die in der „Vulgata“ erhaltenen Evangelien hat ſchon J. Mill 1707 einen Anfang gemacht (Amer. Journ. of Theol. 1909, 603). Jetzt F. C. Burkitt „Chief Priests“ in the Latin Gospels (JTS 9, 1908, 290/7); Derſ., secus (ebenda 298—300); Eb. Neſtle, „He said“ in the Latin Gospels (ebenda 12, 607 f.). Derſ., Die lateiniſchen Überſetzer des Eine Konkordanz des gr. NT.s, die in der Weiſe von Lanckiſch und anderen die lateiniſchen Äquivalente böte, würde ſofort zeigen, daß im ganzen Mt kein einziges quasi vorkommt, während es bei Jo ſogar bei Zahlen (hora quasi decima uſw.) häufig iſt; welcher Überſetzer parabola ſagt und welcher similitudo, daß im Evangelium des Johannes ἀγάπη ſtets = dilectio iſt, in den Briefen = caritas; daß ait in d im Mc 74 mal vorkommt, nie in Lc, Jo, AG uſw. Vielleicht, daß dieſe Unterſuchungen auch über die Heimat einzelner Stücke Aufſchluß böten; an Rom denken in neuerer Zeit wieder Souter und Turner. Ob die Überſetzer griechiſch-lateiniſche Gloſſen benutzten, fragte Souter (JTS 11, 138).

Kleine Nachträge:

D. A. Wilmart, L'ancienne version latine du Cantique I—III, 4 (Rev. Bénéd. 1911, 11—37). H. M. Banniſter, The Vetus Itala of the Exultet (JTS 11, 1909, 43—54).

b) Die lat. Bibel des Hieronymus.

§ 1—3. Literatur: Kaulen, in Wetzer-Welte ² 1127—1142; Condamin, Albert, Les Caractères de la Traduction de la Bible par Saint Jérôme (Recherches de Science Religieuse 2, 5, 1911 S. 425—440; 3, 2, 1912 S. 105—138; Fortſ. f.). — E. Maugenot, Les manuscrits grecs des évangiles employés par S. Jérôme (Rev. des Sciences Eccl. Janv. 1900). — A. Souter (oben beim Codex Vercellenſis S. 211, 43); J. H. Bernard, The Greek MSS used by St. Jerome (Hermathena 11, 1901, 335—342); A. Hieronymus, Bd 8, 42—54; die Biographie von Grützmacher, insbeſ. Bd I 73—77, 102.

Über die Frage, ob und wann Hieronymus auch den zweiten Teil des NT.s revidierte, ſ. H. J. White (OLBT IV S. XIX); ſie wäre von ihm ſelbſt noch beſtimmter als durch die S. 38 angeführten Stellen entſchieden, wenn der ſchon im Codex F ſtehende Prologus in epistulas canonicas (ed. Ranke S. 399) wirklich von Hieronymus wäre, in welchem von der virgo Dei Eustocium geſchrieben wird: sicut evangelistas dudum ad veritatis lineam correximus ita has (die katholiſchen Briefe) proprio ordine (Ja, 1. 2. Pt, 1—3 Jo, Ju) reddidimus . . . Quae si ut ab eis digestae sunt, ita quoque ab interpretibus fideliter in latinum eloquium verterentur, nec ambiguitatem legentibus facerent nec sermonum se varietas impugnaret. Beſonders aber 1 Jo 5, 7 gelte: ab infidelibus translatoribus multum erratum esse fidei veritate comperimus, tria tantummodo vocabula hoc est aquae sanguinis et spiritus in ipsa sua editione ponentes et patris verbique ac spiritus testimonium omittentes . . . In ceteris vero epistulis quantum nostra aliorum distet editio lectoris prudentiae derelinquo. Über ſeine Prologe vgl. S. Hieronymi in s. bibliorum libros praefationes ad doctiss. viror. lectiones restitutae. Praecedit epistola Francisci Menesii editoris ad lectores. Salmanticae, Ioa. a Canove 1565. Die CBL verſprechen durch D. de Bruyne Editio Capitulorum Praefationumque in Bibl. insert.

Über die Verdienſte des Caſſiodor um die Verbreitung guter Handſchriften der neuen Überſetzung ſ. Chapman, Notes on the Early History of the Vulgate Gospels (Oxf. 1908); Joh. Mich. Heer, Evangelium Gatianum. Quattuor Evangelia latine translata ex codice Monasterii S. Gatiani Turonensis (Paris, Bibl. Nat. N. Acqu. Nr. 1587) primum edidit, variis aliorum codicum lectionibus inlustravit J. M. H. Cum tabula autotypica. Friburgi 1910. LXIV 187. D. J. Chapman, Cassiodorus and the Echternach Gospels (Rev. Bénédict. oct. 1911, 283—291).

Über die Aufnahme der Arbeit des Hieronymus in England ſ. auch Max Förſter in der Anzeige von A. S. Cook, Biblical Quotations (Engliſche Studien 1900, 419 ff.). Für Spanien ſ. W. Schulz, Beiträge zu dem Texte der Vulgata aus ſpaniſchen Handſchriften (ZwTh 1899, 1, 36—58). Über J. Chapman's Notes on the early History of the Vulgate ſ. F. C. Burkitt (JTS 10, 1909, 281/3).

Über die hebräiſchen Lehrer des Hieronymus ſ. Oikonomos, LXX Bd 4, 577; über das Verhältnis der Vulgata zum heutigen hebräiſchen Text derſ., Bd 3, 909 ff.

Über ſein hebräiſches Pſalterium: Jakob Ecker, Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi in ſeinem Verhältnis zu Maſora, Septuaginta, Vulgata mit Berückſichtigung der übrigen alten Verſionen unterſucht. Aus der Feſtſchrift zum Biſchofs-Jubiläum Trier 1906 S. 389—496.

Abbot Gasquet and Edmund Bishop, The Bosworth Psalter: an account of a Manuscript formerly belonging to O. Turville Peter Esq. of Bosworth Hall, now Addit. MS 37 517 at the British Museum, London, Bell 1908.

Zu den Correctoria Biblica (ſo lies Z. 42) vgl. Bd 8, 435 Z. 49.

§ 4. Die Zeiten des gedruckten Textes.

Zur 42zeiligen Bibel vgl. jetzt Schmidt, Ad., Unterſuchungen über die Buchdruckertechnik des 15. Jahrhunderts (Zentralbl. f. Bibl.-W. 1897, 4 S. 153 ff.; ebenda S. 165 ff. über das Pſalterium von 1457); Seymour de Ricci, Catalogue raisonné des premières impressions de Mayence (1445—1467), Mainz 1911 (= VIII. IX der Veröffentlichungen der Gutenberg-Geſellſchaft); über die 36 zeilige Bibel Zedler, Gottfried, Die Bamberger Phiſterdrucke und die 36 zeilige Bibel (ebenda Nr. X. XI). F. Falk, Die Mainzer Bibeldrucke (Der Katholik, April 1899). Von der 42 zeiligen Bibel weiſt Ricci noch 41, von der 36 zeiligen noch 13, vom Pſalter noch 10 Exemplare nach; vom Pſalter von 1459 noch 13, von der Bibel von 1462 ſogar 61 Exemplare. Eine Fakſimilenachbildung der Mazarin-Bibel iſt zurzeit von 2 Seiten (Hubert Welter in Paris und dem Inſel-Verlag in Leipzig durch P. Schwenke) angekündigt. Der erſte Druck mit der Tabula Canonum des Euſebius wird in Baſel von Richel um 1474 hergeſtellt ſein (Hain 3041 = Copinger 16), zugleich der erſte mit den Verſen des Menander:

Qui memor esse cupit librorum bibliothece, in denen die alte Bezeichnung bibliotheca = Bibel noch erhalten iſt. Auf dem Titel ſind die Canones hervorgehoben von Sacon, Lyon 1521 (Darlow-Moule 6101), ihre Anfänge im Text durch Sterne deutlich gemacht von Tibaldäus 1526 (Darlow-Moule 6106). Die erſte Sedez-Ausgabe ſei in Paris um 1510 hergeſtellt worden.

§ 5. Verbeſſerungen nach dem Grundtext.

Zur Literatur vgl. Maſch, Bibliotheca sacra, der für die Zeit von 1515—1550 nicht weniger als 181 neue Ausgaben der Bibel und ihrer Teile aufzählt und bei weitem nicht vollſtändig iſt, und das Urteil von Joh. Cochlaeus (De novis ex Hebraeo translationibus sacrae scripturae disceptatio Ingolstadii 1544 E 5): Nunc ita inflat novos translatores scientia et linguae hebraicae peritia . . . ut omnium Typographorum officinae contentiosis errorum libris excudendis sufficere nequeant.

Zu Luthers Deuteronomios von 1515 (in Bd 14 der Weimarer Ausgabe) vgl. Kolde (GgA 1896, 12, 942); zum Pentateuchus uſw. von 1529 Walchs Vorrede zum Abdruck in Bd 14 der deutſchen Schriften, Krafts Prodromus 1714, 14—42; Joach. Chriſtoph Bertram, Von Lutheri Reviſion der Vulgata in: Rich. Simon, Kritiſche Schriften über das NT, deutſch herausg. von H. M. A. Cramer, mit Vorrede von J. S. Semler, Halle 1776—80, Bd 3, 567—674. In der Weimarer Ausgabe wird Bd 5 der deutſchen Bibel einen von dem Unterzeichneten beſorgten Neudruck bringen.

§ 6. Vergleichung guter Handſchriften.

Unter den Verdienſten des R. Stephanus um die lateiniſche Bibel mag auch ſeine Konkordanz Erwähnung finden; ſ. Bd X S. 698, 43 und 700, 11. Les censures des theologiens de Paris, par lesquelles ils auoyent faulsement condamne les Bibles imprimees par Robert Estienne imprimeur du Roy: auec la responce d'iceluy Robert Estienne. Traduictes de Latin en Francois 1552 erſchienen 1886 in einem Fakſimiledruck von Jules Guillaume Fick. — Jakob, B., Zur Geſchichte des Pſalmentextes der Vulgata im 16. Jahrhundert (ZatW 20, 1, 1900, 49—80). Die Zahl der erhaltenen Handſchriften dürfte das Drei- und Vierfache der S. 49 Z. 17 genannten Zahl (8000) überſteigen; die CBL verſprechen einen Catalogus Codicum latinorum Bibliae von H. Quentin.

§ 7. Zur Sixtina und Clementina. Im Jahr 1906 erſchien als genaueſte Wiedergabe der Clementina (Oeniponte, Wagner) Biblia sacra vulgatae editionis ex ipsis exemplaribus Vaticanis inter se atque cum indice errorum corrigendorum collatis critice edidit P. Michael Hetzenauer O. C. Der erſte Anhang Variantes Clementinae (S. 73*—102*) gibt eine vollſtändige Vergleichung der Clementiniſchen Ausgaben von 1592, 93, 98, mit Beiziehung der Sixtina von 1590, der Ausgabe von Vercellone 1861 und von Hetzenauer; der dritte Variantes Sixtinae (108*—163*), eine vollſtändige Vergleichung der Sixtina mit den vorgenannten, unter Beiziehung von Bukentop, Lux de luce 1710, James, Bellum papale 1600; der Ausgaben von van Eß 1822—24, Wordsworth-White 1905, des Codex Baſſetti Tridentinus, 14. Jahrhundert. Seither hat die Sixtina von 1590 ganz beſondere Aufmerkſamkeit gefunden, nachdem P. M. Baumgarten das Original der ihr vorgeſetzten Bulle Eternus ille celestium vom 1. März 1590 (nicht 1589) aufgefunden und veröffentlicht hat (Bibl. Zeitſchr. 5, 1907, 189—191. 337—351); die Vulgata Sixtina und ihre Einführungsbulle. Aktenſtücke und Unterſuchungen, München 1911 (= Altteſt. Abhandlungen, hrsg. von Nikel III 2); Le Bachelit (nicht: „Hunt, A. S., et Lebachelet, K. N.“, wie im ThJB 1911 S. 149 ſteht), H. M., Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine, études et documents inédits, Paris 1911 (= Études de Théologie Historique No 3); F. Amann, Die Bibel Sixtus' V. Ein Überblick über ihre Geſchichte mit neuem Quellenmaterial aus dem venezianiſchen Staatsarchiv; Freiburg i. Br. 1912, 4° (Progr. Nr. 861); vgl. auch Niſius ZkTh 36, 1); J. M. Heer (Der Katholik 92, 1). Für das NT bietet einen genauen Abdruck der Clementina die Ausgabe von Neſtle 1906, [2] 1912, gr.-lat. [4] 1912, mit Vergleichung von S und W im Apparat, umgekehrt bietet die editio minor von W (London, BFBS und Oxford, Clarendon Preß 1911) im Apparat die Vergleichung von SC und einigen Handſchriften. Über La Volgata al concilio di Trento handelte G. Bonaccorſi.

Den textkritiſchen Wert der Vulgata dem hergebrachten griechiſchen Text gegenüber, der von den Proteſtanten lange vielfach verkannt wurde, begründete ſchon Erasmus durch Hinweis auf Mt 6, 13; über das AT mag genannt werden Joachim de Azevedo, Pro Vulgata S. B. Latina editione Contra Sixtinum Amarna liber apologeticus in quo omnia Vulgatae loca quae ex originali textu Hebraeo a Latino male translata in Censura sua contra Vulgatam etc. Olisipone 1792.

§ 8. Kritiſche Ausgaben.

Von der Ausgabe von Wordsworth-White (S. 37 Z. 45, 49 Z. 8 ff.) erſchien 1905 Partis secundae fasciculus primus: Actus Apostolorum und iſt der Römerbrief in Ausſicht. Als Erſatz dient einſtweilen die nach dem Tod von Wordsworth († 6. Aug. 1911) erſchienene Editio Minor Curante Henrico J. White (ſ. o. gemeinſames Unternehmen der BFBS und Clarendon Preß). — Außer zwei Berichten über ihre Tätigkeit (Vulgata-Reviſion, Rom, S. Anſelm 1910/11; auch engliſch und wohl noch in anderen Sprachen) veröffentlichte die päpſtliche Kommiſſion bis jetzt als erſtes Stück ihrer Collectanea biblica latina: Liber Psalmorum iuxta antiquissimam latinam versionem nunc primum ex Casinensi cod. 557 curante d. Ambrosio Amelli. Fr. Puſtet 1912; ſ. darüber Eb. Neſtle (ThLZ 1912). Bis jetzt hat ſie 66 Bde photographiert, 65 Bde kollationiert; ſ. die Liſte im zweiten Bericht. An Commentationes textuumque editiones in proxime edendis „Collectaneis Biblicis Latinis“ inserendae kündigt dieſer Bericht an:

Rmi D. Attalis Gasquet: Comm. de Codice Evangeliorum Vercellensi. Rmi D. Abbatis Amelli: Edit. Psalteriorum Casinensium duorum (ſ. o.). Edit. Codicis Evangeliorum Sarezzanensis. R. D. Donatiani de Bruyne: Edit. Fragment. antiq. Vers. latinae ex codice Legionensi. Edit. Codicis Evangeliorum Claromontani (Vatic.). Edit. Codicis Evangeliorum Palatini (Vindob.). Edit. Fragm. Antiq. Vers. lat. Frisingensium. Edit. Capitulorum Praefationumque in Bibl. insert. R. D. Henrici Quentin: Catalogus Codicum latinorum Bibliae. Comm. de Turonensi Pentateucho. Edit. Psalterii Sangermanensis. R. D. Anſelmi Manſer: Comm. de Codicibus Bibliorum Sangallensibus. Edit. Fragm. antiq. Vers. lat. Weingartensium.

Daß der Titel dieſer Sammlung, der künftig als CBL abgekürzt werden ſoll, in dieſer Ankündigung als neutriſcher Plural, im erſten Band als weiblicher Singular behandelt iſt, mag als Merkwürdigkeit hier angemerkt ſein.

c) Die neueren Überſetzungen.

Hier ſei nur nachgetragen: Hugues Vaganay, Les traductions du psautier en vers latins au XVIe siècle (Compte-rendu du quatrième Congrès scientifique internationale des Catholiques tenu à Fribourg Suisse (1897) Fribourg 1898 VI. Sciences philologiques) und als Kurioſität erwähnt, daß Eugen Zeller für die Flores quos in horto divi Augustini decerpsit (Stuttgartiae, Gundert 1912) die Bibelſtellen der Überſetzung des Beza entnahm und ſo (S. 44) Auguſtin Pſ 147, 3 zitieren läßt: Jehova sanat fractos animo. Für das Anſehen der Überſetzung des Erasmus iſt erwähnenswert (zu S. 57 Z. 41), daß noch Hafenreffer 1618 ſie verbeſſerte. **Eb. Neſtle.**

3. Deutſche Bibelüberſetzungen.

a) Die gotiſche Bibelüberſetzung des Ulfilas.

Zur Literatur: Bd 21 mit Böhmers A. Wulfila (S. 548—588) erſchien 1908. Das bis 1909 Veröffentlichte iſt, namentlich ſoweit es das NT angeht, in Neſtle, Einführung [3] nachgetragen. D.-M. Nr. 4557—4580; v. Soden § 333 („Beeinfluſſung durch Lat. außer Zweifel“); v. Dobſchütz (Encycl. of Rel. & Ethics 2, 585 „brought into conformity with the Latin in Italy“); Kaulen [5] (1911 von Hoberg) § 168—172. Ad. Riſch, Die gotiſche Bibel (ThStK 1910, 3, 595—619).

Zu W. Streitbergs Ausgabe von 1908 erſchien Teil II: Gotiſch-griechiſch-deutſches Wörterbuch 1910; Derſ., Gotiſches Elementarbuch [3. 4], 1910. — George O. Curme, Is the Gothic Bible Gothic? Reprinted from the Journal of Engl. and Germ. Philology, April 1911. — The Gospels, Gothic, Anglo-Saxon, Wycliffe and Tyndale Version in parallel columns, with Preface and Notes, 1907, 584 S. — J. Wright, Grammar of the Gothic Language and the Gospel of St. Mark, Selections of the other Gospels and II Timothy with Notes and Glossary 1910. — P. Odeſey, Das gotiſche Lukas-Evangelium. Ein Beitrag zur Quellenkritik und Textgeſchichte (Diſſ. Kiel), Flensburg 1908, 142 S. — Zu Wrigths Grammar vgl. W. Paetzel (DLZ 11, 26), der Bedenken gegen Streitbergs griechiſchen Text erhebt, wie Jülicher, Die griechiſche Vorlage der gotiſchen Bibel (ZdA 52, 4 S. 365—387), wogegen Streitberg (SMA Dez. 1911); Braune (Litbl. f. germ. u. rom. Phil. 1908, 325). Kurt Gaebler, Die griechiſchen Beſtandteile der got. Bibel (ZdPh 43, 112, auch als Kieler Diſſ. 1911, 60 S.); Fr. Kauffmann, Zur Textgeſchichte der got. Bibel (ebenda). E. Mayer, Zur Geſchichte des codex argenteus Upsaliensis (Z. Bibl. W. 1911, Dez.).

Aus älterer Zeit verdient Erwähnung W. Baeumlein, Unterſuchungen über . . . die Entſtehung des got. Alphabets, Tübingen 1831 S. 56—116; J. Zacher, Das got. Alphabet Vulfilas und das Runenalphabet, L. 1855.

Über Wetſteins Verwertung des Goten ſ. ſeine Libelli S. 93 ff., beſ. zu Lc 1, 10 = beidandeins = *προσδεχόμενον* (ſo jetzt Kodex Y)); Streitberg verweiſt nur auf *προσδοκῶν*

v. 21, wo D προσδεχόμενον. Jo 8, 12 ist sunjeins nach Streitberg „auffällige Änderung", in Wirklichkeit = αληθής = verax f (so schon Hug, Einl. § 128—140). Eb. Nestle, Die Gotenbibel und Tischendorfs Octava (ZntW 1910, 1, 84—86); J. M. N. Kaptejn, Die Übersetzungstechnik der gotischen Bibel in den paulinischen Briefen (Indogerman. Forschungen 39 H. 3. 4). — Eine Faksimileseite der Ed. Pr. von 1665 in Copinger, The Bible and its Transmission, pl. 26.

Eine ebenso überraschende wie erfreuliche Bestätigung der namentlich von Burkitt vorausgesetzten Existenz einer gotisch-lateinischen Diglotte brachte P. Glaue und K. Helm, Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Großherzoglichen Universitätsbibliothek zu Gießen (ZntW 11, 1910 S. 1—38, und im Sonderdruck, Gießen): Auf einem in Antinoe gefundenen Pergamentblatt waren Bruchstücke von Lc 24 gotisch und lateinisch. Vgl. dazu Glaue, Aus einer verlorenen Handschrift der Goten (Deutsche Rundschau, Mai 1910); F. C. Burkitt (JTS 11, 611—613); H. C. Hostier, The Antinoë Gothic Fragment (12, 486 f.); F. Rühl (ZntW 12, 85), der vandalischen Ursprung vermutet.

b) 2. Der deutsche Tatian.

Literatur. Hillscher, Alfr., Die Verfasserfrage im ahd. Tatian.

Im Jahre 1877 stellte die Königsberger philosophische Fakultät eine Preisaufgabe über die lat. Vorlage des altdeutschen Tatian, deren Bearbeiter H. Wmogtorski aus Lyck nach O. Schade außer Zweifel stellte, daß diese Vorlage weder der danebenstehende lat. Text, noch der Fuldensis gewesen sei, sondern ein anderer, der viele Lesarten der alten Itala hatte. Auch Carl Dietz, Die lateinische Vorlage Des Althochdeutschen Tatian (Diss.) Leipzig-R. 1893, glaubt, daß die Übersetzung auf einem G. nahestehenden Tatiankodex beruhe, aber fremde (italistische) Einflüsse in ihr nicht zu leugnen seien. Nur gelegentlich sei angemerkt, daß die Übersetzung für die Geschichte der Eusebischen Evangelienharmonie wichtig ist. Wie der griechische Codex Alexandrinus, der lateinische Amiatinus, Gatianus, der Purpurkodex von Pierpont Morgan hat sie die 2. und 3. Sektion des Lukas bei 1, 19. 20 statt bei 1, 35. 36.

Die eine Stelle, wo Jesus nicht mit Heiland übersetzt ist (S. 62 Z. 27) ist Jo 6, 42 Jhs Josebes sun.

5. 6. Der Heliand und Otfrid.

Literatur. Bd 7 (1899) 617—621 Sievers und 14 (1904) 519—523 Steinmeyer. Ausgaben: Heliand. Die ns. Evangelien-Harmonie in die nhd. Sprache übertragen von Eduard Lehringer, Aschaffenburg 1898 (s. LCB 1898, 44). Der Heliand und die altsächsische Genesis hrsg. v. O. Behaghel, Halle 1902. Die 4. Aufl. von Harpun 1905. Aufsätze von J. Frank, P. Piper, Wrede (ZdA 43, 1899). Paul, F., Studien zur altsächsischen Genesis I (Diss.), Leipzig 1902, 55 S. Martin, Ernst, Der Versbau des Heliand u. der altsächsischen Genesis (Quellen u. Forsch. Heft 100), Straßburg, Trübner 1907 (s. Fr. Kauffmann in ZdPh 40, 250 ff.).

Ob sich auf den Heliand oder Tatian bezieht, was Melanchthon berichtet: Ludovicus Pius hat lassen ein Monotessaron machen, historiam evangelicam, ex quatuor evangelistis unum, antiquae linguae Franciae. Quem librum diu habuit Lutherus, hodie est in Bibliotheca Lipsica (Berger in ThStK 1897, 786)? Ein Faksimile der vatikanischen Gen in Vogt und Koch, Deutsche Literaturgeschichte.

7. Notker.

Literatur. Bd 14, 1904, 220 f. Holz. Joh. Kelle (SBW 1901); A. Kruszewski, Die St. Galler Hds. der Notkerschen Psalmenübersetzung. Aachen 1898 (Progr.).

10. S. 64 Z. 12 schreibe 1364.

11—14. Literatur. Matthias, A., Untersuchungen über die Übersetzung des AT.s in der Münchener Hds. Cg 341 aus dem XIV. Jahrhundert, bes. über Prolog, Genesis und Exodus (Diss.), Greifswald 1902, 133 S. Das deutsche NT in der Hds. Zb 43 in Wernigerode untersuchte 1907 in einer Greifswalder Dissertation F. Sethe (79 S.); ebenso W. Koziol 1908 die mittelhochdeutsche Übersetzung des Sirach in der Heidelberger Handschrift; endlich von der mittelhochdeutschen Übersetzung einer Augsburger Handschrift 1909 Fritz Falke die 4 Evangelien (76 S.), Kurt Zimmermann die AG (83 S.), Kurt Winkler die paulinischen Briefe (90 S.), Max Bisewski das Perikopenbuch, die Apk und die kath. Briefe (115 S.). Einen wertvollen Beitrag über die Bibelkenntnis der mittelhochdeutschen Dichter liefert Chr. Sommer, Deutsche Frömmigkeit im 13. Jahrhundert, Schleswig, Bergas 1901 VII 292. — Bruchstücke einer fränkischen Psalmenversion veröffentlichte A. E. Schönbach (ZdA 24, 117—186); Derf., Miszellen aus Grazer Hdss. II 4. Das Verhältnis der mittelalterlichen Bibelübersetzungen zur Reform der Predigt durch die Bettelorden untersuchte Jostes. Hermann Schmeck behandelte ebenso 1907 die Bibelzitate in den altdeutschen Predigten (94 S.). Münscher, A., Die Bücher Mosis in der Vorauer Hds.

c) Die vorlutheriſchen Bibeldrucke.

Dem Deutſch-Amerikaner W. Kurrelmeyer, der in The (American) Journal of Germanic Philology 3, 2, 1900 S. 238—247 The Genealogy of the Prélutheran Bibles unterſuchte und feſtſtellte, verdanken wir den Neudruck dieſer ſeltenen Ausgaben.

„Die erſte deutſche Bibel herausgegeben von W. Kurrelmeyer". Sie erſcheint in Tübingen in der „Bibliothek des Literariſchen Vereins". Ausgegeben ſind 1904, Bd 234 I. Die 4 Evangelien. Bd 238 II Pauliniſche Briefe, Botenbrief (= AG), kath. Briefe, Offenbarung. 1907 Bd 243 III Geneſis, Exodus, Leviticus. 1907 Bd 246 IV Numeri—Ruth. 1908 Bd 249 V Richter — IV. Könige 1909 Bd 251 VI 1. Chronica 3. Esra. 1910 Bd 25 VII Tobias — Pſalmen. 1912 Bd 258 VIII Sprüche—Jeſaja. (Antiquare fordern 10 M. für jeden Band.) Der Text gibt den erſten Druck von Mantel (um 1466) zeilengetreu wieder. ein erſter Apparat gibt die Abweichungen der folgenden 13 Drucke, zum Teil mit Rückſicht auf die Verſchiedenheiten einzelner Exemplare; ein zweiter die der wichtigſten Handſchriften wie der von Tegl und Freiberg (NT), Wernigerode, Wolfenbüttel, Nürnberg. So hat man das Material aufs bequemſte beiſammen, um die noch ungelöſten Fragen, die ſich an dieſe Bibelüberſetzung knüpfen, in Angriff nehmen zu können. Dies iſt um ſo erwünſchter, als es bisher keine Bibliothek gab, in welcher alle 14 Ausgaben vollſtändig beiſammen waren; erſt vor kurzem, nach Abſchluß ihres von Darlow-Moule bearbeiteten Katalogs iſt die BFBS durch Ankauf der Sammlung E. Ginzburgs zu dieſem Beſitz gekommen. Wie dunkel dies Gebiet noch iſt, zeigt am beſten die Tatſache, daß Franz Joſtes die Überſetzung einem Dominikaner- oder Franziskanermönch, Meiſter Johannes Rellach aus Reſöm (wo?) in der Diözeſe Konſtanz um 1450 zuſchreiben will (ſ. HJG 15, 771—95; 1897, 133—145); vgl. dazu auch E. N., Aus der Geſchichte der deutſchen Bibel vor Luther (Schwäb. Merkur 1897 Nr. 72). Auch die Frage, ob und wieweit Luther einen dieſer Drucke kannte und welchen, läßt ſich jetzt erſt unterſuchen. Wie für die deutſche Dialektforſchung, ſo iſt dieſe Bibel für die Geſchichte der Exegeſe, für Textkritik uſw. ſehr lehrreich. Einzelne Punkte beſprach Eb. Neſtle (ZatW 28, 148, 225/7; 29, 330; ZntW 9, 250/2 die Wiedergabe von *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* durch „Sohn der Maid"; S. 254 Act. 4, 20; Z. f. deutſche Wortf. 10, 256 ff.; Wartburg 8, 21). Für Exemplare der Originalausgaben werden bis zu 2500, 4500, 7500 M. verlangt. A. Sorgs zweiter Druck von 1480 iſt nicht aus dem erſten von 1477, ſondern aus Hainers Druck vom gleichen Jahr hergeſtellt; Koburgers Ausgabe von 1483 aus Hainers erſtem Druck (Variante A); Grüninger (Straßburg 1485), Schönsperger (Augsburg 1487 und 1490) folgen Koburger. Über Abſchriften der gedruckten Ausgaben ſ. W. Kurrelmeyer, Manuscript copies of Printed German Bibles (American Journal of Philology 22, 1 S. 70—76). Eine derſelben, jetzt in Wolfenbüttel, wurde vollendet von Martin Huber, deutſchem Schulmeiſter zu Memmingen am St. Otmarstag 1481, eine andere in München (Cg 204. 205) 1473 nach dem Oberſten (6. Jan.). Eine ſolche iſt auch die deutſche Bibel des Erasmus Stratter in der Univerſitätsbibliothek zu Graz, über welche P. Eichler 1908 eine Unterſuchung zur Geſchichte des Buchweſens im 15. Jahrhundert veröffentlichte (Leipzig, Harraſſowitz), mit lehrreichen Angaben über die Zeit und Preiſe, welche die Herſtellung einer ſolchen Bibel koſtete. Aus Mantels Druck wurde ſie 1468/69 für den Erzbiſchof Bernhard von Rohr in bayeriſch-öſterreichiſche Mundart umgeſchrieben.

Zum „zweiten Zweig" Walthers und ſeinem berühmteſten Vertreter der Wenzelbibel (S. 68 Z. 25 ff.) jetzt: W. Kurrelmeyer, The Wenzel Bible, Cod. Palat. Vindob. 2759—2764 (American Journal of Philology 21, 1 S. 62—75). Jelinek, E., Die Sprache der Wenzelbibel, Görz 1899 (Progr.). Eine Seite in Farbendruck nachgebildet in Vogt und Koch, Deutſche Literaturgeſchichte. Über Walthers vierten Zweig: W. Kurrelmeyer, J. Walther's ‚Fourth Group' of Bible Translations; Reprinted from the Americana Germanica 1899, 7 pp. Auch in der Münchner Hdſ. cg 502 iſt wie in der Maihinger und in der von Walther und Kurrelmeyer nicht erwähnten Hdſ. des Britiſchen Muſeums Egerton 1895/96. Mt 1, 1—5 mit dem Pentateuch verbunden.

Zur niederdeutſchen Bibel (69 Z. 38 ff.) ſei erwähnt: Chriſt, Münſteriſche Bruchſtücke der niederdeutſchen Apk (ZdA 52, 3). Gerlach, G., Unterſuchung über die Kölner Bibel (Sammlung bibliothekwiſſenſchaftlicher Arbeiten, hrsg. von K. Dziatzko, Heft 13, 1900. Romdahl, Axel L., Die Illuſtration in Stephan Arndes Bibel 1494 und andere Lübecker Holzſchnitte (Z. f. Bücherfreunde 9, 391—398). Binzer, C. A. L. v., Vom ſächſiſchen Deutſch und von ſächſiſchen Bibeln (Niederſachſen 1902, 273 f., 284/6 f.

d) Luthers Überſetzung.

Literatur. Aus älterer Zeit: S. C. G. Küſter, Geſchichte der Verdeutſchung des göttlichen Worts durch D. M. Luther. Einladung . . . der Preuß. Haupt Bibelgeſellſchaft, Berlin 1823, 4°. Aus neuerer: W. Walther, Luthers Bibelüberſetzung kein Plagiat (in: Vorträge

u. Aufsätze, Leipzig, Deichert 1909). A. Risch, Welche Aufgabe stellt die Lutherbibel der kirchlichen Forschung? (NkZ 1911).

Die Weimarer kritische Gesamtausgabe widmet der deutschen Bibel eine eigene Abteilung, von der bis jetzt 3 Bde erschienen sind: D. Martin Luthers Deutsche Bibel. Erster Band. Mit vier Nachbildungen Lutherischer Handschriften 1906, enthaltend Luthers eigene Niederschriften zum andern und dritten Teil des AT.s 1523/24; zweiter Band 1909 Luthers eigene Niederschrift der Propheten, Weisheit und Sirach und (von P. Pietsch) Bibliographie der Drucke der Lutherbibel von 1522—1546; dritter Band: die Bibelrevisionsprotokolle von 1531; 1539—41, herausgegeben von Koffmane und Reichert, unter Leitung von K. Drescher. Der vierte Band soll diese zum Abschluß bringen; dann erst wird die Bearbeitung der gedruckten Bibel beginnen. Über Bd 1—3 s. Nestle (ThLB 1907, 9. 10; 1910 Nr. 7; 1912 Nr. 16); zu den Protokollen: O. Reichert, Die Wittenberger Bibelrevisionskommissionen von 1531—1541 und ihr Ertrag für die deutsche Lutherbibel. Diss. Breslau 1905, 49 S.; Ders. in: Koffmane, Die handschriftliche Überlieferung von Werken M. Luthers, Liegnitz, Bd I 1907; Ders., Luthers deutsche Bibel (Religionsgeschichtliche Volksbücher IV. Reihe 13. Heft), Tübingen 1907. Über die zwei ersten Drucke des NT.s von 1522 s. Rich. Kühn, Verhältnis der Dezemberbibel zur Septemberbibel. Kritischer Beitrag zur Geschichte der Bibelsprache M. Luthers. Mit einem Anhang über Joh. Langes Matthäusübersetzung. Greifswald (Diss.) 1901, 84 S. G. Lasch, Der Bilderschmuck der ältesten Lutherischen Bibel (Chr. Kunstblatt 52, 1 S. 13—19).

Statt 10 Originalauflagen der Gesamtbibel, die Luther erlebte (S. 71 Z. 20), zählt man richtiger 11 (die Nummern 50, 56, 58, 63, 66, 68, 69, 73, 74, 75, 78). Über Rörers Änderungen (S. 71 Z. 40) s. Reichert, bei Koffmane I 150 ff. Luthers Titel „Biblia das ist" usw. scheint erst durch Canstein 1777 in „Bibel" verwandelt worden zu sein (1756 in einer Hirschberger Ausgabe mit Anmerkungen).

Zur Literatur über Luthers Sprache (S. 73 Z. 26 ff.) vgl. außer Kühn (oben Z. 00) H. Böhme, Zur Geschichte der sächsischen Kanzleisprache. Von den Anfängen bis Luther. Reichenbach i. V. (Progr.) 1899. — Bernh. Lindmeyr, Der Wortschatz in Luthers, Emsers und Ecks Übersetzung des „Neuen Testaments". Beitrag zur Geschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache. Straßburg, Trübner 1899, dazu H. Rin, Uebersetzungen des NT.s von Luther, Emser u. Eck (Allg. Ztg. 1900, 10, Beilage). Warren Washburn Florer, Substantivflexion bei Martinus Luther (Bibelausgabe von 1545). (Diss.). Ann. Arbor, Mich. 1899. — H. Byland, Der Wortschatz des Züricher AT.s von 1525 u. 1531 verglichen mit dem Wortschatz Luthers. Berlin 1903 (Diss. Basel). — F. Dauner, Die oberdeutschen Bibelglossen des 16. Jahrhunderts, Darmstadt 1898 (Diss. VI 146 S.).

Von Bugenhagens Nie Testament und Psalmen erschien ein Neudruck in Kropp 1885. Zu Emsers Bekämpfung der Lutherbibel (S. 72) jetzt G. Kawerau (Schriften des Vereins für Ref.gesch. Heft 61 S. 58).

Druckorte der deutschen Bibel:

Namentlich durch Ph. Schlosser in Wiesbaden kann ich folgende Ergänzungen und Berichtigungen bieten: neu aufzunehmen:

Aachen (1573 niederdeutsches NT; s. Ev. Gemeindeblatt für Aachen und Burtscheid 1903 Nr. 29 W., Das älteste Aachener Buch). Altenburg 676, Eisleben 736, Jauer 763, Rehweiler 741, Schneeberg 732, Saalfeld 716, Neuenstein 720, Magdeburg 536 (Luthers Übersetzung niederdeutsch), Frankfurt a. O. 605; Lancaster Pa 819; Reading, Pa 813.

Änderungen:

Nürnberg schon (524. 48) 557; Dresden 1699 (724. 38); Wernigerode (698); Straßburg (525. 26. 28); Frankfurt a. M. 534; Schleusingen 691, Gotha 709, Sondershausen 702, Lemgo 699/700, Duisburg 684 ist Piskators Bibel, Neustadt a. H. 579, Goslar 612, Zittau 711, Hamburg 596 (niederdeutsch), Herborn 595 s. Linde, Die Nassauer Drucke in Marburg 1882, Schiffbeck 710, Eßlingen 749, Tübingen 591, Ulm 671; Herborn 595 (s. darüber und die Wittenbergsche Warnung Th. Schneider, „Religionsgeschichtliche Bilder aus Nassau" II (Progr.) Wiesbaden 1907 S. 25. Chr. Walther, Bericht von den falschen Nachdrucken der deutschen Biblien; Wittenb., Hans Lufft 1569 (gegen Sigm. Feyerabend in Frankfurt gerichtet, Walther war Luffts Korrektor; Archiv f. Gesch. d. deutschen Buchhandels II 49). 1661 stellte Abrah. Calov für die Wittenberger Ausgaben einen „Biblischen Kalender" zusammen, nach welchem man in einem Jahr den Psalter 4 mal, die Sprichwörter 2 mal, die ganze Bibel einschließlich der Lutherischen Vorreden einmal durchlesen konnte; 1669 gab die Wittenberger Fakultät eine neue Vorrede bei . Über die ersten in Amerika gedruckten deutschen Bibeln von Germantown 743 (nicht 733 Z. 3) s. P. E. Huber in Basler Bibelblätter 1899 S. 49/56, Allg. Ztg. 1900, 40, B.

Die neuere Literatur über die durchgesehene Bibel zu verzeichnen, verzichte ich. Aber die Reformationsthesen von Luther u. Claus Harms im Hinblick auf . . . besonders die Bibelrevisionsfrage herausgegeb. von W. Faber, Leipzig 1885, ist nachzutragen. Zu erwähnen wären A. Lieberknecht 01, H. Th. Willkomm 01, Pupsch (StP. 5, 655); Oettli (ZStrfr. 4, 9).

e) Übersetzungen nach Luther.

Über die Schweizer Bibel und deren Revisionen s. A. Kappeler, Die schweizerische Bibelübersetzung neu beleuchtet. Zürich, Schultheß 1898; Ders., Die neue Revision der Züricher Bibel (Neue Züricher Zeitung 27. Nov. 1904 Beil., ebenda 2. Nov.).

Katholische Übersetzungen.

Jakob Beringer (S. 79 Z. 3) war Lutheraner.

Über Dietenberger s. F. Schneider, D. Joh. Dietenbergers Bibeldruck, Mainz 1534. Mainz 1901. Er benutzt 72 der 102 Holzstöcke von Hans Beham, die Egenolph in Frankfurt für seine Lutherbibel von 1534 hatte anfertigen lassen, also ähnlich wie Emser 1527 die des Dezembertestaments von 1522 und Koberger 1483 die der Kölner Bibel von 1480.

Zur Piscatorbibel (S. 80 Z. 3) vgl. Heinr. Schlosser, Die Piscatorbibel. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung. Heidelberg, Winter 1908, 122 S.

An Bunsens Bibelwerk (S. 80 Z. 56) hätte die Protestantenbibel angeschlossen werden können; unter Mitwirkung von . . . Bruch . . . Hilgenfeld . . . Holsten . . . Holtzmann . . . Krenkel . . . Lang . . . Lipsius . . . Pfleiderer . . . Späth . . . Ziegler . . . hrsg. v. P. W. Schmidt u. Frz. v. Holtzendorff. Leipzig 1872, 2. Aufl. 1874. Ebenso E. Gittel, Die Schriften des NT.s dem deutschen Volk übersetzt u. erklärt, Karlsruhe, G. Braun 1894 (zuerst 1884, mit Schmitthenner, A. Thoma u. Veesenmeyer). Von der dort genannten Darbyistischen erschien die 8. Aufl. schon 1891. Ähnlichen Zwecken und Kreisen dient „Miniatur-Bibel". Die ganze H. Schrift nach dem Urtext und mit Berücksichtigung der besten Übersetzungen hrsg. von Franz Eugen Schlachter. Elfte durchges. Aufl., Bonn, Joh. Schergens 1910. Nach des Vfs. Tod (1911) hat Pf. Sinder (St. Gallen) die Durchsicht des AT.s, Pf. Kappeler (Zollikon) die des NT.s übernommen.

E. Kautzsch (gest. 7. Mai 1910) erlebte die Vollendung der 3. Aufl. seiner Heiligen Schrift des AT.s nicht mehr; J. W. Rothstein hat sie vollends besorgt (2 Bde, 1. Bd VIII 952 S. 1909, II. Bd VIII 629 S.). Ein Ergänzungsband von Holzinger ist angekündigt.

Als Lehrerbibel, Laienbibel, Gegenwartsbibel wurde das ähnliche Unternehmen begrüßt: Die Schriften des NT.s neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Baumgarten . . . Bousset . . . Gunkel . . . Heitmüller . . . Hollmann . . . Jülicher . . . Knopf . . . Koehler . . . Lueken . . . Weiß. Herausgegeben von Joh. Weiß, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Erster Bd: Die drei älteren Evangelien und die AG, 1906, 424, 128 S. Zweiter Bd: Die Briefe. Die johanneischen Schriften, 1907, 251, 355 u. 64 S. Register. Nur eine Auswahl bietet das noch nicht vollendete alttestamentliche Seitenstück: Die Schriften des AT.s in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. Erste Abteilung: Die Sagen des AT.s. Erster Bd: Die Urgeschichte u. die Patriarchen von H. Gunkel 1911. Zweite Abt.: Prophetismus u. Gesetzgebung des AT.s im Zusammenhange der Geschichte Israels. Erster Bd: Die älteste Geschichtschreibung u. die Prophetie Israels von H. Greßmann 1910; dritte Abt.: Lyrik u. Weisheit. Erster Bd: Lyrik von W. Stärk 1911; zweiter Bd: Weisheit von Paul Volz 1911.

In Jüdisch-Deutsch verzeichnen Daslow-Moule von 1540 (Krakau, 1545 Venedig, 1678 Amsterdam) — 1904 über 40 Nummern. Im Dezember 1911 erschien eine von Aaron Bernstein revidierte Ausgabe der Übersetzung des Pentateuchs von Mardochai Samuel Bergman (Nr. 4516 bei D.-M., The Bible in the World, Febr. 1912 S. 64).

Von Carl Weizsäckers Übersetzung, die 1898 in 8. verb. Auflage erschienen war, ist nach seinem Tod (13. Aug. 1899) von A. Bilfinger die 9. Aufl. besorgt und 12 mal abgedruckt worden; die 10. 1912, von dem Unterzeichneten durch den Druck geführt, erschien erstmals auch in einer Ausgabe mit Fundorten und Parallelstellen (1912). Die von L. Reinhardt (S. 84 Z. 15) „Das NT vom Standpunkte der Urgemeinde ganz neu aufgefaßt, wortgetreu übersetzt; mit Einleitungen und Anmerkungen versehen" erschien in 2. verb. Auflage in München, Ernst Reinhardt 1910. Von Curt Stages NT, übersetzt in die Sprache der Gegenwart, erschien neben der ursprünglichen Ausgabe in Reclams Universal-Bibliothek (Nr. 3741/5 Vorwort: Weihnachten 1896) 1907 eine große Ausgabe. Umgekehrt gab Bernh. Weiß neben dem NT nach Luthers berichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erläuterung versehen (2 Bde Leipzig, Hinrichs, 2. verb. Aufl. 1907) eine „Taschenausgabe mit Parallel- u. Belegstellen" heraus (1909). Auf die Arbeit von Heinrich Wiese (Das NT . . . übersetzt und mit Anmerkungen begleitet, Berlin, Warneck 1905) folgte die des

Philologen Hermann Menge, Braunſchweig, Appelhans. Einen neuen Weg verſuchte Rudolf Böhmer, Das NT verdeutſcht (Stuttgart, M. Kielmann 1910, 370 S., in 7 Lieferungen erſchienen, daher S. 208 a—d), nachdem er ihn in der Schrift: „Grundſätze für eine wirkliche Verdeutſchung der H. Schrift", ebenda 1909, 30 S., begründet hatte. A. Riſch, Die Aufgabe der Bibelverdeutſchung in der Gegenwart (NkZ 4, 204—11; 5, 272—8; 6, 325—31). Nur die Evangelien bietet: Das Evangelium neu überſetzt und einheitlich geordnet von Pfarrer Dr. Küppers, Striegau, Urban (o. J. XII 216 S.). Die bibliſchen Leſebücher, die mehr oder weniger an Luther ändern, ſind hier nicht zu nennen.

Ebenſo rührig ſind die Katholiken; zu den alten Überſetzungen kommen neue, nach den Grundſätzen der römiſchen Kirche meiſt mit Anmerkungen, z. B. von Beda Grundl, O. S. B., Das NT . . . nach der Vulgata übertragen, mit Einleitungen u. kurzen Erläuterungen verſehen (Augsburg, Huttler, 1. Aufl. 2.50 M., 2. 1.30 M.); Das NT . . . Nach der Vulgata überſetzt u. erklärt von Dr. Benedikt Weinhart (Freiburg, Herder, 2. Aufl. 5 M.).

S. 66 Z. 26 l. NT ſt. AT.
S. 67 Z. 28 ſtreiche den Satz: Man könnte auch . . . denken. Z. 32 l. Handſchriften des NT.
S. 67 Z. 50 zwiſchen den Worten Gott u. vnn iſt eine Lücke, welche der Cod. Tepl. ausfüllt.
S. 68 Z. 8 l. 14, 12 ſt. 13, 13.] **Eb. Neſtle.**

4. Äthiopiſche Bibelüberſetzungen.

Zur Literatur iſt beizufügen: Hadſpill, Zeitſchr. f. Aſſyriol. XI 1897 S. 117. **F. Prätorius.**

6. Arabiſche Bibelüberſetzungen.

S. 95, 11 füge bei: Les Epistres de S. Jean en arabe p. p. Jonas Hambraeus, Paris A. Vitré 1630 in 32° (auf d. Titel das Datum 1672). **Eb. Neſtle.**

8. Engliſche Bibelüberſetzungen.

S. 97 Z. 16 nach 1872 füge ein: 3rd ed. revised by William Aldis Wright 1905, ſehr wichtig. Statt J. L. lies J. I. Z. 19 fahre fort: Francis Aidan Gasquet, zwei Abhandlungen in einem Buch mit dem Titel The Old English bible and other essays, London 1897 S. 102—178 (damit zu vergleichen F. D. Matthew in der English Historical Review, Januar 1895, und F. G. Kenyon, Our Bible and the ancient manuscripts, 1895, und ein Anonymus in der Church Quarterly Review, Okt. 1900 und Januar 1901, und W. A. Wright in ſeiner 3. Ausgabe von Weſtcotts Buch, S. 20 Anm. 1: Wycliff beſteht als Verfaſſer der Überſetzung); Alfred W. Pollard, Records of the English Bible. The documents relating to the translation and publication of the bible in English, 1525—1611. Edited, with an introduction, by A. W. P. Oxford 1811. Z. 42 nach 141; füge ein: Benno Hein, Die Sprache der altengliſchen Gloſſe zu Eadwine's Canterbury Pſalter. Inaug.-Diſſ. Würzburg 1903; Max Förſter, Eine neue altengliſche Gloſſe im Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen, 122, 1. 2, Braunſchweig 1909 S. 96—98. S. 98 Z. 16 nach 1862). füge ein: Die John Rylands Library, Manchester, England, hat eine Handſchrift einer engliſchen Überſetzung einer normanniſchen Überſetzung der Offenbarung mit einer Auslegung vermengt. Dieſe Überſetzung wurde früher dem Wyclif zugeſchrieben. Die Handſchrift iſt vermutlich etwa 1375 geſchrieben. Dieſelbe Bibliothek hat eine Handſchrift des NT Wycliffs in der früheren Form, und eine Handſchrift der vier Evangelien in der ſpäteren Wicliff-Purvey-Form, ſ. John Rylands Library . . . Exhibition . . . Principal English classics 1910; — Anna G. Paues, A 14th century English biblical version, Cambridge 1904.

S. 97 Z. 44 l. Bouterwek ſt. Bouterwerk.
S. 99 Z. 24 vor in füge ein im Jahre 1611. Z. 33 ſtatt 1614 lies 1611.
S. 100 Z. 6, 7 tilge Ich habe bis erfolgt iſt. und nach voll geworden fahre fort ,und die Ausgabe erſchien 1901.
Z. 10 vor wegen füge ein von 1650. Z. 14 lies wicked.
Z. 16 nach Paulus füge ein 1 Ko 6, 9. Z. 18 lies Giliad. **Caſpar René Gregory.**

10. Georgiſche (gruſiniſche, iberiſche) Bibelüberſetzungen.

An zuſammenfaſſender Literatur erſchien A. Palmieri, le versione georgiane (Bessarione V 1903, 259—268. 322—328; VI 1904, 72—77. 189—194); A. Khakhanow beſchrieb (georgiſch) die georgiſchen Handſchriften der Pariſer Bibliothek. Ll. J. M. Bebb (Haſtings' DB IV 861); Gregory, Textkritik 573—575, wo 17 georgiſche Hdſſ. des NT.s aufgezählt ſind; Kluge, Th., Über das Alter der georgiſchen Überſetzung des NT.s (ZntW 11, 1910, 161—6; jünger als die armeniſche); Fred. C. Conybeare, The Georgian Version of the N.T. (Mit einer Tafel, ebenda S. 232—239; Kollation dreier Hdſſ.; Überſetzung urſprünglich aus der altſyriſchen, nachher nach griechiſchen Hdſſ. revidiert, die armeniſche wahrſcheinlich im 5. Jahrh., die georgiſche in der Zeit des h. Euthymius); Derſ., The Old Georgian Version of Acts. (Mit 3 Tafeln;

ebenda 12, 1911, 131—140); Kluge, Th., Die georgischen Übersetzungen des „Neuen Testaments" (ebenda 344—348). Über alttestamentliche Hdss. S. 348 Anm. 1, ZatW 1911, 304 ff. In D.-M. die Nummern 4163 (c. 1709 Psalter, Propheten u. NT in Tiflis) bis 4175. O. Wardrop, Georgian Manuscripts at the Iberian Monastery on Mount Athos (JTS 12, 593—607). Eine Ausgabe der Evangelien beginnt in Petersburg zu erscheinen: Quattuor evangeliorum versio Georgia vetus: e duobus codicibus (annorum p. Chr. n. 913 et 995) edidit Wladimir Benešević. Fasc. I. Ev. sec. Matth. Petrop. Ac. 1910 (Vorwort u. Anm. russisch). Aus der einen, der Opiser von 913, gab H. Goussen Anfang und Schluß des Mc heraus (Die georgische Bibelübersetzung mit 2 Abbildungen, Oriens Christ. 1906, 300—318). Kaulen [5] (von Hoberg 1911) § 178. M. Tamarati, l'église géorgienne des origines jusqu'à nos yours (Rome 1910 XV 717 S. mit 104 Bildern) handelt in K. X S. 228—256 von der georgischen Bibel.

12. Jüdisch-aramäische Übersetzungen (Targumim).

Auf diesem Gebiet scheint seit 1897 verhältnismäßig wenig gearbeitet, jedenfalls nicht viel veröffentlicht worden zu sein, weder an Untersuchungen, noch an Texten.

Literatur. Aus früherer Zeit hätte noch angeführt werden können das griechische Werk von J. Oikonomos über die Septuaginta Bd 3 S. 877—890. Jastrow's Dictionary (S. 103 Z. 66) wurde in 2 Bdn vollendet; Dalman, G. H., Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Frankfurt a. M. 1901; Derſ., Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des paläst. Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume. 2. Aufl. Leipzig 1905; Darlow-Moule (Chaldee Nr. 2399—2425). Bacher, W., A. Targum in Jewish Encyclopedia.

3 a) Das Targum des Onkelos.

Literatur. L. G(inzberg) Onkelos (Jewish Encyclopedia IX 405); Brederek, E., Über die Art der Übersetzung im Targum Onkelos (ThStK 1901, 351—377); Derſ., Konkordanz zum Targum Onkelos, Gießen 1906. Diettrich, G., Einige grammatikalische Beobachtungen zu jemenitischen Hdss. des Onkelostargums (ZatW 20, 148—159).

Zu den Gesamtausgaben füge Hutters Polyglotte 1599, welche das Targum von Gen bis Ruth enthält; die rabbinischen Bibeln von Amsterdam 1724—27, 4 Bde fol., von Warschau 1860—66, 12 Bde. Mit dem hebr. Text des Pentateuchs und der arab. Übersetzung des Saadja erschien das T. des Onkelos von den Jemaniten in Jerusalem in sublineare Punktation umgeschrieben, 1894—1901, zugleich mit dem T. der Haftaren.

Die geplante „Bibliotheca Targumica", welche einen Teil von Altschülers Monumenta Judaica bilden sollte, scheint den Ansprüchen der Wissenschaft nicht zu entsprechen. 1909 erschien unter dem Titel: Orbis antiquitatum. Religions- und kulturgeschichtliche Quellenschriften im Urtext, Umschrift und Übersetzung. Pars I. Die aramäischen Bibelversionen (Targumim) Trg. Jonathan und Trg. Jerusalmi Tom. I Vol. I. Genesis hrsg. von M. Altschüler XVI 164 S., Leipzig, Verlag Lumen, 25 M.

b) Prophetentargume (S. 107).

Paulis Veröffentlichung (Z. 8) ist nur eine Übersetzung. Neu erschien: Bacher, W., Notes on the critique of the text of the targum of the prophets (JQR July 1899, 651—655). Lambert, M., Variantes du T. des proph. (REJ. 48, 273 f.). Das Targum zu Josua nach jemenischer Überlieferung hrsg. von F. Praetorius, Berlin 1899; Das Targum zum Buch der Richter, ebenso 1900.

Wolfsohn, L., Das Targum zum Propheten Jeremia in jemenischer Überlieferung (Diss.) Halle 1902 (nur Kap. 1—12).

Silbermann, S., Das Targum zu Ezechiel nach einer südarabischen Handschrift (Diss.) Straßburg 1902 (nur Kap. 1—10); Adler, M., Targum to Nahum (JQR 1895, 630—657); The Book of Jonah in four Semitic Versions viz Chaldee . . . With corresponding Glossaries by W. Wright, London 1857.

Baßfreund, J., Erwähnung Johanan des Hohenpriesters im Pseudojonathan (Jüd. Monatsschr. 44 NF 8 H. 11/12). Wünsche, A., Lesarten Jonathans zu den Propheten (WBR 1, 274/75).

Über die freche Mücke, welche den Jonathan bei seiner Arbeit störte und durch Feuer vom Himmel verzehrt wurde s. Oikonomos 2, 375.

c) Jerusalemische Targume (S. 108).

Ginsburger, W., Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Uſiël zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. Add. 27 031) herausgegeben, Berlin 1903 (s. A. Marx in Or. Litztg. 1903, 123—129; über die Londoner Hdss. Dalmans Wörterbuch S. VIII u. W. Barnstein in JQR 1899, 167—172). — Derſ., Neue Fragmente des Thargum Jeruschalmi (ZDMG 58, 1904 S. 374—378); Derſ., Das Fragmententhargum, Berlin 1899, dazu A. Marx (Z. f. hebr. Bibliographie 1902, 55—58). — Neumark, W., Lexikalische Untersuchungen zur Sprache des Jerusalemischen Pentateuchtargums, 1. Heft (Diss. Gießen) Berlin, Poppelauer 1902. Marmorstein, A., Studien zum Pseudojonathan-Targum. I. Das Targum und die apokryphe Literatur, Preßburg 1905.

über eine Hdſ. Jonathans zum Pentateuch und Maſſora zu Onkelos in Oxford ſ. Neubauer-Cowley, Catalogue of Hebrew MSS, Vol. II.

d) Targum zu den Hagiographen (S. 109).

Levy, Alfr., Das T. zu Koheleth. Nach ſüdarabiſchen Handſchriften herausgegeben (Diſſ. Heidelberg) Berlin, Poppelauer 1905. Poſner, Sal., Das Targum riſchon zu dem bibliſchen Buch Eſther (Diſſ. Zürich), Breslau 1896. David, M., Das T.ſcheni zum Buch Eſther nach Hdſſ. hrsg. u. mit Einl. (Diſſ. Erlangen), Berlin 1898. Techu, L., Das Targum zu den Pſalmen II (Progr.), Wismar 1907. Aptowitzer, V., La traduction du tétragramme dans 6 t. des Prov. (REJ 54, 57 f. 1907). Gollanez, H., The T. to the „Song of Songs" etc. London Luzac 1908 (ſ. Fries in Or. Litztg. 1909, 5). Landauer, S., Zum Targum der Klagelieder (Orient. Studien für Th. Nöldeke 505 ff.). Weſſel, S., Das T. zum Buche Ruth (Diſſ.), Bern 1899.

Eb. Nestle.

13. Keltiſche Bibelüberſetzungen.

S. 113 Z. 30 füge nach C'hoat bei (Lecoat.). **H. Zimmer †.**

15. Magyariſche Bibelüberſetzungen. Zu S. 115. Georg Radácſi, „Az átdolgozott Károli bibliáról" (Über die Reviſion der Károli-Bibel), in Heft 9 und 10 der „Protestáns Szemle" (Proteſtantiſche Rundſchau), Budapeſt 1898; Dr. Joſef v. Erdös, „Újszövetségi Bevezetés" (Einleitung in das NT), Pápa 1911, S. 665—675; T. H. Darlow und H. F. Moule, „Historical Catalogue of the printed editions of Holy Scripture", London 1911. Vol. II. Hungarican (bibles) S. 766—775.

Zu S. 118. XIII. Nach langjährigen Bearbeitungen, unter Mitwirkung mehrerer Fachprofeſſoren, vermittelſt der Reviſion und Superreviſion eines Zentral-Ausſchuſſes, ſogar nach der Veröffentlichung einer neueren Kritik der Probeausgabe (1908), wurde „die mit dem Urtext verglichene und bearbeitete" Károli-Bibel, den heutigen Anforderungen der magyariſchen Sprache entſprechend, durch Alex. Petri, reformierten Pfarrer in Budapeſt und ſeine gelehrten Genoſſen vollendet und die ganze heilige Schrift durch die Britiſche und ausländiſche Bibelgeſellſchaft im Jahre 1905 (SS. 822 und 276) in Budapeſt herausgegeben. Die zweite Ausgabe dieſer revidierten Bibel erſchien 1911.

XIV. Die iſraelitiſche literariſche Geſellſchaft in Ungarn („Izraelita magyar irodalmi társulat"), zum Gebrauch des magyariſchen Judentums, ließ das AT durch einen aus Wilhelm Bacher, Joſef Bánóczi und Samuel Krauß beſtehenden Ausſchuß ins Magyariſche überſetzen. Dieſe Arbeit erſchien in vier Bänden 1898—1907.

XV. Statiſtiſches. Die magyariſche Bibel iſt vom Jahre 1541 bis zum Jahre 1911 erſchienen als ganze Bibel 72 mal; nur das NT einzeln 49 mal; das AT einzeln 5 mal. AT und NT zuſammen 121 mal. Dieſe Ausgaben ſind, mit Ausnahme von zehn, ſämtlich proteſtantiſche Bibeln. **F. Balogh.**

16. Neugriechiſche Bibelüberſetzungen.

S. 118 Z. 33 füge bei: C. Heſſeling, Les cinq livres de Moïse trad. en néo-grec, publiés en caract. hébr. à Constant. en 1547, Leipzig 1897. **Philipp Meyer.**

17. Niederländiſche Bibelüberſetzungen.

Von H. van Drutens Geſchiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling (S. 120 Z. 11) erſchien 1899 Teil II 1, der Schluß II 2 und III in Leiden-Rotterdam 1909. Bei D.-M. ſtehen unter der Überſchrift Dutch and Flemish die Nummern 3271—3453 mit einem Anhang Cape Dutch 3454—6, Dutch Ercole 3457.8. Als Fortſetzung von Campbells Annales (120 Z. 14) nennen ſie Wouter Nijhoff, Bibliographie de la typographie néerlandaise des années 1500 à 1540 (= L'Art Typographique dans les Pays-Bas (1500—1540) (15—20 Lieferungen zu 12.50 M., mir nur aus den Ankündigungen des deutſchen Verlages Hierſemann in Leipzig bekannt und des holländiſchen M. Nijhoff im Haag, die es als Fortſetzung von J. W. Holtrop, Monuments typographiques des Pays-Bas au XVe siècle bezeichnen. Sonſt kenne ich nur Dries, J. v. d. J., Onze holl. Bijbelvertaling (De Kath. 1905, 261—275). Al. J. M. Bebb, Dutch Versions im Extra Volume von Haſtings' Dictionary of the Bible 414 f. P. G. Groenen, Hollandsche Bijbelvertalingen (I Voor de Reformatie; II Van 1522—1548; III Protestantsche B.; Roomsche B.: Nederl. kath. Stemmen 1910, 3—12. 33—39. 111—121. 376—381). Einzeluntersuchungen: wie Borgeld, A., de oudoostnederfrankische Psalmen, Gron. 1899; Hetten, W. L. van, altoſtniederländiſche . . . altſüdmittelfränkiſche Pſalmen, Gron. 1902; Ebbinge Wabben, C. H., Over middelnederl. Vertaling van het O. T., 'sGravenhage 1903; de zogen. eerste nederl. Historiebijbel (NAKG 3, 323—350; dazu Vooys, in ThT 1904, 521—532); Vooys, C. G. N., iets over middeleewe Bijbelvertalingen (ThT 37, 1903, 2); Lorreins, F. P., Nota's over en tot de geschiedenis der nederl. Bijbelvert. 1513—18 (Dietsche War. 10) 1904; Gielin, A.,

Over nederl. Bijbelvert. (Studiën 1907, 344—362); Ebbinge Wabben, E., middelnederl. vert. van het Hooglied (NAKG 1906, 285—297).

8. Über die Staatenbibel von 1637 (S. 123 Z. 5 ff.) H. E. Dosker, The Dutch „Staten-Bijbel" of 1637 (The Princeton Theol. Review, Jan. 1912).

10. Die neue Überſetzung des AT.s von Kuenen-Hooykaas-Kosters-Ort (S. 124 Z. 30 ff.) wurde 1901 in 2 Bdn fertig (D.-M. Nr. 3452); dazu A. Noordtzij, eene nieuwe vertaling van het OT (Tijdskr. for gereform. Theol., Sept. 1898, 81—97). Eine Ausgabe m. verkorte inleiding entoelicht erſchien durch Hooykaas, Leiden, Brill 1905; dazu Oort, H. u. L. Knappert, De leidsche vert. v. h. O. T., Aſſen 1908.

Von J. Th. Beelen's niederdeutſcher Überſetzung des NT.s nach der Vulgata erſchien 1910 Teil I in dritter, Teil II und III in 2. Aufl. in Amſterdam.

Jüdiſche Überſetzungen erſchienen von J. Vredenburg 1900, A. S. Onderwijſſer (Pentateuch mit Targum und Kommentar von Raſchi) 1901. Eine neue Überſetzung des Sirach von J. C. Mathes u. J. Dyſerinck, 'sGravenh. 1908, eine neue Überſetzung des NT.s uit het Grieksch von R. de Jonge, Paris 1902 (D.-M. 3453). Teile einer katholiſchen Überſetzung des NT.s mit der Vulgata in Dietſch (Flämiſch) 1895 (D.-M. zu 3449). Druckorte außerhalb Hollands, Baſel 1526 (D.-M. Nr. 3281), Köln 1548 (3286), Wansbeck 1711 (3336); Bungay 1809 (3358); London; Bermondſey 1814 (3360); Edinburgh 1847 (3388); Kopenhagen 1781 (3457). **Neſtle.**

18. Perſiſche Bibelüberſetzungen.

Die Verbreitung der ſyriſchen Bibel nach Perſien (S. 124 Z. 55) bezeugt auch der Kirchengeſchichtsſchreiber Johannes von Epheſus (c. 20, in dem Auszug von Margoliouth S. 72). Die größte Überraſchung iſt aber die Auffindung von Bruchſtücken einer ſoghdiſchen Pſalmenüberſetzung durch die Turfan-Expedition von Dr. von le Coq, als ſolche erkannt von F. C. Andreas in Göttingen (12 Blätter mit Stücken von Pſ 95—136). Er verlegt ſie in das erſte Viertel des 5. Jahrhunderts (ThLZ 35, 23, 733): Bruchſtücke einer Pehlevi-Überſetzung der Pſalmen aus der Saſſanidenzeit (Berl. Akad. 1910, 2, 869—872). Auch vom NT fanden ſich Bruchſtücke, eins ſyriſch und ſoghdiſch; ſ. F. W. K. Müller, Neuteſtamentliche Bruchſtücke in ſoghdiſcher Sprache (SBA 1907, 13 S. 260—270 mit 2 Seiten Fakſimile); Gal 3, 25—4, 26 ſyriſch und ſoghdiſch, Lc 1, 63—80.

Zu den ſpäteren perſiſchen Überſetzungen vgl. Ethé in Kühns Literaturblatt für orientaliſche Philologie 1, 186; P. Horn, Die perſiſchen und türkiſchen Handſchriften des Vatikans (ZDMG 51, 1897, 3. 6—8, wo J. Guidi, di una Versione persana del Pentateuco aus den Rendiconti . . . Linei 1885, 347 zitiert iſt), Th. Nöldeke (ebenda 548). Über eine jüdiſch-perſiſche Überſetzung der Sprüche Zetterſteen, K. V. (ZDMG 54, 555—559); Seligſohn, M., The hebrew-persian MSS of the British Museum (JQR 15, 278—301); Zu Ethé's Catalogue of the Persian MSS in the Library of the India Office Bd I ſind die Nummern 2713 und 14 Handſchriften der Evangelien. Schwab, M., Une version persane de la Bible (MS 117 de la Bibliothèque nationale de Paris) (REJ 58, Okt. 1909, 303—306). Über die gedruckten Ausgaben D.-M. Nr. 7319—7363, Judaeo-Persan Nr. 7364—7373. Aus Anlaß der 100 jährigen Erinnerung an Henry Martyns Überſetzung und ſeinen Tod (16. Okt. 1812) veranſtaltete die BFBS eine kleine Ausſtellung (The Bible in the World, Aug. 1912 S. 231). **Neſtle.**

19. Romaniſche Bibelüberſetzungen.

S. 143 Z. 48 füge bei: die älteſte jüdiſch-ſpaniſche Überſetzung des Pentateuchs iſt die der Konſtant. Ausgabe v. 1547, ſ. S. 118, 31.

S. 132 Z. 38 l. 1537 ſt. 1533.

S. 133 Z. 16 ſtreiche die Wörter: häufiger ſo Calvin. **S. Berger †.**

20. Samaritaniſche Pentateuchüberſetzung.

1. Zur Literatur iſt aus der Zeit vor 1897 eine Verweiſung auf das griechiſche Werk von Oikonomos über die Septuaginta Bd 3, 1845 S. 323—382, und auf einen Aufſatz von Vollers in Kühns Literaturblatt für Orientaliſche Philologie 1889/5 nachzutragen; und S. 145 Z. 61 „Petersburger" in „Oxforder" zu verbeſſern. Im Jahre 1898 veröffentlichte P. Kahle als Haller Diſſertation Textkritiſche und lexikaliſche Bemerkungen zum ſamaritaniſchen Pentateuch targum (Leipzig, Harraſſowitz, ſ. Littmann in ThLZ 1899, 6); weiter Fragmente des ſam. Pentateuchtargums (ZA 16, 1902, 79—101; 17, 1903, 1—22); Zu den in Nablus befindlichen Handſchriften des ſamaritaniſchen Pentateuchtargums (ZDMG 61, 109—112). Über den ſamaritaniſchen Pentateuch handelte W. E. Barton (BS 60, 601—632, 1907. Eine Einzelheit, die Überſetzung בלבב in Gen 1, 1 beſprach J. A. Montgomery in Nr. 3 ſeiner Notes from the Samaritan (JBL 25, 52 f.); beſſere ſamaritaniſche Typen wünſchte Eb. Neſtle (ZDMG 57, 568 f.). D.-M. Nr. 7927—33.

2. Zu dem S. 146 Z. 2 ff. über *τὸ Σαμαρειτικόν* Geſagten brachte eine freudige Überraſchung und Beſtätigung Paul Glaue und Alfred Rahlfs, Fragmente einer griechiſchen

Überſetzung des ſamaritaniſchen Pentateuchs. Mt des Septuaginta-Unternehmens d. Kgl. Geſellſchaft d. Wiſſenſchaften zu Göttingen, Heft 2. Nachrichten der Kgl. Geſellſchaft uſw., phil.-hiſt. Klaſſe, 1911, 167—200. 263—266. Berlin 1911, Weidmann. 38 S. gr. 8° mit 1 Lichtdrucktafel. Aus einer in Ägypten gefundenen Pergamenthandſchrift des 5. oder 6. Jahrhunderts wurden durch die Lesart Garizim in Dt 27, 4 und die Überſetzung *σοφοι* für „Älteſte" feſtgeſtellt, daß dieſe Stücke, wie ein ſchon von Nicole 1904 in der Revue de philologie 65—68 veröffentlichtes Bruchſtück aus dem ſamaritaniſchen Pentateuch ſtammen. Kaulen⁶ (1911 von Hoberg) § 126—128. **Neſtle.**

22. Slaviſche Bibelüberſetzungen.

Zu dem Artikel „Bibelüberſetzungen, ſlaviſche" auf Seite 213 am Ende des erſten Abſatzes hinzuzufügen:

Vgl. jetzt die ausführliche Darſtellung von Jagić, Zur Entſtehungsgeſchichte der kirchenſlaviſchen Sprache (Denkſchr. der Wiener Ak., Bd XV 1900); Leskien, Grammatik der altbulgar. Sprache (Heidelberg 1909), Einleitung.

S. 217 Z. 11 v. u. hinzuzuſetzen:

Die Geſamtbibel in den Überſetzungen von Kuliſch, Levickij und Puljuj erſchien Wien 1903 (S'vate pis'mo staroho i novoho zavitu), eine neue kleinruſſiſche Überſetzung der Evangelien mit Bewilligung des heiligſten regierenden Synods in Moskau 1911. **Leskien.**

23. Syriſche Bibelüberſetzungen.

Literatur (S. 167 f.). Darlow-Moule Nr. 8947—9028 für Altſyriſch; 9029—40 für Neuſyriſch. Oikonomos, Sept. 3, 373 ff., 891 ff., 900.

Zu Z. 18 ff. Die einzige ſyriſche Geſamtbibel iſt die der Dominikaner von Moſul 1887—91, die aber für wiſſenſchaftliche Zwecke nicht genügt. Eine praktiſche Ausgabe des ſyr. AT.s iſt auch ſeit 1897 nicht veröffentlicht worden. Vom NT iſt die Z. 32 erwähnte, im Jahr 1891 angekündigte Ausgabe des Tetraevangeliums von Puſey-Gwilliam 1901 erſchienen (D.-M. 9020). Die BFBS erwarb ſich das Verdienſt, den Text derſelben (The fourfold holy Gospel etc.) billig zugänglich zu machen, auch in Sonderdrucken der einzelnen Evangelien (1905 D.-M. 9026).

Bibliographie. 1. Zum AT: W. E. Barnes, The printed Editions of the Peshitta of the O. T. (Exp. Times IX Sept. 1898, 560/2). Die Frage (Z. 45) ob 24b u. c identiſch ſeien, iſt zu verneinen und zu ſtreichen. Im Jahre 1904 veröffentlichte W. E. Barnes, The Peshitta Psalter according to the West Syrian Text with an apparatus criticus, Cambridge (D.-M. 9024). Demſelben verdankt man auch

An Apparatus Criticus to Chronicles in the Peshitta Version with a Discussion on the Value of the Codex Ambrosianus (Cambridge 1897 XXXIV 62 S.). Ähnlicher Art iſt

Diettrich, G., Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jeſaia (Gießen 1905 XXXII 233, Beihefte zur ZatW 8). Herausgegeben von demſ. Vf.: Die Maſſorah der öſtlichen und weſtlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jeſaia nach fünf Hdſſ. des Britiſh Muſeum in Verbindung mit zwei Traktaten über Akzente herausgegeben und bearbeitet. London, Williams u. Norgate 1899 u.: Die Maſſorah der öſtlichen und weſtlichen Syrer zum Buche Ruth (ZatW 1901, 193—201).

3. Zum NT.

Die Frage S. 167 Z. 63, ob es eine Ausgabe vom Jahre 1567 gebe, iſt, wie es ſcheint, zu verneinen.

Die Ausgabe 64 (S. 168 Z. 4) iſt zuletzt 1895 in London u. New York erſchienen (D.-M. 9017).

Ob die in einem Katalog der Jeſuitendruckerei in Beirut als in Vorbereitung angekündigte Ausgabe: Noveau Testament syriaque en petits caractères d'après plusieurs Manuscrits anciens' ed. par le P. L. Cheikho erſchien, weiß ich nicht.

4. Teile des NT.s.

Die S. 168 Z. 16 erwähnte alt- und neu-ſyriſche Ausgabe der Evangelien und AG iſt keine „katholiſche", ſondern von der amerikaniſchen Miſſionspreſſe (D.-M. 9008. 9037); vom Jahr 1841 erwähnen D.-M. nur eine Ausgabe der Bibel (ohne Apokryphen, Nr. 8994) und einen Pſalter von Urmia.

Z. 19. Von den Polyglotten enthält das ſyr. NT auch die Antwerper von 1571 in Bd V und die von Hutter (1599, 2 Bde fol. D.-M. 1430, Mt und Mc auch ſeparat Nr. 1431.32), der die Perikope de adultera, 2 Pt, 2 u. 3 Jo, Ju und den Laodizenerbrief von ſich aus ins Syriſche überſetzte.

5. Cureton und Lewis-Text (S. 168 Z. 22).

Die abſchließende Ausgabe des Curetonſchen Syrers mit Vergleichung des Sinaipalimpſeſtes und Apparat aus den alten Schriftſtellern verdankt man Fr. C. Burkitt (Evangelion da Mepharreshe Cambridge 1904, 2 Bde; D.-M. 9025); die des Sinaiſyrers mit Vergleichung der Curetonſchen Hdſ. Agnes Smith Lewis (The Old Syriac Gospels or Evangelion da Mepharreshê, London 1910, D.-M. 9028).

6. Neutestamentliche Apokryphen (S. 168 Z. 30).

The Epistles of S. Clement to the Corinthians in Syriac, edited from the ms. with notes by . . . R. L. Bensly and Robert H. Kennett (Cambridge 1899 XVIII, 66 mit Tafel); nicht zu verwechseln mit den von Wettstein 1752 veröffentlichten Epistolae Clementis de virginitate.

7. Philoxeniana und Harclensis (S. 168 Z. 36).

Im Jahr 1897 veröffentlichte John Gwynn als erstes syrisches Buch der Dubliner Universitätspresse in 250 Expl.:

The Apocalypse of St. John, in a Syriac Version, hitherto unknown; edited (from a MS in the Library of the Earl of Cranford and Balcarres) with critical notes on the Syriac text and an annotated reconstruction of the underlying Greek text . . . to which is prefixed an introductory dissertation on the Syriac version of the Apocalypse CLXVI. 48. 100 pp. mit Tafel.

Ebenso 1909: Remnants of the later Syriac Versions of the Bible. In two parts. Part. I N.T. The four Minor Catholic Epistles in the original Philoxenian Version of the Sixth Century, and the History of the Woman taken in Adultory (St. John VII 53—VIII 12). Part. II. O.T. Extracts (hitherto inedited from the Syro-Hexaplar Version, of the Seventh Century after the Greek of the LXX. Genesis: Leviticus: 1 and 2 Chronicles: Nehemiah. Edited with Introduction, Notes, and Reconstructed Greek Text (D.-M. 9027).

8. Die syrische Hexapla (S. 168 Z. 41).

Außer der eben genannten Ausgabe von Gwynn (Remnants etc.) sind mir keine neueren Textveröffentlichungen bekannt.

9. Der palästinische Syrer (S. 168 Z. 44 ff.).

Ganz besonders zahlreich sind die neuen Veröffentlichungen von Teilen des palästinischen Syrers.

Das Z. 48 angekündigte Palestinian Syriac Lectionary erschien noch 1897 als Nr. VI der Studia Sinaitica (D.-M. hinter 9017); die Z. 61 erwähnte neue Ausgabe des Evangeliarium Hierosolymitanum 1899 (D.-M. 9018); außerdem noch 1897 von G. Margoliouth durch die Society of Biblical Archeology: The Palestinian Syriac version of the Holy Scriptures. Four recently discovered portions (together with verses from the Psalms and the Gospel of St. Luke). Edited in Photographic Facsimile from a Unique MS in the British Museum with a Transcription, Translation, Introduction, Vocabulary and Notes (52 pp. mit 11 Tafeln; D.-M. hinter 9017).

1900 Palestinian Syriac Texts from Palimpsest Fragments in the Taylor-Schechter Collection, hrsg. v. A. S. Lewis und M. D. Gibson, London XXI 111 S.

1905 veröffentlichte Fr. Schultheß Bruchstücke aus Gen, Ex, Nu, 1 Kg, Ps, Eccl, Eccli, Evv, 2 Pt, Rö, 1 Ko, Eph, Phi, Kol, 1 Th, Hebr, die Bruno Violet in der Omajjaden-Moschee in Damaskus entdeckt hatte.

1909 erschien als Nr. VI der Horae Semiticae: Codex Climaci rescriptus. Fragments of sixth Century Palestinian Syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and of St. Paul Epistles. Also fragments of an early Palestinian Lectionary of the O. T. etc. Transcribed and edited by Agnes Smith Lewis XXXI 201 p.

1. Ursprung der syrischen Kirchenbibel (S. 169, 1 ff.).

1. Der Priester, dem man die Übersetzung des AT.s verdanken soll, ist bei Maribas (ed. Macler im JA, Mai 1903, 524) namenlos. Nach derselben Quelle (S. 522) schrieb aber auch schon Moses syrisch. In der „Schatzhöhle" heißt er 192, 3 אורי, arabisch 193, 3 (ב)אירה, in Kod. PZ תאודיה.

Über die Tradition, daß die syr. Übersetzung des NT.s vom Evangelisten Marcus herrühre, jetzt: Jacoby, Studien zur koptischen Literatur VI.

2. Für jüdischen Ursprung des alttestamentlichen Teils der syrischen Übersetzung war auch Lagarde und ist Burkitt (Early Syriac Christianity, Lond. 1904).

5. Umfang des AT.s (S. 170 Z. 16 ff.).

Mit dem Frauenbuch (Esther, Judith, Ruth, Susanna, Z. 25) wird in einzelnen Handschriften, z. B. Add 14 447, 14 652 des Br. Mus., auch Thekla zusammengenommen; s. Duval, Litt. syr. S. 98; Baumstark (Or. Chr. III 553).

6. Zur Literatur (S. 171 f):

Z. 23—25 deutlicher: Ridley . . . abgedruckt . . . von J. D. Michaelis aus Or. u. Ex. Bibl. II 1772, 191 von Semler 1766 hinter Wettsteins Libelli S. 247—339.

Zu einzelnen Büchern des AT.s:

Lazarus, Arnold, Zur syrischen Übersetzung des Buches der Richter (Diss.), Erlangen 1901, 71 S. Schwartz, Eman., Die syr. Übers. des I. Buches Samuelis u. ihr Verhältnis zu MT., LXX u. Targum, Berlin 1897. Berlinger, J., Die Peschitta zum 1. (3.) Buch der Könige und ihr Verhältnis zu MT, LXX u. Targ., Berl. (Frankfurt a. M. 1897). Barnes, W. E., The Peshitta Version of 2. Kings (JTS VI Jan. 1905, 220—232). Warszawski, L., Die Peschitta zu Jesaia (Kap. 1—39), ihr Verhältnis zum MT., zur LXX u. zum Targum (Diss. Gießen) 1897. Diettrichs Apparatus criticus ist schon oben S. 224, 35 erwähnt.

Zu den Pſalmen:

Techen, L., Syriſch-hebräiſches Gloſſar zu den Pſalmen nach der Peſchitta (ZatW 1897, 120—171. 280—331). Baumann, Eb., Die Verwendbarkeit der Peſita zum Buche Jiob für die Textkritik (ZatW 1898, 305—338; 1899, 15—95. 288—309; 1900, 177—201. 264—307. Saltiud, J. M., Die Peſchitta zu Schir-haſchirim textkritiſch u. in ihrem Verhältnis zu MT, und LXX unterſucht. (Diſſ.) Bern 1905, 42 S. Kamenetzky, A. Sch., Die P-šita zu Koheleth textkritiſch u. in ihrem Verhältnis zu dem maſſoretiſchen Text, der Septuaginta u. den anderen alten griech. Verſionen (ZatW 1904, 181—239). Holtzmann, Joſ., Die Peſchitta zum Buche der Weisheit, Freiburg 1903 (152 S.). Schmidt, G. Über die beiden ſyriſchen Überſetzungen des I. Makkabäerbuchs (ZatW 1897, 1—47; 232—262).

Zum NT (S. 172 Z. 5 ff.).

Bis 1909 iſt die Literatur ziemlich vollſtändig in meiner Einführung[3] verzeichnet. Im Vordergrund der Forſchung ſteht die Frage nach dem Verhältnis von Tatian zu den beiden Formen der altſyriſchen Evangelien, nachdem durch Burkitt die dritte Form, die Peſchito, ziemlich ſicher als das Werk des Rabbulas nachgewieſen und dadurch textkritiſch in den Hintergrund gerückt wurde. Die früher von Bäthgen, dann von Th. Zahn vertretene Anſicht von der Priorität Tatians wird jetzt auch durch Turner (JTS 11, 199 Jan. 1910) und Vogels vertreten. Die neueſte Literatur über dieſe Frage iſt: Bruders, H., S. J., Griechiſcher Urtext und Tatian, Vetus Latina und altſyriſcher Text (ZkTh 33, 154—156). Polt, Aug., Der griechiſch-ſyriſche Text des Matthäus ε 351 im Verhältnis zu Tatian, s^sc Ferrar. Leipzig 1912. Vogels, H. J., Die altſyriſchen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatian. Freiburg 1911. (Bibliſche Studien XVI 5, angez. von Holzhey DLZ 1911, 49, der die Priorität Tatians noch bezweifelt). Chapman, D. J., The Diatessaron and the Western Text of the Gospels (Extrait de la Revue Bénédictine, Juillet 1912, 233—252).

Über die Arbeitsweiſe Tatians (die Kombinierung des Gichtbrüchigen von Kapernaum mit dem Kranken von Bethesda) ſ. R. H. Connolly, A Side-Light on the Methods of Tatian (JTS 12, 268—273); über die Überlieferungsgeſchichte des arabiſchen Textes: Seb. Euringer, Die Überlieferung des Diateſſarons. Mit einer Textbeilage: Die Beiruter Fragmente, Freiburg 1912 (Bibl. Studien 17, 2).

Trotz des ſpäteren Alters bleibt aber der Peſchito der Ruhm one of the most beautiful, perhaps the most beautiful of all the translations of the N. T. zu ſein (J. R. Harris, Sidelights S. 114). H. C. Hoskier, Concerning the Genesis of the Versions of the N. T. (London 1911, 2 Bde).

Ihre Genauigkeit in der Wiedergabe der Eigennamen (vgl. z. B. *Κηφᾶς* = כאפא und *Καιάφας* = קיפא) wurde gleichzeitig von P. Schwenn, Die ſyriſche Wiedergabe der neuteſtamentlichen Eigennamen (ZatW 31, 1911, 267—303) und Fr. C. Burkitt nachgewieſen (The Syriac Forms of New Testament Proper Names, London 1912, From the Proceedings of the British Academy, Vol. V).

Über die apokryphen Korintherbriefe vgl. C. F. M. Deelemann, De apocriefe briefwisseling tusschen Paulus en de Corinthiërs (Th. Studiën 1909, 22, 1).

Zu den ſpäteren Überſetzungen iſt zu nennen: Goodſpeed, Edgar J., A Part of the Gospel of Matthew from the Beirût Codex (JBL 25, 1, 1906, 58—21). Lebon, J., La version philoxénienne de la Bible (R. d. Hist. Eccl. 1911 XII 413—436). Delaporte, L. J., L'évangéliaire héracléen et la tradition karkaphienne (Rev. Bibl. Intern. Juillet 1912). Über den Ort, wo ſie entſtand, das Kloſter am 9. Meilenſtein von Alexandrien ſ. Abel, *Τὸ ἔνατον* (Or. Christ., Neue Serie 1, 1).

Kleine Berichtigungen.

S. 173 Z. 3 ſchr. Mt 1, 16; Z. 12 beſſer Widmanſtadius; S. 13 Caſpar (nicht: Johann) Kraft; S. 174 S. 1 vorſtehend; Z. 30: 8, 11. **Neſtle.**

24. Die Bibelüberſetzungen im Dienſte der Miſſion.

Literatur: Die beſte Überſicht über das zurzeit Vorhandene gewähren Darlow-Moule mit ihren 628 Sprachen und Dialekten und 9848 Nummern. Von ihren 65 modernen Dialekten ſtammen 57 aus dem Unternehmen des Prinzen Louis Lucien Bonaparte, gehören alſo nicht hierher.

An Überſetzungen der ganzen Bibel rechnete der Sekretär der BFBS, J. G. Watt, 1897 108 (Allg. Ev. luth. Kztg. 1897, 22); J. S. Dennis, Centennial Survey of Foreign Mission (New York 1901: 99, darunter 3 in nicht mehr geſprochenen Sprachen, 129 NT (22 veraltet), 236 Teile (15 veraltet), alſo 456—40 = 416. Vgl. weiter Thomas Nicol, The Bible in the Church and the Mission Field (Lond. Quart. Rev. Jan. 1904); Bornemann, Die Bibel und die Miſſion (Z. f. Miſſionskunde 1901, 11 S. 322 ff.); Meinhof, Die Miſſionierung der afrikaniſchen Sprachen (Allg. Miſſ. Z. 1905). Sehr anregend W. Canton, A History of the BFBS,

5 Bde, London 1904—1910. Als Einzelbeispiel: Spieth, Bibelübersetzung in die Sprache eines westafrikanischen Naturvolks (Ewe: Allg. Miss. Z. 34, 315—323. 375—383).

Zu den Äußerungen von Chrysostomus und Theodoret über die Verbreitung der H. Schriften siehe Eusebius, Theophanie 4 (Berliner Ausgabe der griech. christl. Schriftsteller III 175. 179). Lehrreich: A. Harnack, Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche (Beiträge zur Einleitung in das NT V) Leipzig 1912.

Die Jubiläums-Ausgabe des Schriftchens der BFBS, The Gospel in many tongues von 1904 gibt 403 Proben in 353 Sprachen, 317 von Jo 3, 16. In den 12 ersten Jahren des 20. Jahrhunderts (1. April 1900—31. März 1912) veröffentlichte die BFBS Übersetzungen in 86 neuen Sprachen (s. The Bible in the World 1912 S. 228). **Nestle.**

Bibelwerke — S. 185 Z. 10 l. Dietelmair st. Dietelmeyer.

Bibliander, Theodor. — Die S. 185 Z. 54 in Aussicht gestellte Biographie ist inzwischen erschienen in E. Egli, Analecta reformatoria, Zürich 1901 unter dem Titel „B. Leben und Schriften". S. 1—144 mit 2 Tafeln. **Emil Egli †.**

Bibliothekswesen, kirchliches. — I. Literatur der wissenschaftlichen Bibliotheken: A. Graesel, Handbuch der Bibliothekslehre, Leipzig 1902, ausführlich und mit zahlreichen Literaturangaben, ein Auszug davon 1905 unter dem Titel: Führer für Bibliotheksbenutzer; das Centralblatt für Bibliothekswesen, begründet von Otto Hartwig, herausgegeben unter ständiger Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen des In- und Auslandes von Dr. Paul Schwenke, veröffentlicht seit 1904 (21. Jahrgang) regelmäßig eine Bibliographie zum Bibliothekswesen von Adalbert Hortschansky; Literature of libraries in the seventeenth and eighteenth centuries, Ed by John Cotten Dana and Henry W. Kent, Chicago 1906—7 Heft 4: James Kirkwood: Two tracts on the founding and maintaining of parochial libraries in Scotland 1906; unter Anführung zahlreicher Literatur gibt W. Wattenbach in seinem Werk: Das Schriftenwesen im Mittelalter, 3. Aufl. Leipzig 1896 S. 570—613 einen sehr wertvollen Überblick über die Kirchenbibliotheken des Mittelalters und ihre Einrichtung; zur Bildungsgeschichte der Mark erbringt viele neue Einzelheiten Dr. Felix Priebatsch: „Märkische Bibliotheken im Mittelalter" in der Zeitschrift für Bücherfreunde, Mai-Juni 1899; K. Molitor: Ein westfälischer Bibliothekskatalog von 1353 (Verzeichnis der von Joh. von Bersen dem Stifte K. Martin zu Minden geschenkten Bücher) in dem Werk: Aus dem geistigen Leben und Schaffen in Westfalen, Münster 1906 S. 301—314; der Artikel: Libraries in „The Encyclopaedia Britannica", Cambridge 1911 S. 545—577 gibt einen geschichtlichen Überblick über das Bibliothekswesen von den ältesten Zeiten an und spricht über die Bibliotheken aller modernen Kulturvölker. Der Abschnitt: Modern Libraries handelt u. a. S. 553—556 über Chathedral and church libraries; Tijdschrift voor boek & bibliotheekwezen onder redactie van Emm. de Born, V. A. de la Montagne, Antwerpen 1. Jahrg. 1903 ff.; Revue des bibliothèques et archives de Belgique. Réd. et administr. L. Stainier, attaché à la Bibl. royale de Belgique. Renaix: J. Letherte-Courtin, 1. Jahrg. 1903; J. Bohatta und M. Holzmann, Adreßbuch der Bibliotheken der östr. ungarschen Monarchie. Wien 1900; die Zeitschrift des östr. Vereins für Bibliothekswesen redigiert von Arnold Mayer, Kustos an der Königl. Universitätsbibliothek in Wien, NF der „Mitteilungen des Vereins", 1. Jahrg. 1910 Wien und Leipzig, dient sowohl den großen wissenschaftlichen Bibliotheken und den bibliothekstechnischen und beruflichen Fragen wie auch dem Volksbibliothekswesen.

II. Literatur der Volksbibliotheken: Blätter für Volksbibliotheken und Lesehallen, herausgegeben unter ständiger Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen von Erich Liesegang, 1. Jahrg. 1900 ff.; Die Bücherwelt, Zeitschrift für Bibliotheks- und Bücherwesen, herausgegeben v. Verein v. hl. Karl Borromäus in Bonn, Köln, P. Bachem 1906 ff. Diese Zeitschrift ist die Fortsetzung der Borromäusblätter, Zeitschrift für Bibliotheks- und Bücherwesen, herausgegeben v. Ver. v. h. Karl Borromäus in Bonn, Jahrg. 1—3 (1903—6), Köln, P. Bachem in Komm.; Die Volksbücherei in Oberschlesien, Zeitschrift des Verbandes oberschles. Volksbüchereien. Herausgegeben im Auftrage des Verbandsvorstandes vom Verbandsbibliothekar K. Kaisig in Gleiwitz, 1. Jahrg. 1907 ff; Bulletin of the American Library Association, Boston 1907 ff.; Die Kruppsche Bücherhalle in Essen-Ruhr. Sonderdruck aus Reger „Fortschritte der volkstümlichen Bibliotheken", Leipzig 1903; J. Tews, Volkstümliche Leseanstalten, Leitfaden zur Begründung und Verwaltung von Volksbibliotheken und Lesehallen in Stadt und Land, herausgegeben vom Centralverein für das Wohl der arbeitenden Klassen, Berlin 1904; Ernst Schulze, Die Volksbibliotheken der deutschen Dörfer: Soziale

Praxis 1906 Nr. 45; Ernst Schulze, Über Notwendigkeit und Nutzen der Krankenhausbüchereien, Berlin, Deutscher Verlag für Volkswohlfahrt 1909; Emil Jaeschke, Stadtbibliothekar in Elberfeld: Volksbibliotheken (Bücher- und Lesehallen), ihre Einrichtung und Verwaltung, Sammlung Göschen, Verlagsbuchh. Leipzig; J. Baß, Bücherauswahl f. Württemberg. Schülerbibliotheken, zusammengestellt vom Jugendschriften-Ausschuß des württ. Volksschullehrer-Vereins in Stuttgart und für württemb. Volksbibliotheken, im Auftrage des Vereins für Wohlfahrts- und Heimatpflege in Württemberg und Hohenzollern zusammengestellt, Stuttgart 1909; Robert Gleisberg, Jugendlektüre, ein Weg zur geistigen und sittlichen Erstarkung unseres Volks, „Der praktische Schulmann", 58. Bd S. 689—712, Leipzig 1909; B. Otten, Vorsteherin der öffentl. Bücher- und Lesehalle in Lübeck, Die deutschen Lesehallen in Städten über 10 000 Einwohner, mit einer Einl. von Dr. E. Fritz, Stadtbibliothekar in Charlottenburg, 2. Ergänzungsheft zu den Blättern für Volksbibliotheken, Leipzig 1910; Ludwig, Pol.-Obersekr., Das Büchereiwesen der Städte und Gemeindeverwaltungen, Berlin, Heymanns Verlag 1911.

Der Beschluß der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz in Eisenach vom 6. Juni 1896, betreffend Einrichtung und Erhaltung von Synodalbibliotheken, ist immer noch ein Programm, das eine ausreichende Erledigung nur mit Hilfe der kirchlichen Gesetzgebung finden kann. Die vorzügliche Einrichtung der für die Fortbildung der Beamten der deutschen Reichspost geschaffenen Bibliotheken kann den Synodal-, Kirchen- und Pfarrbibliotheken als Muster empfohlen werden. Die Ratschläge Spurgeons, die er in den in seinem Predigerseminar gehaltenen Vorlesungen, deutsch von L. Ohler, Stuttgart 1896, Verlag von Gundert, S. 199 ff. gibt, sind auch für unsere jetzigen Verhältnisse im evangelischen Deutschland noch beachtenswert. Er sagt S. 199: „Was sollen die Pfarrer tun, die ungenügendes Werkzeug haben d. h. wenig Bücher und kein Geld, welche zu kaufen? Eigentlich sollten die Gemeinden dafür aufkommen. Sie sollten, soweit es in ihren Kräften steht, ihre Pfarrer nicht nur mit körperlicher, sondern auch mit geistiger Nahrung versorgen. Das wäre wirklich gut und nutzbringend angelegtes Geld. Anstatt zu jammern, daß der Einfluß der Kirche abnehme, sollte man den Pfarrern die Mittel zu ihrer geistigen Weiterbildung geben, dann würde ihr Einfluß wieder zunehmen. . . . . Wenn nur schon überall ein Anfang gemacht wäre! Die Gemeinden, die keinen hohen Gehalt geben können, sollten umsomehr eine Bibliothek gründen. . . . Jeder vernünftige Mensch weiß, daß ein Garten nicht Jahr für Jahr Frucht trägt, ohne daß man den Boden düngt. Eine Lokomotive arbeitet nicht ohne Kohlen und ein Ochs und Esel nicht ohne Futter. So kann man auch nicht erwarten, daß Männer, die von der Schatzkammer des Wissens ausgeschlossen sind, immer inhaltreiche Predigten halten."

Der mangelhafte Zustand der Synodal- und Kirchenbibliotheken oder ihr gänzliches Fehlen würde in Deutschland noch fühlbarer sein, wenn nicht eine Anzahl im Dienst der evangelischen Kirche stehender Vereine für ihre Arbeitsgebiete zum Teil sehr hervorragende Bibliotheken geschaffen hätten. Der Landesverein für innere Mission der ev. luth. Kirche im Königreich Sachsen, der Provinzial-Ausschuß für innere Mission in der Provinz Sachsen haben Fachbibliotheken gesammelt, welche den Arbeitern der inneren Mission bisher schon sehr reiche Dienste geleistet haben. Die Kataloge dieser Bibliotheken sind gedruckt. Auch der Katalog der Zentralbibliothek des Evangelischen Bundes in Halle a. S. ist durch den Druck veröffentlicht und kann von der Hauptgeschäftsstelle des Ev. Bundes bezogen werden. Der Centralvorstand des Evangel. Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung hat, wie aus den Jahresberichten der Stiftung zu ersehen ist, im Laufe der Jahre eine reiche Bücherei angesammelt. Eine ausreichende übersichtliche Zusammenstellung der im besonderen Dienste und Besitze der evangelischen Kirche und ihrer Vereine stehenden Bibliotheken mit Angabe der Adressen und anderer kurzer Erläuterungen würde gute Dienste leisten können. Der Kirchenkunde bietet sich in dieser Sache eine dankenswerte Aufgabe dar, die sie bisher unbeachtet gelassen hat.

Volksbibliotheken. Im letzten Jahrzehnt haben in Deutschland die Volksbibliotheken große Fortschritte gemacht. Da in kleineren Städten und in den Dörfern diese Institute vielfach nur freiwilliger Arbeit einzelner Personen oder Vereine ihre Einrichtung und ihre Verwaltung verdanken, wird die Gesetzgebung eingreifen müssen, um den Volksbibliotheken in den kleineren Orten einen festeren Rückhalt zu geben.

In Schweden sind die Schülerbibliotheken zugleich Volksbibliotheken. Das schwedische Schulgesetz bestimmt, daß die Schülerbibliotheken nicht nur Lehrern und Schülern, sondern auch den übrigen Ortsbewohnern zur Verfügung stehen. **T. O. Nadlach.**

Biblische Theologie. — S. 192, 40 hinzufügen: P. Feine, Theol. d. NT. Leipzig. 2. A. 1911. A. Schlatter, D. Th. d. NT. 2 Bde, Calw 1909 und D. Th. d. NT u. D. Dogma. Beiträge, Gütersloh 1909. **M. Kähler †.**

S. 193 Z. 58 l. 1796 st. 1706.

Biel, Gabr. — S. 209 Z. 20 l. im Petersstift im Schönbuch bei Tübingen st. Kloster des h. Petrus im Schönauer Wald.

S. 210 Z. 15 l. 1499 st. 1495.

S. 210 Z. 17 l. 1499 st. 1819.

Bilderdienst. — S. die Literatur vor dem Art. „Götzendienst im AT" Bd VI S. 750 ff. Ferner: E. Sellin, Tell Taanek 1904. A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 2. A. 1906. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente (Paris) 1907. G. Schumacher, Tell-el-Mutesallim 1908. H. Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das AT 1908. Derselbe, Altorientalische Texte und Bilder 1909. W. Gr. Baudissin, Adonis und Esmun 1911. (S. 4 f. u. passim). **P. Kleinert.**

S. 219 Z. 26 l. Daniten st. Semiten.

Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten. — S. 224 Z. 39 l. Festsetzungen st. Fortsetzungen.

S. 224 Z. 59 l. 823 st. 723.

S. 224 Z. 60 l. 825 st. 725.

Bileam. — Außer den neueren Kommentaren (Holzinger 1903, Bäntsch 1903) zum Buche Numeri ist zu vergleichen v. Gall, Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope, 1900. **Wilhelm Lotz.**

Birgitta, die heilige, gest. 1373, und der Birgittinerorden. — (Anm. Diese Nachträge sind unter der wertvollen Mitarbeiterschaft des Privat-Dozenten K. B. Westman geliefert. H. L.)

Quellen. Von den autographischen Revelationsaufzeichnungen Birgittas in schwedischer Sprache sind noch 2 Blätter in der Königl. Bibl. zu Stockholm vorhanden. Die von den Beichtvätern besorgte lateinische Version ist als die offizielle zu betrachten; trotz vielen Ungenauigkeiten im Detail spiegelt sie ganz gut die Gedanken und auch die eigentümliche Sprachform Birgittas ab. Von dieser Version sind 30 bis 40 mehr oder weniger vollständige Handschriften in verschiedenen Bibliotheken bekannt (s. K. B. Westman, Birgittastudier I, Exkurs A). Die editio princeps wurde 1492 bei Gothan in Lübeck gedruckt; unter den späteren Auflagen seien diejenigen von Nürnberg 1500 und 1517, Rom und Köln 1628 (durch den ital. Bischof G. Durante besorgt), München 1680 (durch den Birgittinermönch P. Simon Hörmann besorgt) besonders erwähnt. Eine kritische Ausgabe fehlt noch. Im ausgehenden Mittelalter wurden eine ganze Menge Auszüge und Anthologien aus den Revelationen lateinisch oder deutsch gedruckt, um erbaulichen oder polemischen Zwecken zu dienen (siehe Klemmings Bibliographie in Hel. B.s uppenbarelser Bd V und Höjer in Historiska studier, 70 ff.). Bei der schwed. Retroversion der Revelationen, von Klemming 1857—84 ediert (5 Bde), sind zum Teil Originalaufzeichnungen Birgittas verwendet worden (siehe die literarkritische Abteilung in K. B. Westmans a. A.). Eine gute Auswahl aus den Revelationen in neuschwedischer Übersetzung hat R. Steffen (Den hel. B.s uppenbarelser i urval och öfversättning, Stockholm 1909) geliefert. — Überaus wertvoll sind die Kanonisations-Akten (Processus canonizacionis b. Birgitte), die in drei Handschriften aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts in der Königl. Bibl. zu Stockholm, im Vatikan und im British Museum vorhanden sind. Mit Ausnahme von einigen Auszügen in den Scriptores rerum Suecicarum medii aevi, III 2, 220—230, sind sie noch ungedruckt.

Neuere Literatur. Die Biographie der Comtesse de Flavigny ist in dritter Auflage (1910) erschienen. H. Schücks Nägra anmärkningar om B.s Revelationer, Stockholm 1901 ist literarkritischen Inhalts. T. Höjer hat in Studier i Vadstena klosters och birgittinordens historia intill midten af 1400-talet, Upsala 1905 (vgl. K. G. Westman in Historisk Tidskrift 1906, 256—272, und Höjer in Historiska studier tillägnade H. Hjärne, Upsala und Stockholm 1908, 59—106), viel neues Material, besonders zur Geschichte Vadstenas und des Birgittinerordens, herbeigezogen. K. B. Westman hat in seiner sehr tüchtigen Abhandlung Birgittastudier I, Upsala 1911, literarkritische Fragen erörtert und religionspsychologisch die Stellung B.s innerhalb der mittelalterlichen Frömmigkeit untersucht. Sehr wertvoll

ist eine Konstatierung, daß Birgitta Persönlichkeitsmystiker war, zum Unterschied von den gewöhnlichen pantheistisch-neoplatonisch gefärbten Mystikern des Mittelalters. Über den Gebrauch der Revelationen in der apokalyptischen und kirchenpolitischen Literatur des ausgehenden Mittelalters siehe Döllinger, Weissagungsglaube und Prophetentum in der christl. Zeit (in Kleinere Schriften 451 ff.); Werner, Die Flugschrift Onus Ecclesiæ und Kirchen- und sozialpol. Publizistik im Mittelalter (Deutsche Geschichtsblätter VI); Rohr, Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor (Hist. Jahrb. d. Görres-Ges. XIX); Gothein, Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation; sowie Höjer in Hist. studier.

Zur Biographie und Charakteristik B.s. Die Mutter B.s starb im Jahre 1314. — Ihr Gemahl, Ulf Gudmarsson, war Lagman nicht von Östergötland, sondern von Nerike.

Matthias (gest. 1350), dessen Einfluß auf B. in ihren früheren Jahren sehr hoch anzuschlagen ist, hatte wahrscheinlich in Paris studiert und war Doktor der Theologie. Er hat die Theologen seiner Zeit der leeren Dialektik beschuldigt und die Aufgabe der Theologie in dem studium sacra scriptura gesehen; selbst hat er in drei großen Folianten die ganze Bibel in üblicher, moralisierender und allegorisierender Weise glossiert, ein Werk, das leider verloren gegangen ist. Außerdem hat er zum Gebrauch für die Predigt ein dogmatisches Werk und eine Exempelsammlung geschrieben. In seinem Apokalypsenkommentar zeigt er keine Neigung zu eschatologischen Konstruktionen im Stil Joachims von Floris; solche Gedanken haben auch für die Entwickelung B.s keine Bedeutung gehabt. In kirchlicher Hinsicht hat er, wie so viele unter seinen Zeitgenossen, die Finanzpolitik der Avignon-Päpste als eine Schande empfunden und scharf kritisiert. Er hat B. als Beichtvater und Ratgeber gedient, auch bei einer Prüfung der Revelationen von schwedischen Prälaten (1346) einen empfehlenden Prologus geschrieben (dagegen nicht als Übersetzer der Rev. gedient).

Der Durchburch der früher ziemlich latenten Visionsanlage B.s (3 Visionen in der Kindheit, einige wenige während der Ehe) fällt mit der größten religiösen Krise ihres Lebens (Übergang nach dem Tode Ulfs vom Weltleben zur vita religiosa) zusammen. Während der 29 Jahre ihres folgenden Lebens sind etwa 700 Offenbarungen aufgezeichnet. Psychologisch bedeutet eine Revelation bei ihr eine intuitive Erfassung eines in Worten formulierbaren Gedankeninhalts, während eines gehobenen Seelenzustandes (gewöhnlich im Gebet) mit oder ohne Gesichts- oder Gehörs-Halluzinationen erfolgt. Von den glühenden Schilderungen der ekstatischen fruitio Dei charakteristisch verschieden, sind ihre Offenbarungen, die von einer festen Überzeugung von ihrem göttlichen Beruf getragen wurden, auf die umgebende Wirklichkeit bezogen und streng ethisch gefärbt. Ihre Bußpredigt richtete sich anfänglich an den schwedischen Adel, ihre eigenen Standesgenossen, deren Zügellosigkeit und Trotz wenige Jahre später Schweden in Anarchie und Fremdherrschaft stürzten.

Ihr großes kirchenpolitisches Ziel war nicht nur die Rückkehr des Papstes von Avignon, sondern auch eine Reform der Kirche zu apostolischer Einfachheit (vgl. Haller, Papsttum und Kirchenreform I, 87 ff.). Gegen die Simonie in der Kirche hat sie ein Offizium geschrieben, das eine fürchterliche Anklage ist (in den offiziellen Auflagen nicht aufgenommen, bei K. B. Westman a. A. 293 ff. gedruckt; Texte: Offenb. 17, 1—4, Mt 10, 7—9). Die extreme Opposition der Fratizellen hat sie jedoch mißbilligt.

Die Ankunft Urbans V. nach Rom, von ihr auf Grund von Revelationen lange erwartet, hatte für sie nicht die gewünschten Folgen. Durch die Urkunde vom 5. Aug. 1370 wurde kein neuer Orden gestiftet, sondern nur ein Doppelkloster (in der Form von zwei Konventen) zu Vadstena unter der Augustinerregel und den constitueiones B.s gegründet. Die Reform der Kirche unterblieb ganz. Als Urban nach Avignon zurückkehren wollte, hat sie ihm in einer Revelation (IV 138) die sofortige Einstellung vor dem Gerichte Gottes zugesagt; sein Tod in Avignon 4 Monate später hat viel zu ihrem Prophetruf beigetragen.

Die Frömmigkeit B.s trägt ein volkliches Gepräge. Christus ist ihr wesentlich der leidende, aber auch der große kämpfende Ritter. Areopagitische Gedanken fehlen. Sie schätzt das kontemplative Leben sehr hoch, aber die tätige Liebe ist ihr doch das wesentliche der Religion. Der Gottesmutter zu Ehre ist ihr Orden gestiftet; deren conceptio immaculata hat sie vertreten. Die hochmittelalterlichen Ideale sind bei ihr noch lebendig: das echte Rittertum, der Kreuzzugsgedanke (in Schweden hat sie eifrig zum Kreuzzug gegen heidnische finnische Stämme aufgefordert, wobei auf die missionarische Aufgabe großes Gewicht gelegt wird; in Italien um 1370 hat sie dagegen – im Unterschied von Katharina von Siena etwas später — Kreuzzugsunternehmungen bestimmt abgeraten) und auch das Mönchtum älteren Stils (s. unten); das Papsttum hat sie immer außerordentlich hochgehalten, trotz den schärfsten persönlichen Vorwürfen gegen die Päpste ihrer Zeit.

In der religiösen Entwickelung Schwedens im Mittelalter repräsentiert sie den Höhepunkt. Den Südländern erschien sie sicherlich sehr konservativ, was auch natürlich ist, da die Auflösungsperiode des mittelalterlichen Lebens in Schweden erst nach der Mitte des 14. Jahrhunderts einsetzt.

Zur Geschichte des Birgittinerordens. Die Stiftungsurkunde des Ordens ist vom 3. Dez. 1378; auch diesmal wurde die Konfirmation des von B. gegebenen (ihr geoffenbarten) Regel nicht per modum regule, sondern nur per modum constitucionum gegeben. Kirchenrechtlich blieb der Orden immer nur eine Kongregation innerhalb des Augustinerordens, obgleich faktisch völlig selbständig.

Organisatorisch repräsentierte der Orden etwas veraltete Ideale (strenge Klausur, Chorgebete u. a.). Den Mönchen war die Möglichkeit genommen, wie die Mendikanten ihre Ideen ins Volk zu tragen; ihre Predigt und ihr Beichthören waren wesentlich auf den besuchenden Pilgrimen beschränkt.

Unter den Klöstern mögen genannt werden: Nädendal in Finnland (1438), Munkaliv in Norwegen (1426), Mariebo (1416) und Mariager (1446) in Dänemark; in den deutschen Ländern: Marienbrunn in Danzig (1394), Mariendal bei Reval (1407), Marienwold bei Lübeck (1413), Marienkron bei Stralsund (1421), Gnadenberg in Bayern (1426), Marienbaum im Herzogtum Cleve (1460), Altomünster in Bayern (1497); Triumphus Mariä bei Lublin in Polen (1410); in den Niederlanden mehrere; in England Syon (1415); in Italien Paradisus bei Florenz (1397), S. Maria de Scala Celi in Genua u. a.

Ein Streit zwischen den Marienwoldmönchen und dem Sekularklerus Lübecks wegen des Vinculaablasses, den die Mönche, trotz der Revokation aller Indulgenzen ad instar durch das Konkordat der deutschen Nation von 1418, kraft Rev. IV 137 immer noch in Anspruch nahmen, veranlaßte das Einschreiten des Baselkonzils gegen den Orden und die Revelationen. Die Konziliaristen, geführt vom sächsischen Franziskaner Mathias Döring, waren den Revelationen sehr abgeneigt (sie fanden darin 123 Ketzereien); die papalistische Minorität (Johann von Torquemada, Heimerich von Campen u. a.) verteidigte sie. Durch das Urteil, von Louis d'Allemand den 1. März 1436 gefällt, wurde dem Orden der Vinculaablaß abgesprochen, die Beicht- und Interdiktprivilegien beschränkt und die Verkündigung der Revelationen nur mit erklärenden Zusätzen zugelassen. Erst viel später (1484) gelang es dem Orden, den Vinculaablaß zurückzubekommen. Der göttliche Ursprung der Revelationen wurde dagegen innerhalb des Ordens niemals bezweifelt.

In der kirchenpolitischen und sozialen Agitation des ausgehenden Mittelalters wurde B. neben Methodius, Joachim von Floris u. a. Propheten sehr viel zitiert. Ihre Buß- und Strafpredigten ließen sich auch in revolutionärem Sinn verwenden.

Zu dem großen religiösen und kulturellen Einfluß des 1384 eingeweihten Vadstena-Klosters in Schweden hat das relativ gute Verhältnis zwischen den Mönchen und dem Sekularklerus beigetragen (die Klöster waren grundsätzlich den Bischöfen untergestellt). Von den Schätzen der Vadstena-Bibliothek finden sich jetzt mehr als 300 Handschriften in der Universitäts-Bibliothek zu Upsala. Die schöne Klosterkirche, nach Weisungen in den Revelationen gebaut und 1430 eingeweiht, ist noch im Gebrauch; auch die Klostergebäude stehen noch und sind zu verschiedenen Barmherzigkeitszwecken benutzt worden.

S. 239 Z. 35 l. sekularminne st. tekularminne.
S. 239 Z. 39 l. Samlingar st. Samligar.
S. 239 Z. 58 l. Fornskrift st. Tornskrift.
S. 241 Z. 17 füge nach: wurden sie, bei: wohl.

Herman Lundström.

Bischof. — A. v. Wretschko, Electio communis bei den kirchlichen Wahlen im Mittelalter. ZsKR NF 11. Bd 1901 S. 326. Ders., Ein Traktat des Kard. Hostiensis mit Glossen betr. die Abfassung von Wahldekreten bei d. Bischofswahl. Das. 17. Bd 1907 S. 73 ff. A. Pöschl, Bischofsgut und Mensa episcopalis. 3 Teile. Bonn 1908–1912. W. Rupp, Der Titularepiskopat in der römisch-kath. Kirche mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Weihbischöfe. Bresl. Diss. 1910. U. Stutz, D. neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechts. Stuttg. 1909. L. Mergentheim, Die Quinquennalfakultäten pro foro externo. 2 Bde. Stuttgart 1908. — J. Müller, Die bischöflichen Diözesanbehörden. Stuttg. 1905.

Hauck.

Blarer, Ambrosius, geb. 4. (nicht 12.) April 1492. — Lit. Schieß, Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, herausgegeben von der bad. hist. Kommission Bd 1. 1509—Juni 1538. Freiburg i. B. Fehsenfeld 1908. Bd 2. Aug. 1538—Ende 1548. Ebd. 1910.

Bd 3. 1549—1567. Ebd. 1912. Keidel, Fr. Blarer oder Blaurer BlWG 1911, 89 ff. Ficker, Joh., Das Konstanzer Bekenntnis für den Reichstag zu Augsburg 1530 (Theol. Abh. Eine Festgabe zum 17. Mai 1902 für Herm. Jul. Holtzmann, Tüb. u. Leipz. 1902). Beyerle, Kon., Die Gesch. des Chorstifts St. Johann in Konstanz. Freib. Diöc. A. 34. NF. 5, 96 ff. Roth, Augsburgs RefG Bd 1—3. München 1901, 1904, 1907. Von Blarer als Dichter und seinen Liedern handelt Fr. Spitta, MGKK II 350—360, 370—383. III 35—38, 115 ff. 150 ff. IV 127—129. XVI 21—24, 233—238 und künftig XVII . . . . . Deutsch-Evangelisch 1911, 604—617 und Gebete und Lieder für die Jugend von Joh. Zwick (Göttingen 1906) S. 26—32, 179—184.

Der Familiennamen lautete von Anfang bis in die Gegenwart Blarer, mundartlich Blorer, Blaurer. Letztere Form gebrauchten A. und Th. Bl. meist. Das ist aus ihrer Zeit und Umgebung verständlich, denn sie schrieben auch Straußburg, grauf, raut usw., aber für unsere hochdeutsche Sprache fremdartig und nicht leicht richtig zu sprechen. In Alpirsbach war A. nicht nur Prior, sondern auch Pfarrverweser. Er wurde Musculus als trefflicher Haushalter des Klosters gerühmt, als er mit ihm 1522 in Rottweil bei einem adeligen Begräbnis zusammentraf. Schieß 1, 313. Der volle Name von Blarers Gattin war Katharina Ryf, genannt von Blidegg; Butzer nannte sie gern Puria, Puritas. Eine Bibliographie von Blarers Schriften fehlt, vgl. aber Pressel S. 5, 61, 98, 154, 213, 236, 331, 458 und zu seinen Gedichten und Liedern ebd. S. 149, 298, 453, 498, 584—609. Zu Blarers Tätigkeit in Memmingen, Kempten, Isny, Lindau, Bischofszell und Herisau vgl. die bei Schieß 1, XVI f., XXII f., XXI. 2, VI genannten Briefstellen. **G. Bossert.**

Bleek, Friedrich. — Zu S. 256, 10 vgl. Reichlin-Meldegg, Paulus u. seine Zeit. 2. Bd S. 353 ff. **Kamphausen †.**

Blondel, David. — S. 261 Z. 41 l. F. Turrien st. J. Turrien.

Blutrache. — S. 268 Z. 23 l. Recht st. Gerechtigkeit.

Bod, Peter. — S. 270 Z. 22 streiche GgA 128, 1728.
S. 270 Z. 52 l. Bestürmung st. Bestimmung.
S. 270 Z. 54 l. vezérlö magyar st. vezérlömagyar.

Bodelschwingh, Friedrich Christian Karl v., geb. den 6. März 1831, gest. den 2. April 1910. — Die zahlreichen Schriften B.s sind meist erbaulichen und praktischen Inhalts, Aufrufe und Vorträge zur Förderung seiner Arbeit, Berichte und Erzählungen aus seinem Leben und Wirken. Sie erschienen in Zeitschriften und Separatabzügen, die oft nur noch schwer zu haben sind. Im Verlag der Anstalt Bethel sind von ihm unter anderem erschienen: Aus der Schmelzhütte, 3 Bde Erzählungen | Von dem Leben und Sterben vier seliger Kinder | Drei freudige Wasserschöpfer | Im Monatsblatt „Bethel" 1909—1911: „Erinnerungen aus meinem Leben" fortgesetzt nach dem Tode B.s durch den Sohn P. G. v. B. | „Bote von Bethel" mit vielen Erzählungen von ihm | Vorträge von B.: Mehr Luft, mehr Licht (Arbeiterheim). Verhandlungen des 1. ev.-soz. Kongr. | Was kann die freie christl. Liebestätigkeit zur Abhilfe des Wohnungselends in den großen Städten tun? Vortrag auf dem 25. Kongreß für innere Mission, Röttger, Kassel 1888 | Das Heimstätten-Gesetz, Bethel-Verlag 1892 | Meinen lieben Brüdern von der Landstraße, Neue Christoterpe, Halle 1902 | Arbeitslosen-Elend und Notstandsarbeiten (Volksabend) F. J. Perthes, Gotha 1909 | Was nun weiter? Die gegenwärtige Lage der Wanderarmen, Aus dem Deutsch-Evangel. Jahrbuch 1909 | Vorschläge zur Vereinigung aller deutschen Arbeiter-Kolonien, Bethel | Aus der Literatur über B. und seine Arbeit sind zu nennen: M. Siebold, Kurze Geschichte und Beschreibung der Anstalten Bethel, Sarepta, Nazareth, Wilhelmsdorf und Arbeiterheim (303 S.), Bethel | Ein Rundgang durch Bethel-Sarepta usw. mit Illustrationen, Anstalts-Verlag | Als wir die blaue Schürze trugen, Bethel | Ebenezer, Die Brüderschaft Nazareth 1877—1902 | E. Bunke, Vater Bodelschwingh, Berlin 1910 | Huchzermeier, Fr. v. Bodelschwingh in „Münchener medizinische Wochenschrift" 1910 S. 1018 f. | P. Wurster, Lehre von der inneren Mission, Berlin 1895 | Verwaltungsberichte der Anstalten Bethel, Sarepta und Nazareth, Bethel-Verlag | Wanderer, Organ der ländlichen Arbeiterkolonien | Nachrichten aus der ostafrikanischen Mission, Monatsblatt seit 1887, Bethel | Über B.s Missionsarbeit orientieren: Allgemeine Missionszeitschrift von G. Warneck, 35. Jahrg. S. 61 ff., S. 191 ff. und 37. Jahrg. Beiblatt S. 17 ff., Berlin bei M. Warneck | Wichtig sind für die Geschichte des kirchlichen Lebens im Minden-Ravensberger Lande: Zeugen und Zeugnisse aus dem christl.-kirchl. Leben von Minden-Ravensberg im 18. und 19. Jahrh. 2 Hefte, Gadderbaum-Bielefeld 1896 und 1897 | NF: Zeugen und Zeugnisse von H. Budde. 2 Hefte, Bethel bei Bielefeld, 1899 und 1901. |

B. gehört zu den führenden Persönlichkeiten im kirchlichen Leben Deutschlands im 19. Jahrhundert, nicht weil er ganz neue Gedanken gedacht, auch nicht weil er auf Tausende von persönlichem Einfluß gewesen ist, sondern weil er, in außergewöhnlicher Weise mit dem Charisma der Liebe ausgerüstet, in einer Zeit der sozialen Gärung die Grundgedanken des Evangeliums in die Tat umgesetzt hat, sodaß er innerlich und äußerlich große Wirklichkeitswerte schuf, die von Freunden und Feinden der Kirche als tatsächlich wirkende Segenskräfte des Evangeliums von Jesus Christus anerkannt werden müssen. Überall ist seine Person und seine Arbeit anerkannt. Er hat wenig Gegner im Leben gehabt und seine Liebe hat ohne jeden Unterschied von Stand und Beruf vom Kaiser bis zum geringsten Landstreicher und dem blöden Kinde alle Gegensätze durch liebevolles Vertrauen zu überwinden vermocht. Will man überhaupt der Rede von der „Lösung der sozialen Frage" einen Sinn abgewinnen, so kann man nur sagen, daß sie in der Persönlichkeit Bodelschwinghs grundsätzlich gelungen war — durch nichts anderes als durch die Kraft des Evangeliums.

Seine Lebensführung hat ihn aber auch in besonderer Weise vorbereitet, seiner Zeit solchen Dienst zu leisten. Aus einem alten westfälischen Freiherrngeschlecht stammend, das in der Grafschaft Mark seine Burgen und seinen Sonderbesitz verteidigte, nahm er schon aus seinem vornehmen und zugleich tief im christlichen Glauben wurzelnden Elternhaus eine reiche Mitgift mit in das Leben. Sein Vater Ernst von B. war seit 1822 Landrat des Kreises Tecklenburg, von 1831—34 Regierungspräsident im Kinzigkreis. Im Jahre 1834 wurde er Oberpräsident in Koblenz und dann 1842—1848 Staatsminister in Berlin (zuerst Finanzminister, dann Kabinettsminister und Minister des Innern). Zuletzt war er Regierungspräsident in Arnsberg. Die Mutter, Charlotte geb. von Diest, war eine energische und sehr fromme Frau, die ebenso wie der Vater den zahlreichen Kindern den christlichen Glauben tief in das Gemüt pflanzte.

Friedrich Christian Karl v. B. wurde als der fünfte Sohn dieses Hauses am 6. März 1831 in Tecklenburg geboren. Die Elementarschule besuchte er in Koblenz, später das Joachimsthalsche Gymnasium zu Berlin, wo Wiese (der spätere Schulmann), Steinmeyer und Giesebrecht (der Verfasser der deutschen Kaisergeschichte) vorübergehend zu seinen Lehrern gehörten. Jedoch hat er tiefere Eindrücke im Schulleben nicht empfangen. Die ersten Zweifel, die seinem Denken kamen, waren beruhigt durch den Blick in die Wunderwelt des Sternenhimmels in einer Sommernacht. Das christliche Elternhaus mit seinen festen Sitten und seinem Verkehr mit gleichgesinnten Familien (v. Diest, v. Senfft-Pilsach u. a.) waren jedenfalls viel stärker als alle gegenteiligen Einflüsse. Der frühe Tod eines im Duell verwundeten Bruders und die Aufregungen der Märztage von 1848, in denen sein Vater in treuem Dienst das von ihm erkannte Unheil in den Entschlüssen des schwachen Königs nicht aufzuhalten vermochte, brachten ihm sehr ernste Eindrücke gerade in den kritischen Jahren der höheren Gymnasialklassen. Bedeutsam wurden für seine Lebensarbeit auch die Beziehungen, die er als Spielgefährte des Prinzen Friedrich Wilhelm (nachm. Kaiser Friedrich) zum königlichen Hause anknüpfte. Sein Abiturientenexamen machte er bald, nachdem der Vater infolge der Märzereignisse seinen Abschied genommen, im Jahre 1849 zu Dortmund.

Einen ausgesprochenen Berufstrieb hatte B. damals noch nicht. Wenige Wochen versuchte er es mit dem Bergfach, dann studierte er ein Semester, bei der philosophischen Fakultät inskribiert, Physik und Botanik in Berlin, in der Absicht, Landwirt zu werden, um kurz darauf im Jahre 1850 als landwirtschaftlicher Eleve bei dem Landesökonomierat Koppe, einem der tüchtigsten praktischen Landwirte der damaligen Zeit, zu Kleniß (Oderbruch) in die Lehre zu treten. Hier lernte er alle landwirtschaftliche Arbeit praktisch kennen: pflügen, eggen, dreschen, Rüben verziehen, dränieren u. a. Auch wurde er mit der landwirtschaftlichen Buchführung, in der Koppe besonders gewissenhaft war, genau vertraut, und nach einer kurzen, durch die Mobilmachung verursachten Unterbrechung wurde ihm auch selbständige Verwaltung und Aufsicht übergeben. Im Jahr 1851 trat er als Einjährig-Freiwilliger in das Kaiser-Franz-Garde-Grenadierregiment ein; doch wurde diese Militärzeit, in der er durch den Ton in der Kaserne oft sehr verletzt wurde, wesentlich verkürzt durch eine schwere Lungenentzündung; er lag im Militärlazarett (Neue Grünstr. 19 — dem späteren ersten evang. Gemeindehaus in Berlin) und hat dort, schwer krank und zunächst schlecht gepflegt, sehr ernste Stunden durchlebt, die aber, wie alle solche Erlebnisse, nur zur Verinnerlichung und Vertiefung bei ihm dienten. Im Jahre 1852 übernahm er dann für die seinem Elternhaus nahe befreundete Familie v. Senfft-Pilsach zuerst die Verwaltung von 2 Vorwerken, dann die des ganzen Güterkomplexes zu Gramenz in Pommern. So wurde er auch mit der größeren landwirtschaftlichen Verwaltung auf das genaueste vertraut, nicht wenig bedrückt durch die auf den Senfftschen Gütern vollzogene Vertreibung der alten bäuerlichen

Pächter. Überall bekümmerte er sich persönlich um die Verhältnisse der kleinen Leute, wußte Feste für sie zu arrangieren und Freude in ihr Leben zu bringen.

Der große Wert des kleinen eigenen Heims auf eigener Scholle wurde ihm gerade da klar, wo die wirtschaftliche Entwicklung die kleinen Leute daraus verdrängte. Bis zum Herbst 1854 — im Mai war sein Vater gestorben — blieb B. in dieser für seine späteren Arbeiten so bedeutungsvollen Tätigkeit.

Wie dann die entscheidende Wendung zu seinem geistlichen Beruf sich vollzog, ist nicht völlig analysierbar. Eine „Bekehrung" kann sie nicht genannt werden. Denn B. war nicht nur im christlichen Hause aufgewachsen, sondern hat auch in Kienitz und Gramenz stets ein lebendiges Christentum bewahrt und gepflegt. Eher kann man bei ihm von einer „Berufung" reden. Der ernste, nüchterne, praktische und bei aller tiefen Frömmigkeit lebensfrohe Geist des Elternhauses blieb bei ihm stärker als die engere aristokratisch-pietistische Art des Senfft-Pilsachschen Hauses, der es an den praktischen Konsequenzen im sozialen Leben zuweilen fehlte. Andererseits erhielt sein Innenleben dort auch vielfache Anregung, der Umgang mit den andern landwirtschaftlichen Inspektoren freilich sagte ihm wenig zu. Das Verteilen von Missionstraktaten der Baseler Missionsgesellschaft regte sein Interesse an, und das Fehlen sonstiger geistiger Nahrung verstärkte wohl die Wirkung solcher Missionserzählungen auf sein empfängliches Gemüt. Besonders eine Erzählung: „Tschin, der Chinesenknabe" läßt in ihm den Wunsch wach werden, selbst ein Bote des Evangeliums zu werden. Viele einsame Stunden in Wald und Feld und eifriges Lesen im NT bestärkten in ihm diesen Gedanken. Eine zufällig auf einem frühen Morgenritt (zum Anwerben von Erntearbeitern) mit angehörte Missionspredigt in dem Dorfe Bublitz über Lc 10, 2 führte die Gedanken zu einem festen Entschluß. Es ist aber charakteristisch für B., daß er zunächst mit niemand davon sprach und auch später nie gern von diesen innerlichsten Erlebnissen redete. Aber das ist doch oft von ihm selbst erzählt worden, daß der Herr ihn damals gerufen habe. Sobald er die übernommenen Verpflichtungen in Gramenz erledigt hatte, eilte er über Berlin, wo er sich bei Snetlage und Nitzsch Rat holte, zu seiner Mutter und mit deren Einwilligung ging er im Herbst 1854 nach Basel, um sich dort für seinen künftigen Beruf als Missionar vorzubilden. Jedoch hatte sein Vormund die Bedingung gestellt, daß er das akademische Studium beende und seine theologischen Examina absolviere. So ließ er sich denn in Basel immatrikulieren, aber sein Herz gehörte nicht den wissenschaftlichen Vorlesungen, sondern dem Missionshause und dem einfachen Studium der Bibel. Er hörte bei Auberlen, Hagenbach, Joh. Riggenbach und Stockmeier; aber größeren Einfluß als die akademischen Lehrer gewann auf ihn der Missionsinspektor Josenhans. Theodor Zahn, der damals zu seinen Studiengenossen gehörte, liebte und verehrte er, vermochte aber seinem wissenschaftlichen Interesse nicht zu folgen. Dagegen schloß er engere Freundschaft mit solchen, die von einer Bekehrung zu erzählen wußten. Er blieb von dieser Art nicht unbeeinflußt und es will sich zuweilen in Basel ein engerer Geist bei ihm geltend machen — so, wenn er seine eigenen Gedichte auf einer Wanderung von sich wirft, um immer mehr der Eitelkeit dieser Welt zu entsagen, oder in der strengen Art, wie er die geselligen Sitten des Studentenlebens beurteilt. Es war deshalb vielleicht für seine weitere Entwicklung gut, daß ein Streit, der zwischen dem alten Spittler auf Chrischona, der den jungen B. an den Hof des Königs Theodor von Abessynien schicken wollte, und dem Missionsinspektor Josenhans, der dies ohne besondere Vorbildung für töricht hielt, die Veranlassung gab, daß er Basel verließ, um sich dem Widerstreit dieser Gönner zu entziehen. Kurz vor seinem Abgang hielt er noch (am 20. März 1856) in der Elisabethkirche über Jes 53, 12 nach angstvoll durchwachter Nacht seine erste Predigt, in der er beinahe bei der genauen Reproduktion seines Konzepts stecken blieb. Später, so erzählt er, sei ihm das nie wieder passiert, weil er niemals mehr ein Konzept für seine Predigten gehabt habe. Er studierte nun ein Semester in Erlangen, wo er bei Hofmann, Thomasius und Delitzsch hörte und gern bei dem Pfarrer Karl Goebel verkehrte. Dann ging er nach Berlin, wo er bei Hengstenberg, Nitzsch u. a. Vorlesungen belegte, bei letzterem auch am homiletischen Seminar teilnahm. Sehr gefesselt haben ihn aber die akademischen Vorlesungen auch hier nicht. Am liebsten hörte er einfache tiefe Schriftauslegung, wie bei Auberlen in Basel, oder auch die Anleitung zum Predigen bei Nitzsch. Auch beteiligte er sich in Berlin bei einem Missionskränzchen. Viel intensiver war sein Interesse gefaßt durch einen Krankenpflegekursus im Militärlazarett unter Leitung des Regimentsarztes Dr. Lauer, des späteren kaiserlichen Leibarztes. In Erfurt, wo er den sechswöchentlichen Kursus im Lehrerseminar absolvierte, entdeckte er ein ganzes Nest von Obdachlosen, denen er Arbeitsgelegenheit zu verschaffen suchte. Überhaupt macht sich immer mehr der Drang zu praktischer Arbeit bei

ihm geltend. Selbst auf dem heimatlichen Gute wird die Vorbereitung auf das erste Examen durch landwirtschaftliche Arbeiten unterbrochen.

In diese Zeit vor dem Examen fällt auch eine Fußreise mit seinem Baseler Freunde Steg durch das Ravensberger Land, wo er noch den alten Pastor Volkening in Jöllenbeck besuchte, mit dem Bürgermeister Strosser Verbindung anknüpfte und so die Erweckungsgemeinden im Minden-Ravensberger Lande zuerst kennen lernte, die später ein Hauptstützpunkt für seine Arbeit wurden. Auch Hamburg und das Rauhe Haus hat er in dieser Zeit besucht. Im April 1858 machte er dann ohne besondere Schwierigkeiten sein erstes theologisches Examen in Münster (Examinatoren: Bleek, Gen.-Sup. Wiesmann und die Konsistorialräte Smend und Hammerschmidt). Innerlich aber war er im letzten Jahre unsicher geworden. Der einfache naive Biblizismus, mit dem er in Basel zu studieren angefangen hatte, war doch durch die Bekanntschaft mit den wissenschaftlichen Problemen ins Wanken gekommen. Eine feste Stellung hatte er sich nicht erarbeiten können, weil seine ganze Neigung eine praktische war. Auch hatte er zu jener Zeit innerlich den Mut verloren, als Missionar hinauszuziehen. Er wollte persönlich erst fester und klarer werden. Den Weg dazu suchte er, ganz seiner Eigenart entsprechend, nicht in der Theorie, sondern in der Praxis. „Ich dachte mir", so erzählte er, „du willst erproben, was echt ist von deinem gesammelten Vorrat, ob du es bei den Kindern brauchen kannst, auch bei ganz unwissenden oder unmündigen, ob es von ihnen begriffen und dankbar angenommen wird." Daran wollte er selbst fest werden und deshalb ergriff er mit Freuden die Gelegenheit, als Gehilfe des Pfarrers Meyer in Paris sich der zahlreichen deutschen, meist aus Hessen stammenden Gassenkehrer anzunehmen. Diese praktische Arbeit hat ihm in der Tat den gewünschten Dienst geleistet: der kleine lutherische Katechismus ist ihm dabei im Unterricht, wie er selbst berichtet, der Wegweiser und feste Wanderstab geworden. Er sammelte sich, zunächst mit den Kindern anfangend, eine kleine Personalgemeinde und baute in primitivster Weise eine Andachtsstätte und ein kleines Pfarrhaus. Die Art, wie er dazu kam, ist wieder für ihn charakteristisch. Auf einer Wanderung durch die Vorstadt La Vilette war er in der Mittagsstunde eingeschlafen und beim Aufwachen hörte er, so erzählte er es oft, eine Stimme, die ihm sagte: „Dieser Hügel gehört dem Herrn". Er suchte sofort den Besitzer auf, pachtete das Grundstück und baute dort zwei bescheidene Holzhäuschen. Kollekten im Ravensberger Land brachten ihm die Mittel und er hat „auf dem grünen Hügel" bis 1864 in großem Segen gewirkt. Das zweite theologische Examen hatte er nie gemacht, „weil er keine Zeit hatte". Der Ev. Oberkirchenrat erließ es ihm und gestattete seine Ordination zu Paris noch im August 1858. Mehrfache Reisen führten ihn in die Heimat zurück. Er heiratete im Jahre 1861 seine Kusine Ida von Bodelschwingh, die Tochter des Finanzministers Karl v. B., des Bruders seines Vaters. Das Pfarrhaus in Paris bildete nun einen Sammelpunkt und Zufluchtsort nicht nur für die deutschen Gassenkehrer, sondern auch für allerlei heimatlose, arbeitslose und obdachlose Landsleute in Paris. Oft ist B. dort betrogen worden, aber nie ist seine Liebeskraft ermüdet, jedem zu helfen, der ihm bittend kam. Es war letztlich nur die Rücksicht auf die schwache Gesundheit seiner Frau, die ihn nötigte, ein Pfarramt im Vaterland zu suchen.

Er fand es in dem kleinen westfälischen Dorf Dellwig an der Ruhr unweit von Unna. Dort hatte er eine ruhigere Arbeit in gefestigten Gemeindeverhältnissen. Aber umsomehr hat er ganz seiner Gemeinde gelebt, treueste Seelsorge geübt, strenge Kirchenzucht gehalten, Pfarrhaus und Kirche neu gebaut und den größten Einfluß auf das ganze Gemeindeleben wie auf einzelne ausgeübt. Es kann hier diese Wirksamkeit B.s als Dorfpfarrer nicht ausführlicher geschildert werden. Sie verdiente aber ebenso wie seine Inspektorzeit in Gramenz und seine Arbeit in Paris eine besondere Behandlung. Denn es begegnen hier schon die charakteristischen Grundzüge seiner Arbeitsmethode und die Lichtseiten seiner Persönlichkeit. Was wir heute „ländliche Wohlfahrtspflege" oder „Gemeindepflege" nennen, hat er damals längst praktisch ausgeübt. Die Feldzüge des Jahres 1866 und 1870 machte er als Feldprediger mit und auch bei dieser Gelegenheit hat er reiche Erfahrungen gesammelt für seine Lebensarbeit. Dazu kam eine außergewöhnlich schwere Heimsuchung im Familienleben: seine vier Kinder starben ihm in 12 Tagen an der Diphtheritis. Sein Ewigkeitssinn und seine Glaubenskraft wurden ihm in dieser Zeit für immer gefestigt. Es erneuerte sich auch sein Wunsch, in den Dienst der Mission zu treten. Jedoch führten Verhandlungen mit dem Vorstand der Goßnerschen Mission zu keinem praktischen Ziele.

So, äußerlich wie innerlich in außerordentlicher Weise zugerüstet, wurde er als Anstaltsgeistlicher an die damals noch in den ersten Anfängen stehenden Anstalten Bethel und Sarepta am Sparenberg bei Bielefeld berufen. Die Tätigkeit, die er dort entfaltete, reichte bald weit hinaus über die beiden damals noch kleinen Anstalten, die er übernahm.

Das Pfarrhaus zu Bethel wurde der geistige Mittelpunkt für eine Fülle von Liebesarbeit der verschiedensten Art. „Wir sind aller Welt Schuldner" schrieb er einmal dem Verfasser dieses Berichts, und deshalb spricht man mit Recht von den „Bodelschwinghschen Anstalten", obwohl er eine leitende Stellung gar nicht überall in Anspruch nahm. Wir werden im folgenden ungefähr in chronologischer Reihenfolge, die wichtigsten Zweige der Tätigkeit B.s vorführen und ihre geschichtliche Entwicklung in aller Kürze darstellen.

Die Anfänge der Kolonie Bethel reichen bis in das Jahr 1865 zurück. In diesem Jahre lenkte der Präses der rheinisch-westfälischen Blödenanstalt Hephata zu M.-Gladbach, Pfarrer Balke, im Auftrage des Provinzialausschusses für Innere Mission die Aufmerksamkeit auf die Not der Epileptischen, für welche damals noch wenig getan wurde. Eine zu Bielefeld einberufene Versammlung faßte den Entschluß, dort eine Anstalt zu gründen. Zu diesem Zwecke wurde im Februar des Jahres 1866 in einem Längstal des Teutoburger Waldes, am Fuß der Sparenburg bei Bielefeld, eine ländliche Besitzung angekauft, die nach einigen Abänderungen im Oktober 1867 von den ersten drei Kranken bezogen wurde. Im Laufe des Jahres kamen noch einige Kranke dazu und in kurzer Zeit, nachdem die Anstalt erst einmal bekannt geworden war, mehrten sich die Anfragen um Unterkunft derartig, daß man an einen Neubau denken mußte.

Diese erste kleine Anstalt, deren Vorsteher Pastor Simon war, dem als Inspektor der Lehrer Unsöld aus Stuttgart zur Seite stand, hatte den Namen Ebenezer. In den Jahren 1870—71 wurde nun an dem Neubau gearbeitet, der für 180 Kranke Raum geben sollte. Am 12. September 1871 wurde das neue Haus eingeweiht. Es erhielt den Namen „Bethel", der später zur Bezeichnung der Gesamtanstalt wurde.

Pastor Simon hatte im Laufe des Jahres 1871 sein Amt als Vorsteher niedergelegt, um eine Pfarrstelle in Bielefeld anzunehmen. An seine Stelle wurde nun B. am 20. November 1871 aus Dellwig berufen. Am 25. Januar des Jahres 1872 trat er sein Amt als geistlicher Vorsteher der Anstalt an und wohnte am 14. Februar der ersten Vorstandssitzung bei. Die Anstalt entwickelte sich in anderer Weise, als man zuerst gedacht hatte. In erster Linie hatte man für epileptische Schulkinder sorgen wollen, aber nun stellte sich heraus, daß viel mehr Erwachsene und meistens solche, deren Krankheit schon sehr weit vorgeschritten war, um Aufnahme baten. So waren in einem Hause weibliche und männliche Kranke, Schulkinder und Erwachsene, wohlhabende Kranke und solche aus den ärmeren Klassen vereinigt. Dieser Zustand wurde auf die Dauer unerträglich. Auch beobachtete man, daß die Kranken ihre körperlichen Leiden viel leichter ertrugen als die psychischen. Sie fühlten sich von der menschlichen Gesellschaft ausgestoßen, da sich selbst ihre Familienmitglieder scheu von ihnen zurückgezogen hatten, und andererseits bemerkten sie bei der Häufung der Anfälle einen schwächenden Einfluß auf ihr geistiges Leben. Daher verfolgte B. von vornherein das Ziel, Krankheit und Elend nicht nur leiblich, sondern auch seelisch zu heilen oder wenigstens zu erleichtern, um, soweit es möglich war, aus trostlosen, leidensvollen, hoffnungslosen Menschen glückliche, fröhliche und dankbare Menschen zu schaffen. Dazu war es nötig, daß die Kranken das, was sie durch den Eintritt ihrer Krankheit oder durch die Aufnahme in die Anstalt verloren hatten, Familienleben und Beruf, hier wiederfanden. Daher teilte man die Kranken in kleinere Familien von 9—10 Gliedern ein (den gleichen Grundsatz finden wir bei Wichern in der Erziehung) und versuchte sie in dem Beruf zu beschäftigen, in dem sie vorher tätig gewesen waren. Zur Durchführung dieses Plans erwarb man eine Anzahl größerer und kleinerer Gebäude in dem lieblich gelegenen Tal des Teutoburger Waldes mit angrenzenden Ländereien, Wiesen und kleineren Waldungen. Hier konnte zunächst ein großer Teil der Kranken in der Landwirtschaft beschäftigt werden. Es seien hier erwähnt: der Ackerhof Hebron mit 90 Morgen, die Ackerhöfe Bethsaida und Mamre, der sogenannte „Wasserhof" Enon mit etwa 100 Morgen und der Ackerhof Arafna, die Anstalten in der Senne, ein südwestlich vom Teutoburger Walde gelegener Landbesitz der Anstalt Bethel, der 2 Stunden von den Hauptanstalten entfernt ist. Hierher gehören der Eichhof, der Ackerhof Rehoboth, der Ackerhof Ophra und der Ackerhof Wilhelmshütte. Diese Erwerbungen fallen in die Jahre 1879—1895.

Um den andern Berufsarten gerecht zu werden, entstanden eine Reihe von Werkstätten unter der Leitung von selbständigen, gesunden Meistern. So wurde je in einem Gebäude die Buchbinderei, Tischlerei, Schlosserei, Schneiderei, Schuhmacherei, Sattlerei, Töpferei, Malerei, Gärtnerei und Bäckerei eingerichtet. Alle diese Arbeiten ermöglichten je nach dem Maße der Leistungsfähigkeit Epileptischen Arbeit zu geben. Zugleich wurde die Gesamtanstalt dadurch ökonomisch immer selbständiger, weil sie alle Bedürfnisse selber befriedigen und den Anstalten noch Einnahmen zuführen konnte. Um auch dem schwächsten

Kranken durch Aussuchen und leichte Handfertigkeiten befriedigende Beschäftigung zuzuführen, wurde die „Brockensammlung" eingerichtet. Aus allen Orten und Winkeln Deutschlands strömen in Bielefeld Kisten mit altem Gerümpel zusammen, das hier treffliche Verwendung findet. In dem dazu erbauten Brockenhause mit der Inschrift: „Sammelt die übrigen Brocken, auf daß nichts umkomme!" befinden sich Lager- und Sortierräume. Daneben gibt es Werkstätten für Buchbinder, Klempner, Handschuhmacher, Schirmmacher, Gold- und Silberschmiede, Bronzierer, Korbflechter, Schneider, Uhrmacher usw. Das Auspacken, Sortieren und Reparieren der Brocken wird unter Mitwirkung der Kranken ausgeführt, die hier reichlich geeignete Arbeit vorfinden. Auch sind die Einnahmen des Brockenhauses recht erheblich.

Eine weitere wichtige Aufgabe war die Individualisierung nach Alter, Geschlecht und Krankheitsgrad. Neben der Verschiedenheit der Arbeit war daher auch die Teilung in viele verschiedenartige Wohnungen notwendig. Aus diesem Gedanken heraus entstanden viele neue Häuser mit eigener Haushaltung. Zu der Abteilung der weiblichen Kranken gehören: Bethanien, Bethel und Alt-Bethphage, Siloah, Emmaus, Klein-Bethel, Karmel, Kapernaum, Sunem, Arche, das Waschhaus Bethabara, Elim und andere Neubauten. Zu der Abteilung der männlichen Kranken gehören die Häuser für Pensionäre: Groß- und Klein-Hermon, Bersaba, die Anstaltskanzleien, Geschäfte und Werkstätten, die Handwerksstätten, die Anstaltsziegelei, die elektrische Zentrale, das Badehaus, die Gärtnerei und einige kleinere Ackerhöfe.

Die Abteilung der blöden männlichen Kranken bilden Eben-Ezer, Zoar für blöde Knaben, Groß- und Klein-Tabor, Sichem.

Schließlich sind zu nennen die Bethel zugehörigen speziellen Krankenheilanstalten Nebo und Morija. In die zuletztgenannte Heilanstalt Morija werden auch Geisteskranke aufgenommen, die nicht epileptisch sind. Man hat hier den Bitten derjenigen nachgegeben, die ihre Angehörigen gern einer Anstalt anvertrauen wollten, in welcher das Wort Gottes eine Macht sei. Daß allen diesen Häusern biblische Namen gegeben sind, das hat im Ravensberger Lande nichts Gesuchtes; es entspricht durchaus der Eigenart des dort gepflegten, ganz in der Bibel wurzelnden kirchlichen Lebens.

Die Bildung eines geeigneten Pflegepersonals stellte sich natürlich bald für alle Arbeiten als notwendigste Vorbedingung heraus. Bei den Schwerkranken, welche in die Anstalt aufgenommen wurden, waren Pfleger und Pflegerinnen nötig, die sich nicht durch Unarten, Heftigkeiten und Undank der Pfleglinge reizen und in Ausübung barmherziger Liebe auch das rechte Maß der notwendigen Zucht nicht fehlen ließen. Daß es B. verstand, eine große Schar solcher Pfleger auszubilden und ihnen seinen Geist der Liebe und der Zucht einzuimpfen, darin liegt nicht zum wenigsten das Geheimnis seiner Erfolge. Es war eine segensreiche Fügung, daß gerade damals, als die Anstalt anfing sich auszudehnen, in Bielefeld eine Bildungsstätte für weibliche Krankenpflege entstanden war, aus welcher man für die Pflege weiblicher epileptischer Kranken die nötigen Kräfte nehmen konnte: das westfälische Diakonissenhaus Sarepta. Gleichzeitig war es der erziehlichen Tätigkeit des ersten Hausvaters gelungen, den Kern eines männlichen Pflegepersonals zu bilden, aus dem allmählich die westfälische Diakonen-Anstalt Nazareth hervorgegangen ist. Noch heute sind diese Anstalten getrennt und haben ihren gesonderten Verwaltungsrat; nur einmal im Jahr kommen alle Vorstände zusammen, um gemeinsam die Angelegenheiten des großen Anstaltswesens zu beraten. Beide haben eine ähnliche Entwicklung durchgemacht. Die Anfänge des Diakonissen-Mutterhauses Sarepta reichen bis in das Jahr 1860 zurück. Aber seinen eigentlichen, großartigen Aufschwung nahm auch diese Anstalt erst, seitdem B. an ihre Spitze trat. Mit großer Liebe und einer bis ins einzelne gehenden Fürsorge hat er stets, soweit es seine vielen andern Pflichten erlaubten, sich der jungen und alten, der gesunden und kranken Schwestern angenommen. Er hat nicht nur die Mittel zu dem Bau der verschiedenen Häuser gesammelt, sondern, was mehr bedeutet, er hat lebendige Menschen in die schwere Arbeit gerufen und sie zum Dienst an den Kranken und Elenden erzogen. Es arbeiteten im Jahre 1910 1304 Schwestern auf 405 Stationen der verschiedensten Art in der Provinz Westfalen und auswärts. Der Besitz des Diakonissenhauses ist ziemlich umfangreich. Es seien nur erwähnt die chirurgische Klinik Gibeon mit einem geräumigen Operationssaal und den dazu gehörigen Nebenräumen, das Hospiz, in welchem auch durchreisende Fremde Aufenthalt nehmen können, und die Erholungshäuser für die Schwestern Salem bei Bethel und die andern in Oeynhausen, Pyrmont, Lemgo und auf Amrum, sodaß auch für die Gesundheit und das Wohlbefinden der Schwestern in weitgehender Weise gesorgt ist.

Das Brüderhaus Nazareth wurde im Jahre 1877 mit 16 Brüdern begonnen, und

heute zählt die Brüderschaft von Nazareth 525 Mitglieder, die auf 159 Stationen arbeiten. Die Aufnahme der Brüder erfolgt nach den für die Diakonenanstalten üblichen Regeln (vgl. Bd IV S. 605 ff.).

Ihre Betätigung finden die Brüder von Nazareth neben der Epileptischenpflege in Kranken- und Irrenhäusern, in Lungenheilstätten, als Gemeindehelfer, in der Jugendpflege, in Arbeiterkolonien und Herbergen zur Heimat, in der Seemannsmission und Kellnermission, in Trinkerheilstätten, Armenhäusern und im Dienst der Heidenmission. Die Zahl der unterrichtsfähigen Kinder, welche als Pfleglinge der Anstalt angehören, beträgt nahezu 200. Sie bilden eine Knaben- und Mädchenschule von je 4 Klassen mit geringer Schülerzahl. Die Knabenschule befindet sich in Groß-Nazareth, die Mädchenschule in Bethsaida. Die Lehrenden sind zum Teil auch mit der Pflege der Zöglinge bei Tag und Nacht beschäftigt. Der kirchliche Unterricht für die Katechumenen und Konfirmanden wird von den Geistlichen der Anstalt erteilt.

Von besonderer Bedeutung für die Gemeinde der Kranken ist die gemeinsame Kirche, die am 28. November 1884 eingeweiht wurde und den Namen Zionskirche erhielt. „Es mag wohl kaum eine Kirche auf Erden geben, die so viel freiwillige Baumeister gehabt hat wie diese. Von den drei ersten deutschen Kaisern an, welche jeder ein schönes Chorfenster geschenkt haben, bis zu dem armen, kleinen Waisenknaben herab ist es eine ungezählte Menge freiwilliger Freunde gewesen, welche Kalk und Steine herzugetragen haben". (M. Siebold.) Die Kirche bietet 1500 Sitzplätze. An den verschiedenen Kirchtüren sind kleine Hallen angebracht, die mit Matratzen versehen sind, auf welche die Kranken bei Anfällen während des Gottesdienstes gebettet werden. Um die Zionskirche herum, im Mittelpunkt des Anstaltsgebietes, befindet sich ein Waldbesitz von etwa 15 ha. Hier werden im Sommer bei gutem Wetter die Gottesdienste abgehalten und auch die größeren Festgottesdienste gefeiert. Dort versammeln sich die kirchlichen Vereine Minden-Ravensbergs zur Feier ihrer Feste. Mitten in diesem Anstaltswalde liegt auch der Anstaltsfriedhof für die Bethel- und Sareptakranken, die Beamten der Anstalt mit ihren Angehörigen, die Pfleger und Pflegerinnen. Hier hat auch B. am 6. April 1910 seine Ruhestätte gefunden. Unweit des Friedhofes befindet sich die Leichenkapelle, die groß genug ist, um 7—8 Leichen gleichzeitig aufzunehmen. Die medizinische Behandlung der Kranken wird von 10 Anstaltsärzten ausgeführt. Zu den Medizinern hat B., abgesehen von einem durch Mißverständnisse hervorgerufenen Konflikt mit auswärtigen Irrenärzten (im Jahre 1893 94), stets das beste und vertrauensvollste Verhältnis gehabt (vgl. hierzu den Nachruf von Dr. Huchzermeier, Fr. v. B., in der Münchener medizin. Wochenschrift 1910 S. 1018 f.).

In den 44 Jahren des Bestehens der Anstalt hat sich ganz allmählich eine Gemeinde von etwa 5000 Seelen herausgebildet. 12 Pfarrer und 10 Anstaltsärzte dienen ihr. Das Ziel, das sich B. von vornherein gesteckt hatte, hat er voll und ganz erreicht. Es ist ihm gelungen, aus vielen Hunderten von tief bedauernswerten Geschöpfen verhältnismäßig glückliche und zufriedene Menschen zu schaffen. Kinder finden ihre Unterweisung, alle haben Arbeit und Beschäftigung und das Evangelium macht aus einer Kolonie des Elends einen Wohnort des Friedens und der Freude.

Wie B. nun aber schon die Pariser Arbeit eine Gelegenheit gewesen war, sich jeder Not anzunehmen, die ihm entgegentrat, so wurde ihm die Kolonie der Kranken bald auch zur Zufluchtsstätte für Obdachlose und Heimatlose. Einzelne Erfahrungen mit sog. Vagabunden — B. nannte sie immer „meine lieben Brüder von der Landstraße" — führten ihn bald dazu, den allgemeinen Ursachen dieses Notstandes nachzugehen. Das stetige Anwachsen der Industrie, die großen Wechselfälle des Arbeitsmarktes und das Mißverhältnis von Arbeitsangebot und Nachfrage führten immer mehr Menschen in ein arbeitsloses und bald auch arbeitsscheues Leben hinein. Ein deutlicher Beweis dafür war ihm die Beobachtung, daß im Jahre 1881 wegen des schlechten Arbeitsmarktes rund 186 000 Wanderarme mehr zu Gefängnisstrafen und Korrektionshaft verurteilt wurden als im Jahre 1888. Dabei zeigte es sich in den meisten Fällen, daß das einmalige Betreten der Landstraße zum Aufsuchen von Arbeit durch die Berührung mit den eigentlichen Landstreichern sehr schnell zu einem Verfall der körperlichen und sittlichen Kräfte führte. Eine Rettung dieser „Brüder von der Landstraße" konnte also nicht durch die bisherigen Mittel (Geldalmosen oder Aufnahme in Asyle und Herbergen) geschehen, indem man es ihnen selbst überläßt, ob sie sich Arbeit verschaffen, die Arbeit mußte ihnen angeboten werden. Mit B.s Parole „Arbeit statt Almosen" bezeichnet man deshalb am besten sein Programm der Arbeitslosen-Fürsorge.

Es war schon von Anfang an in den Anstaltshäusern Sitte, daß den vorsprechenden Wanderarmen nur gegen eine gewisse Arbeitsleistung in einem Steinbruch Essen verabfolgt

wurde. Bald aber traten die Fleißigen unter den Arbeitslosen mit der Bitte hervor, doch diese „Wohltat der Arbeit und des Obdachs" länger genießen zu dürfen, damit sie nicht zu betteln brauchten. Um nun der immer größer werdenden Schar von Arbeitswilligen dauernde Arbeit zu verschaffen, gründete B. am 22. März 1882 die erste Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf in der Senne, etwa 2 Stunden von Bethel entfernt. Dort hatte er ein Jahr vorher ca. 1500 Morgen ödes Heideland gekauft, von dem die Kolonisten den zu Wilhelmsdorf gehörigen Teil durch Rajolen und Entfernung der überall vorhandenen undurchlässigen Eisensteinschicht in Ackerboden verwandeln mußten. Kein Arbeitsuchender brauchte jetzt abgewiesen zu werden, da für 80–150 Kolonisten Raum ist, ja über 300 Lagerstätten im Notfall hergerichtet werden können, sodaß seit der Gründung bis 1910 rund 12 000 Arbeitslose dort monatelang Arbeit, Obdach, Kleidung und Erziehung gehabt haben. In der Kolonie ist von vornherein jeder Tropfen Alkohol untersagt. Für besonders durch Branntwein gefährdete Männer ist ebenfalls in der Senne die Trinkerheilstätte „Friedrichshütte" errichtet. Diesen Grundsatz der völligen Abstinenz hat er überhaupt für den gesamten Bereich der Anstalten durchgeführt.

Als nach 20 Jahren die Arbeitsgelegenheit in der Senne im wesentlichen erschöpft war, kaufte Wilhelmsdorf 1899 zur Fortsetzung seiner Arbeit im großen Hochmoor, genannt „Wietingsmoor" (Kreis Sulingen in Hannover), über 4000 Morgen unkultivierte Moorfläche und errichtete die Kolonie „Freistatt", die heute schon mehrere hundert Plätze hat. Die rationelle Bewirtschaftung und das Stechen und Verarbeiten des 5 m tiefen Torflagers bietet noch auf lange Jahre Beschäftigung für Arbeitslose. Vor allem sind dort auch viele Fürsorgezöglinge von 14—21 Jahren untergebracht, nach Alter und sittlicher Reife geschieden. Zu nennen sind die Häuser „Moorhort" für Knaben von 14—17 Jahren, „Moorstatt" (18 bis 21 Jahren), „Moorhof" mit möglichster Erziehung zur Freiheit und die völlig umschlossene „Moorburg" für Unbotmäßige und Flüchtlinge. Fleißigen Kolonisten ist auch die Hoffnung eröffnet, daß sie sich hier mit Familien auf kleinen Rentengütern auf Lebenszeit ansiedeln können.

Da bald viele Arbeiterkolonien nach dem Vorbild von Wilhelmsdorf entstanden, wurde auf B.s Veranlassung schon 1883 „der Zentralvorstand deutscher Arbeiterkolonien" gegründet, der bis 1910 die Eröffnung von 36 evangelischen und katholischen Arbeiterkolonien mit zusammen etwa 5000 Plätzen erreicht hat, in denen seit ihrem Entstehen über 200 000 Wanderer Arbeit und Obdach gefunden haben.

B. erkannte jedoch, daß mit dieser im Verhältnis zur Zahl der Wanderarmen noch geringen Anzahl von Arbeiterkolonien, die nur ein Durchgang zu geordneter Berufsarbeit sein sollen, noch nicht vollständig geholfen ist. Denn die arbeitsscheuen Elemente halten sich natürlich von den Kolonien fern. Darum erachtete er ein Gesetz für notwendig, durch das ohne Ausnahme allen Arbeitslosen Deutschlands in geeigneter Weise Arbeit angeboten werden könne. Zur Annahme der Arbeit sollten die Wanderer dadurch gezwungen werden, daß im Falle der Weigerung Gefängnisstrafe eintritt. Um diese Sache wirksam fördern zu können, ließ sich B. im Jahre 1904 in den preußischen Landtag wählen. Nach vielen Bemühungen und Enttäuschungen gelang es ihm dort, das Gesetz, das sog. „Wanderarbeitsstättengesetz" für Preußen im Juni 1907 zur Annahme zu bringen. Der Grundgedanke des Gesetzes ist folgender: Um jede Arbeiterkolonie wird ein großes Netz von kleinen Arbeitsstellen möglichst im Anschluß an schon vorhandene Herbergen zur Heimat über die ganze Provinz in solchen Abständen verteilt, daß man von jedem Ort der Provinz an einem Tage eine Verpflegungsstation zu Fuß erreichen kann. Diese Stätten gewähren dem wandernden Volk in Holzstall oder Steinklopfbude (letztere hat sich als praktischer erwiesen) vorübergehend auf 1—5 Tage Arbeit und Obdach. Für Westfalen hat sich ein Netz von 25 solcher Verpflegungsstationen als erfolgreich erwiesen. Mit diesen Stationen ist ein umfassender Arbeitsnachweis verbunden, der, wenn zielbewußt durchgeführt, über das ganze Reich hin Arbeit vermittelt. Damit wäre eine Wanderordnung mit festen Wanderstraßen für jede Provinz festgelegt, denn nur auf den Verbindungsstraßen zwischen den einzelnen Stationen darf gewandert werden; andernfalls ist die Arbeitsscheu erwiesen. Durch eine strenge Legitimationsordnung wird die Scheidung der Arbeitswilligen von den Vagabunden ermöglicht. Neben den bisher schon üblichen Zeugnissen (Quittungskarte und Abmeldeschein) soll vor allem der Wanderschein eingeführt werden, auf dem zur Kontrolle für die Polizei die vorgeschriebene Wanderroute eingezeichnet ist. Als 4. Zeugnis muß endlich zum Schutz für die Arbeitgeber eine beglaubigte Bescheinigung der zuletzt geleisteten Arbeit vorhanden sein. In Westfalen, Hessen-Nassau und Württemberg, wo seit etwa 1902 nach den Grundgedanken dieses Gesetzes gearbeitet worden ist, sank die Zahl der Obdachlosen ganz beträchtlich herab,

für Westfalen allein im Jahre 1905 auf 15866, während Berlin gleichzeitig 864015 aufzuweisen hatte. Die Annahme des Gesetzes für das ganze Reich durch den Antrag Eulenburg gelang B. nicht; auch für Preußen mußte die Beschränkung zugestanden werden, daß das Gesetz erst einzeln von jeder Provinz mit $^2/_3$ Majorität angenommen werden muß, wodurch der Erfolg zunächst noch sehr in Frage gestellt ist.

Im letzten Jahrzehnt seines Lebens, da ihn die Verhandlungen des Abgeordnetenhauses oft nach Berlin führten, richtete sich B.s Aufmerksamkeit insbesondere auf die Obdachlosen Berlins, wo allein in den beiden Hauptasylen in der Fröbel- und Wiesenstraße jährlich gegen 800000 Obdachlose nächtigen, ohne daß ihnen Arbeit angeboten wird. Er setzte es durch, daß die Stadt ihm 500 Morgen Stadtwald bei Bernau zur Verfügung stellte, auf denen er 1905 die Arbeiterkolonie „Hoffnungstal" gründete, die speziell die Arbeitswilligen der Berliner Asyle aufnimmt und sie durch Arbeit in den Obstplantagen beschäftigt. Die Erkenntnis, daß das gemeinsame Wohnen und Schlafen auf die Erziehung der Kolonisten sehr nachteilig wirkt, veranlaßte ihn dazu, jedem sein einzelnes Zimmerchen durch eine einfache Zwischenwand zu verschaffen. Durch Neugründung von Lobetal und Gnadental für junge und alte Arbeitslose ist Hoffnungstal auf 450 Plätze angewachsen. Sein weiteres, aber unerfüllt gebliebenes Bestreben für Berlin bestand darin, die Asyle ebenfalls in Wanderarbeiterstätten umzuwandeln, also nur noch gegen Arbeit Obdach zu gewähren. Dadurch sollte der Zustrom der arbeitsscheuen Elemente von außerhalb in die Reichshauptstadt bedeutend unterbunden werden. Die Arbeitsnachweise können dann erfolgreicher wirken, wenn die unbrauchbaren und halben Kräfte in die Arbeiterkolonien bei Berlin wandern. In ähnlicher Weise schlug er für alle Großstädte die Lösung vor. Die Kosten stellen sich durch den Ertrag der geleisteten Arbeit bedeutend geringer als die einfachen Asyle.

Während B. durch diese Art der Arbeitslosen-Fürsorge den einzelnen Männern helfen wollte, erkannte er längst, daß ein großer Teil der Not und Unzufriedenheit in Arbeiterfamilien in der Wohnungsnot zu suchen ist. Um hier gleich mit der Tat einzugreifen, gründete er schon 1885 den Verein „Arbeiterheim", der zunächst für Bielefeld dem Fabrikarbeiter „ein eigenes Heim auf eigener Scholle" verschaffen sollte. Den als fleißig erprobten Arbeitern werden durch Vermittlung des Vereins kleine Parzellen an der Peripherie der Stadt von wenigen Morgen (4—$^1/_2$) Größe zur Verfügung gestellt, ebenso die für 1—2 Familien ausreichenden Häuschen. Durch geringe Anzahlung (mindestens 300 M.) und fortlaufende jährliche Rente wird Haus und Garten in 12 Jahren als Eigentum erworben. Durch die eigenartige Organisation und Geldwirtschaft des Vereins ist es möglich, dem Arbeiter für geringe Aufwendungen zum eigenen Herd zu verhelfen, ohne ihm aber irgendwie öffentliche Almosen zu geben; denn B.s Grundsatz war stets: Was man für den Arbeiter tut, muß man auch durch ihn tun. Etwa 400 Eigenwohnungen hat der Verein bisher in der Nähe Bielefelds gebaut. Um diesen Ansiedlungsgedanken möglichst überall durchzuführen, machte B. im Abgeordnetenhaus 1904 in seiner vielbesprochenen Kanalrede den Vorschlag, daß möglichst alle neu zu gründenden Fabriken außerhalb der großen Städte an den Kanälen gebaut werden, weil dort jeder Arbeiter als Rentengutsbesitzer eine eigene Wohnung erwerben kann und in befriedigendem Familienleben Erholung von der Fabrikarbeit findet.

Noch ein Jahr vor seinem Tode im April 1909 begann er auch an den arbeitslosen Frauen Berlins die gleiche Rettungsarbeit wie an den Männern. In der Umgebung von Berlin bei Erkner gründete er auf einem 37 Morgen großen Bauerngut eine Heimstätte für die gefährdeten Frauen und Mädchen. Nach den in Hoffnungstal erprobten Grundsätzen sollten sie an Stelle der Fabrikarbeit in ländlicher Beschäftigung, besonders durch Obstkultur, körperlich und seelisch gesunden, um dann möglichst wieder in die Familien zurückzukehren oder in ländliche Berufsarbeit einzutreten. Bis 1911 ist das Heim schon auf 70 Morgen Größe und von 6 auf 35 Plätze angewachsen. Bereits an 200 Frauen haben hier Schutz und rettende Arbeit gefunden.

Das dritte große Arbeitsfeld, auf dem B. tätig gewesen ist, ist die Mission gewesen. Der Gedanke, selbst als Missionar hinauszugehen, hat B. bis zu seiner Berufung nach Bethel beschäftigt. Hielt ihn seine Lebensaufgabe seitdem in der Heimat fest, so arbeitete er von hier aus mit großer Energie für das Ideal seiner Jugend. Solche Arbeit erwuchs aus seiner Überzeugung: „Die Missionssache ist nicht ein zufälliges, sondern ein unveräußerliches Glied unserer selbst, eine grundlegende Freude unserer großen Arbeit, an der sich alle freuen dürfen". (B. 1910) Eine eigene Missionsgesellschaft zu gründen, lag B. fern. — Er war auf diesem Gebiet nur „einer, der die Lücken verzäunet und die Wege bessert". — Eher war sein Bemühen, die Verschmelzung bestehender Gesellschaften anzubahnen, so die der drei Berliner, im Jahre 1902—03 die der Ostafrikanischen mit der Rheinischen. Sein

Interesse und seine Arbeit galt auch durchaus nicht ausschließlich einer von ihm insonderheit gepflegten Gesellschaft oder einem einzelnen Gebiet. Mit Basel blieb er seit der Jugendzeit, mit Barmen seit der Berufung ins westfälische Pfarramt verbunden. Seine „Theologische Schule" (s. u.) bot später allen deutschen Gesellschaften ihren Dienst an. B. trat auch nicht allein für die Missionsarbeit im engeren Sinne ein. Besonderen Nöten begegnete er mit besonderer Fürsorge. Er stellte seine Diakonen und Diakonissen für die Krankenhäuser in Sansibar und Dar es Salam zur Verfügung und ebenso für die Pflege von eingebornen Aussätzigen und Geisteskranken in Deutsch-Ostafrika. Er förderte die Einrichtung einer Sklaven-Freistätte in Lutindi (Deutsch-Ostafrika) und gründete ebendort ein „Sanatorium für alle durch die Fieberluft und Sonnenglut der Küste oder auch des Binnenlandes ermatteten Arbeiter, nicht nur der verschiedenen Missionen, sondern auch aller übrigen, die hier im Dienste Deutschlands und zugleich im Dienst Afrikas standen" (1896). Seit seiner letzten Erkrankung (Dezember 1909) trat er in den Kampf gegen die Greuel im Kongostaat ein. Sein Programm war hier: Die Presse sollte volle Klarheit und Wahrheit über die Greuel schaffen; sie sollte Sammlungen für die Unterdrückten in großem Maßstab veranstalten, deren Verwaltung B. übernehmen wollte; die Presse sollte Mittel nennen, die ganze Verwaltung des Kongostaates der ursprünglichen Stiftung gemäß in die rechten Wege zu leiten. In der von ihm veranlaßten Begründung der Missionsstation Kwidschwi im Kiwusee an der Grenze von Deutsch-Ostafrika und Kongostaat (1910) sah er seinen positiven Beitrag zur Lösung der Aufgabe. — Auch für diese Interessen zog B. die verschiedensten und weitesten Kreise zur Hilfeleistung heran, das Kaiserpaar, den Johanniterorden (für die Krankenpflege in Deutsch-Ostafrika), den Evangelischen Afrika-Verein (für Lutindi), die evangelischen Missionsgesellschaften, die Lehrer und Schulkinder im ganzen Reich, s. u. Sammlung „Brot für Steine", seine wohlhabenden Freunde und seine Pfleglinge in Bethel. Die Fachmänner aller Stände mußten mit ihrem Rat dienen.

Von einer ganz besonderen und entscheidenden Bedeutung ist B.s Helferdienst für die Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika gewesen. Diese war in der Zeit der deutschen Kolonialära 1886 begründet worden. B. wurde 1890 in einer Zeit schwerer Krisis in ihren Vorstand gewählt. Er sicherte ihren Bestand, gab der Gesellschaft, die ohne bestimmte Ziele und spezielle missionarische Aufgaben arbeitete, ihr eigentümliches Gepräge und wurde ihr eigentlicher Leiter. Sein maßgebender Einfluß führte bereits 1897 zu der kritischen Frage, ob der Schwerpunkt der Arbeit in Berlin, dem Gründungsort, oder in Bethel liegen solle. Damals wurde B.s ausschlaggebende Bedeutung für das Werk dadurch anerkannt, daß ein aus Bethel hervorgegangener Inspektor gewählt wurde, der seine Aufgabe darin sah, die Bodelschwinghschen Gedanken gegenüber andern im Vorstand vertretenen Meinungen durchzuführen. Wenn die formelle Leitung im Oktober 1906 nach Bethel verlegt wurde, so kam damit eine geschichtliche Entwicklung zum Abschluß, die vor 15 Jahren mit B.s Eintritt in den Vorstand begonnen hatte. Jetzt wurde die Gesellschaft „auf ihren eigentlichen Mutterboden verpflanzt". Dabei blieb die Verwaltung der Mission von der Anstalt Bethel völlig getrennt. Äußerlich wurde sie nur durch die Pacht des Grundstücks in Bethel mit der größeren Anstalt verbunden. Naturgemäß knüpfte sich zugleich das innere Band fester, umsomehr, als B.s Wille bei der Aufnahme der Mission in Bethel war, daß „solche Arbeit ein Belebungsmittel für die Zionsgemeinde werde und ein geistiges Band, das sich um die verschiedenen Zweige seiner großen Anstalten schlingen solle". — B.s Bedeutung für die Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika (jetzt kurz Bielefelder oder Bethel-Mission genannt) beruhte aber auf drei Punkten:

1. Er wußte die nötigen persönlichen Kräfte zu gewinnen. 1890 hatte die Gesellschaft nur zwei Missionare ohne die Aussicht auf neuen Zuwachs. B. stellte sogleich Nazareth-Brüder und Sarepta-Schwestern für die damals vorwiegend in Krankenpflege bestehende Arbeit zur Verfügung. Die mehr und mehr betonte missionarische Arbeit veranlaßte ihn, da kein Seminar vorhanden ist, die in jener Zeit zahlreichen Kandidaten der Theologie zur Arbeit aufzurufen. Im Kandidatenkonvikt (s. u.) und in den Anstalten von Bethel erhielten seither alle Missionare der Gesellschaft ihre speziell missionarische Vorbildung. Damit drückte B. diesem Berufszweige den Stempel seines Geistes auf. Ferner wurde der Stab der für äußere Hilfleistung bestimmten Missionsarbeiter in Bethel ausgebildet: die Diakonen und Diakonissen in Nazareth und Sarepta, die sog. „freien Hilfen", einzelne Kaufleute und Lehrer. Da die Inangriffnahme der Mission in Ruanda eine schnelle und größere Vermehrung der Missionare erforderte, und um zugleich dem Arbeitermangel anderer Gesellschaften zu begegnen (s. o.), entschloß sich B. auch, in die Theologische Schule in Bethel junge Männer aufzunehmen, die das Abiturientenexamen eines Gymnasiums, Real-

gymnasiums oder einer Oberrealschule bestanden hätten. Diese sollten hier in dreijährigem Kursus eine theologische Vorbildung für den Missionsdienst genießen. B.s Gedanken sind mit Erfolg in die Tat umgesetzt worden.

2. B. hat für die finanzielle Sicherheit des Missionsunternehmens gesorgt. Der im Jahre 1897 auf fast 34 000 M. angewachsene Fehlbetrag erreichte infolge der Hungersnot in Afrika und der dadurch notwendigen Ausgaben im Jahre 1899 eine Höhe von 59 000 M., bei einer Jahreseinnahme von 80 000 M., also etwa $^3/_4$ derselben. B. tilgte die Schuld durch die Sammlung „Brot für Steine", die er im Oktober 1900 ins Werk setzte. Ihr Ertrag waren 200 000 M. Aus dieser Sammlung ging der Pfennigverein für die ostafrikanische Mission hervor, der von Bethel aus eingerichtet, gefördert und verwaltet, mit jährlich etwa 30 000 M. den sichersten Teil der Missionseinnahme bildet. Schon 1898 war zudem eine neue Ordnung der Kassenführung nach dem Muster der Basler Mission durch den ersten Rechnungsführer von Bethel organisiert worden. Vor allem hat B. darauf hingewiesen, daß die Arbeit in Dar es Salam und seinem Hinterland Usaramo über die Kräfte des kleinen Freundeskreises hinausging. Mit seiner Forderung, Usaramo an die alte Berliner Gesellschaft abzutreten — eine Forderung, der im August 1903 entsprochen wurde — hat B. eine für die Arbeiterfrage seiner Mission wie für ihre Kasse wichtige Entscheidung herbeigeführt.

3. Diese kennzeichnet auch seinen maßgebenden Einfluß auf die Wahl der Missionsfelder der Gesellschaft. Schon bald nach seinem Eintritt in den Vorstand veranlaßte B. sie nach Rücksprache mit Reisenden wie Dr. Baumann und mit Missionsleuten das der Leistungsfähigkeit der heimatlichen Freunde entsprechende, wohlabgerundete Bergland Usambara zwischen Tanga und Kilimandscharo zu besetzen. Diese im Jahre 1891 begonnene Arbeit entwickelte sich unter B.s besonderer Fürsorge trefflich. Als Usambara 1905 missionarisch vollständig besetzt war, lenkte Missionar Roehl die Aufmerksamkeit B.s auf das große Gebiet Ruanda westlich vom Viktoria Nyassa mit seinen 5 Millionen Einwohnern. B. griff die Anregung lebhaft auf, zumal da er über die zunehmende Verbreitung des Islams wohlunterrichtet war. Er setzte nach Erkundigung bei Graf Goetzen, Dr. Kandt u. a. gegen den Widerstand, der sich im Missionsvorstand erhob, die Besetzung Ruandas durch die Betheler Missionare durch. Er erlebte noch die Anlegung der drei ersten Stationen daselbst. Von den gegenwärtigen Arbeitsplätzen der Bethelmission ist nur Tanga vor B.s Eintreten in die Gesellschaft begründet worden. — Mit seiner Fürsorge für die Regelung der Missionars- und der Finanzfrage und seinem bestimmenden Einfluß auf die Wahl der Missionsfelder, vor allem durch seine das ganze Werk der Ostafrikanischen Missionsgesellschaft beherrschenden Persönlichkeit ist B. mit Recht ihr Begründer und Vater genannt worden.

Sind hiermit die großen Hauptarbeiten B.s genannt, so erübrigt es noch, über einige kleinere und doch wieder bedeutsame Unternehmungen B.s zu berichten, die ihm gleichsam wie Blumen am Wege wuchsen, wie es die Zeit gab.

Zwei davon könnte man als „Ferienarbeiten" des nie rastenden Mannes bezeichnen. Der Ruf des Pastors Thomsen auf die Insel Amrum hatte ihn im Jahre 1888 veranlaßt, seine Ferien mit seiner Familie auf diesem Nordseeeiland zuzubringen, um der Frage näher zu treten, die Spekulationen modernen Badelebens von Amrum fernzuhalten und die Bevölkerung vor sittlichen Schäden zu bewahren. Bald hatte er mit der Hilfe von hamburgischen und anderen Freunden die nötigen Grundstücke im Norden der Insel erworben, und nun wurde ein Hospiz mit mehreren Erholungshäusern gebaut. B. hatte dadurch nicht nur dem Pfarrer seine Gemeinde gerettet und reichen Segen auf die Insel gebracht, sondern auch eine Erholungsstätte für sein Pflegepersonal gefunden. Wenn er selbst dort Erholung suchte, übte er in Bibelstunden und Morgenandachten einen tiefgehenden Einfluß auch auf die Badegäste aus.

Ein kleineres Unternehmen war die „Kaiser-Wilhelm-Stiftung" zu Gastein. B. weilte während seines Kuraufenthaltes 1899 täglich in der „Schwarzen Liesl", einem kleinen, durch den alten Kaiser Wilhelm bekannt gewordenen Häuschen. Der Inhaber dieser Wirtschaft offenbarte B. seine verzweifelte Lage. Die Hilfe, die B. ihm verschaffte, führte dazu, daß B. das Häuschen selbst übernehmen mußte. Er richtete dort ein Erholungsheim ein, in dem je zwölf Veteranen aus den großen Kriegen in den Sommermonaten unentgeltliche Aufnahme zum Kurgebrauch in Gastein finden konnten.

Enger mit der eigentlichen Berufsarbeit B.s verbunden war die Gründung des Kandidatenkonvikts in Bethel. Immer schon waren einzelne Kandidaten gekommen, um sich für kürzere oder längere Zeit in Bethel zu ihrer Orientierung aufzuhalten. Im Jahre 1888 wurde daraus eine festere Einrichtung, indem nun auch der Minister eine Subvention gab, wie er sie für die Lehrvikare der evangelischen Landeskirche zur Verfügung stellte. Im Jahre 1890 wurde

das Konvikt mit einer bestimmten Arbeitsordnung der Gesamtanstalt eingegliedert und im Jahre 1890 Pastor Rahn als Leiter der Anstalt berufen. War es ursprünglich wohl B.s Gedanke gewesen, vorzüglich Arbeiter für die Heidenmission durch das Konvikt zu gewinnen, so trat in der weiteren Entwicklung die Ausbildung für den heimatlichen Dienst der Kirche mehr und mehr in den Vordergrund. Mitarbeit in der Pflege der Kranken und Epileptischen, theologische Weiterbildung und vor allem gründliches Bibelstudium sollten die Kandidaten für den Missionsdienst wie für den heimischen Dienst gleich geeignet machen. B. war aus der eigenen persönlichen Erfahrung heraus davon fest überzeugt, daß der Theologe, der nicht auch bereit sei, draußen auf dem Missionsfeld sein Leben hinzugeben, auch für den heimatlichen Dienst nicht geeignet sei. Ungefähr 300 Kandidaten schon haben in dieser gesegneten Anstalt ihre Vorbildung für das geistliche Amt erhalten. In Preußen wird diese Ausbildung zur Hälfte auf das Lehrvikariat angerechnet. B. sorgte dafür, daß die Kandidaten möglichst alle Zweige des Anstaltslebens kennen lernten, und etwa 10% der Besucher des Konvikts ist später in den Dienst der ostafrikanischen Mission eingetreten.

War diese Arbeit vor allem aus den praktischen Bedürfnissen der Anstalt erwachsen und diente diesen ebenso wie der Ausbildung der Pastoren, so ging B. mit einer andern Unternehmung weit über diese Ziele hinaus. Er war mehr und mehr von der Überzeugung durchdrungen, daß, von Ausnahmen abgesehen, auf den theologischen Kathedern unserer Universitäten der christliche Glaube erschüttert und die Autorität der Heiligen Schrift zerstört werde. Ohne selbst je mit den eigentlich wissenschaftlichen Problemen näher vertraut geworden zu sein, sah er die Dinge nicht anders, und die Klage vieler junger Theologen kam an sein Ohr und in sein Herz. So wurde es ihm eine Sache „der Barmherzigkeit", den armen Theologen zu helfen, die in inneren Zwiespalt gekommen waren. Am liebsten hätte er eine kirchliche Hochschule in Herford gegründet. Da dies auf unüberwindliche Schwierigkeiten stieß, so begann er im Herbst 1905 mit einer „Theologischen Schule" zu Bethel. Sie sollte der Kirche den doppelten Dienst leisten, die eben von der Schule Kommenden auf das theologische Universitätsstudium recht innerlich vorzubereiten oder dem theologischen Studium einen Herz und Gemüt anfassenden, vertiefenden Abschluß zu geben. B.s einziges Ziel dabei war, innerlich im Glauben gefestigte, bibelkundige und auf rechtem inneren Grunde stehende Theologen zu gewinnen. Intensives Bibelstudium, tiefe Eindrücke aus der Glaubens- und Liebesarbeit Bethels, Anschauungen des Gemeindelebens im Ravensberger Land sollten neben wissenschaftlicher Beschäftigung dazu die Mittel sein. Die Schule setzt bis heute ihre ernste und für viele sehr gesegnete Arbeit fort unter Leitung von Pastor Jäger. Solange sie nicht den Anspruch erhebt, mehr als Ergänzungsarbeit zu tun, wird man ihr jede Förderung wünschen. Immerhin kann vom Standpunkt der wissenschaftlichen Theologie aus nicht verkannt werden, daß das Bild, das sich B. von der Arbeit der theologischen Fakultäten machte, ein ganz falsches war, und daß er sich in der Ausführung dieser Idee nicht mehr auf dem eigenen Gebiet der ihm gerade verliehenen Gaben bewegte, soweit nicht etwa seelsorgerliche und charitatische Einwirkung in Betracht kam.

Man kann daher die „Theologische Schule" trotz des Segens, den sie vielen gebracht hat, wohl zu der Beteiligung B.s an der aktiven Kirchenpolitik rechnen, in der er sonst wenig hervorgetreten ist. Er war mehrmals Mitglied der preußischen Generalsynode, ohne eine führende Stellung einzunehmen. Seine schon erwähnte Tätigkeit im Abgeordnetenhause galt wesentlich dem „Wanderarbeitsstättengesetz". Mit Stöcker verband ihn vieles, gerade in den politischen und kirchenpolitischen Anschauungen. Doch hat er ihn oft gebeten, sich auf die Predigt des Evangeliums in der sozialen Welt und auf unpolitische soziale Arbeit zu beschränken. Trotzdem hat er den Freund sowohl bei Hofe als in der öffentlichen Meinung mehrmals in Schutz genommen und gegen Ende seines Lebens hat er noch Stunden der Freundschaft in Partenkirchen mit ihm genossen. Auf das Ganze gesehen waren aber beide Männer sehr verschieden und B. blieb jedes politische oder kirchenpolitische Machtstreben zeitlebens fremd. Innere Unruhe bereitete ihm freilich jede große Not, bei der er nicht helfen konnte. So hat er sich gerade in den letzten Monaten seines Lebens noch, wie oben erwähnt, mit der traurigen Lage der Kongoneger innerlich viel beschäftigt, und es war ihm ein aufrichtiger Kummer, hier nicht noch wirksame Hilfe bringen zu können. Auch der Soldaten in der Kaserne gedachte er noch durch eine Eingabe an den Kriegsminister, in den Schlafräumen auch den Soldaten die Wohltat des „Einzelstübchens" zu gönnen. So hat er geliebt und für andere gelebt, bis ihn, nachdem schon in den Jahren vorher seit 1899 einzelne Schlaganfälle ihn geschwächt hatten, ein sanfter Tod am 2. April 1910 zur ewigen Heimat führte.

Sieht man auf die Gesamtleistung seines Lebens, so liegt seine Bedeutung vor allem

in seiner Persönlichkeit, die das Charisma der Liebe geradezu verkörperte. Wo sein Herz eine Not empfand, da mußte er auch helfen; und wo ihm Hilfe notwendig schien, da fanden sich auch die Mittel. Ein ängstliches Sorgen um die Finanzen kannte er nicht, immer waren ihm wieder die Hände gefüllt. Denn er konnte wie kein anderer bitten und danken. Aber nie hat er ziellos und planlos darauflos gewirtschaftet. Ein hervorragend praktischer Blick, Mut und Ausdauer halfen ihm stets weiter. Fürsten und Magistrate, Staats- und Kirchenbehörden wußte er mit sanfter Gewalt in den Dienst seiner Zwecke hineinzunötigen. Ihn kümmerte kein Bedenken der Fachmänner oder der verantwortlichen Beamten. Er fürchtete niemand und liebte jeden — nur das Ziel hatte er fest im Auge, das ihm Liebe und praktische Klugheit vorschrieben. Nie ist er der weltfremde, kindliche Alte gewesen, als den ihn manche Zeitungen in den letzten Jahren schilderten. Er wußte stets, was er wollte, und ein klarer, wahrhaft bedeutender Geist lenkte seine Taten, so kindlich seine Worte klingen mochten.

Auch in seiner Predigtweise war er ungemein schlicht und kindlich im Ausdruck und doch von packender Kraft. Er sprach nie in kunstvoller, steifer Rede, sondern befand sich immer in lebhaftem Dialog mit seinen Zuhörern. Konkrete lebhafte Bilder, meist Selbsterlebtes, illustrierten seine Gedanken, und doch packte er die Gewissen, beugte nieder und tröstete, schalt ernstlich und sagte doch immer die Frohbotschaft. So war seine Predigtweise grundverschieden von der Rudolf Kögels und doch ebenso unnachahmlich und packend.

Die Gottesdienste in Bethel gestaltete er sehr reichhaltig, indem er im Anschluß an Löhe eine sehr wechselreiche Liturgie schuf, welche seiner Krankengemeinde recht viel Abwechslung und Beteiligung gab. Er ließ die Lieder meist ganz singen und fügte dem Minden-Ravensberger Gesangbuch noch einen reichhaltigen Anhang für seine Gemeinde hinzu mit über hundert selbst ausgewählten Liedern. Unvergleichlich war seine Kunst im seelsorgerlichen Gespräch mit Kranken, mit Kindern, mit Heimatlosen und Notleidenden, weil sein Mitgefühl immer lebendig und echt war und, wo es irgend ging, von helfender Tat begleitet.

Dabei war es überall sein wunderbares Rezept: den Menschen wieder einen Wert und eine Bedeutung zu geben; scheinbar wertlos gewordene Menschenkinder auf scheinbar nutzlosen Boden zu stellen, um daraus neue große, äußere und innere Werte zu schaffen. Diese Wundermacht der Liebe hat dem einfachen, schlichten Manne eine weit über unsere Zeit und über unser Land hinaus reichende Bedeutung gegeben, die ihm nicht nur von ihm gering geachtete Orden und Ehrenzeichen brachte, sondern auch in der ihm verliehenen theologischen und juristischen Ehrendoktorwürde ihren Ausdruck fand. Seine drei Söhne und eine Tochter setzen seine Arbeit im Geiste des Vaters fort, ein lebendig Denkmal seiner Größe, mehr noch der in ihm mächtigen Gnade und Liebe des Herrn. **Ed. von der Goltz.**

Böhl, Eduard, gest. 1903. — Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog, hrsg. von A. Bettelheim, Bd VIII S. 15*; Deutsch-österreichisches Künstler- und Schriftsteller-Lexikon, hrsg. von H. C. Kosel, S. 240; J. Erdös in: Debreceni Protestáns Lap 1903, 31. Jan. bis 7. März (ungarisch); La Semaine Religieuse de Genève LI Nr. 5 und andere Nachrufe. — Schriften: De Aramaismis Libri Koheleth, Dissertatio historica et philologica, qua librum Salomoni vindicare conatur E. B., Erlangae 1860, 45 S.; Vaticinium Jesajae Cap. 24—Cap. 27. Commentario illustravit E. B., Lipsiae 1861, 53 S.; Zwölf Messianische Psalmen, erklärt, nebst einer grundlegenden christologischen Einleitung, Basel 1862, 364 S. (Vgl. dazu: Erwiderung auf Prof. A. Kuenens Beurteilung der „Zwölf Messianischen Psalmen" in der Zeitschrift: Godgeleerde Bijdragen, Elberfeld [1864] 18 S.); Die Zweite Helvetische Confession, eine Antrittsrede, Wien 1864, 23 S.; Confessio Helvetica Posterior . . . ad fidem editionis principis . . . , Vindobonae 1866, 119 S.; Allgemeine Pädagogik, Wien 1872, 230 S.; Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Übersetzung, Wien 1873, 224 S.; Die Alttestamentlichen Citate im Neuen Testament, Wien 1878, 352 S.; Christologie des Alten Testaments oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen, Wien 1882, 332 S.; (auch holländisch: Amsterdam 1885); Zum Gesetz und zum Zeugniß, Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament, Wien 1883, 231 S. (auch holländisch, Amsterdam 1884); Von der Incarnation des Göttlichen Wortes, Wien 1884, 134 S. (Vgl. dazu: Zur Abwehr, Etliche Bemerkungen gegen Professor Dr. A. Kuypers Einleitung zu seiner Schrift: „Die Incarnation des Wortes" („De Vleeschwording des Woords"), Amsterdam 1888, 54 S.; auch holländisch: ebenda; und dagegen wieder: A. Kuyper, Het Werk van den Heiligen Geest, Bd I S. XXI ff.; vgl. ferner: J. C. S. Locher, Toelichting en Verweer, 1908); Dogmatik, Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformiert-kirchlicher Grundlage, Amsterdam, Leipzig, Basel 1887, 654 S.; Von der Rechtfertigung durch den Glauben, Ein Beitrag zur Rettung des protestantischen Cardinaldogmas, Leipzig 1890, 327 S. (auch englisch: übersetzt von Pastor C. H. Riedesel); Prolegomena voor eene gereformeerde Dogmatiek, Amsterdam 1892, 108 S.; Het Evangelie van Markus, met korte uitleggingen voorzien, Amsterdam 1895, 141 S.; Dr. Martin Luthers Fünfundzwanzig Psalmen, dem Veit Dietrich

ausgelegt 1530 auf der Feste Koburg, Mit Anmerkungen versehen, revidiert und herausgegeben, Gütersloh 1899, 196 S.; Beiträge zur Geschichte des Reformation in Österreich, hauptsächlich nach bisher unbenutzten Aktenstücken des Regensburger Stadtarchivs, Jena 1902, 484 S. Ferner Zeitschriftartikel in: Der Evangelische Sonntagsbote aus Österreich, Reformierte Blätter, Amsterdamsch Zondagsblad, (Evangelisch-)Reformierte Kirchenzeitung, The Presbyterian and Reformed Review, Theologische Studien und Kritiken (Jahrg. 1881) usw. — Vgl. ferner: A. Zahn, Abriß einer Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im neunzehnten Jahrhundert, S. 190 ff.; H. A. J. Lütge, Der Aufschwung der böhmisch-mährischen Kirche unter Kaiser Franz Josef I., Amsterdam 1888. — Über die Familie: Ed. Lorenz Meyer und O. L. Tesdorpff, Hamburgische Wappen und Genealogien, Hamburg 1890; A. J. Baetcke, Geschichte der Familie Baetcke, Hamburg 1898, S. 280 ff.; A. Goovaerts, Généalogie de la Famille de Liagre, Anvers 1878; A. Planté, L'Université protestante du Béarn, Pau 1886, S. 141.

Eduard Böhl wurde geboren zu Hamburg am 18. November 1836. Der Vorkämpfer altreformierter Lehre und Verfassung in Österreich stammte aus alter Hamburger Kaufmannsfamilie, von lutherischem Vater und römisch-katholischer Mutter. Der Vater, Hamburger alten Schlages, war eine stille und streng rechtliche Natur, im Alter kränklich und zu Trübsinn geneigt; die Mutter, aus der Antwerpener Familie de Liagre, eine glänzende Erscheinung, lebhaften und unruhigen Geistes. Vier von den sechs Söhnen widmeten sich dem Kaufmannsstand. Einfluß auf die Erziehung der Kinder hatte die Großmutter mütterlicherseits, aus Lothringer Adelsgeschlecht, zur Revolutionszeit nach Hamburg emigriert. Einer der Vorfahren dieser Großmutter, Alexandre Blair, aus Schottland eingewandert, war von 1590—1613 Professor der Philosophie, dann der Theologie an der protestantischen Hochschule von Béarn (Orthez). Die Großmutter väterlicherseits führte ihren Stammbaum in weiblicher Linie zurück auf Melanchthons Schwester, Margaretha Schwarzerd.

Religiösen Einfluß auf den lebhaften Knaben übte schon in dessen früher Jugend ein Hauslehrer, Steigerthal, später Pastor in Rohde (Reg.-Bez. Arnsberg). „Und des Morgens beten wir mit unserem Lehrer", schrieb der Achtjährige und hat es ihm nie vergessen. Von 1846—1854 genoß er den Unterricht der Gelehrtenschule des Hamburger Johanneums. Die letzten Jahre dieser Schulzeit waren eine Periode innerlicher Zersplitterung für den von Leben Übersprudelnden und nach der Freundschaft der Mitschüler Dürstenden, der sich doch oft vereinsamt fühlte und, wie seine Tagebücher zeigen, zu peinlichster Selbstbespiegelung und scharfem Aburteilen neigte. Tiefen Eindruck hinterließ der Konfirmandenunterricht 1852 53 bei P. John.

1854 kam er nach Berlin, in das Haus der befreundeten Geheimrätin Wagner, und auf dem unter Rankes Leitung stehenden Friedrich-Wilhelmsgymnasium unter strengere Zucht. Ungern sah er später auf diese Berliner Zeit zurück, die ihn aber aus jener Selbstquälerei herausriß und zu straffer Konzentration der Gedanken und des Willens zwang. In Berlin blieb er auch noch während des ersten Halbjahrs des Universitätsstudiums. Gegen den Wunsch, doch mit Zustimmung der Eltern, die dem Hochbegabten eine glänzende juristische Laufbahn in den Regierungsämtern der freien Hansestadt ersehnten, widmete er sich dem Studium der Theologie.

1856 ging er nach Halle, von Tholucks Ruhm angezogen. Die philologische Grundlegung in Orientalibus, die er sich in Berlin unter Uhlemann erworben, wurde unter Hupfeld befestigt. Freundschaften, die für das Leben vorhielten, knüpften sich an, so mit den reformierten Schweizern Locher, Künzli, Wolfensberger, Johner. Mit diesen gehörte er bald zum engeren Schülerkreis des jüngsten und neben den Größen des damaligen Halle wenig beachteten theologischen Lehrers: des Extraordinarius Johannes Wichelhaus, eines Anhängers Kohlbrügges, gelehrt und innig fromm, von zarter Natur und schwacher Gesundheit, die den Anfechtungen seiner theologischen Stellung zu früh erlag. Durch Wichelhaus und seinen Kreis veranlaßt, besuchte B. schon im Sommer 1856 zum erstenmal Kohlbrügge in Elberfeld. Dieser Besuch entschied die Richtung seines Lebens.

Hermann Friedrich Kohlbrügge (vgl. über ihn Bd 10 S. 633 ff.), der Begründer der niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld, war bei aller einseitigen Eigentümlichkeit, die — durch die herben Erfahrungen seines Lebens zum Teil erklärbar — seinen Einfluß auf engsten Kreis beschränkte, doch einer von den ganz Großen, wie die Christenheit seit der Reformationszeit wenige hatte. Begeistert schreibt B. von ihm (zwei Monate nach seinem Tode, 1875): „Es hat seit Jahrhunderten keinen Theologen gegeben, der soviel gelitten, solche göttlichen Antworten und Errettungen erfahren, wie gerade dieser Mann — und dem sodann Gott es verliehen, klar und Leben weckend von seinen Erfahrungen zu zeugen . . . Vielen war er ein Prophet, andern ein Stein des Anstoßes — allen machte er

den Eindruck des Ungewöhnlichen . . ." Wenn auch nicht blind für alle Schwächen, hat sich B. mit der ganzen Kraft seines lebhaften Geistes dieser überragenden Persönlichkeit hingegeben und ist von Kohlbrügges Lehre nie bewußt abgewichen.

Nach Wichelhaus' frühem Tode setzte B. im Sommersemester 1858 sein Studium in Erlangen fort, saß zu den Füßen eines v. Hofmann, Thomasius, des Pädagogen v. Raumer, besuchte Löhe in Neuendettelsau, verkehrte aber andrerseits viel mit reformierten Schotten, Schweizern und Pfälzern und studierte im Zentrum der neulutherischen Orthodoxie Alexander Schweizers Zentraldogmen und die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche, sowie Calvin, Zanchius, Ursin. Von den Professoren trat er Franz Delitzsch am nächsten, unter dessen Leitung er in die talmudische und rabbinische Literatur eindrang. Am 25. Februar 1860 bestand er das philosophische Doktorexamen; Promotor war der Iranist Spiegel. Im Frühling desselben Jahres verlobte er sich mit Kohlbrügges einziger Tochter und erhielt nach Einreichung einer lateinischen Erklärung der Kapitel Jes 24—27 von der Universität Basel die theologische Lizentiatenwürde mit Zulassung zur Habilitation und Erlassung der mündlichen Prüfung. Schon vorher hatte er den Schritt vollzogen, der ihn seinem Lehrer Delitzsch dauernd entfremdete: den Übergang zum reformierten Bekenntnis.

Die drei Jahre in Basel gehörten zu den glücklichsten seines Lebens. Von der Fakultät freundlich aufgenommen, dozierte er die alttestamentliche Wissenschaft im streng konservativen Sinn und verfaßte sein erstes Hauptwerk über „Zwölf Messianische Psalmen" 1862. Hatte schon seine Doktordissertation die salomonische Abfassung des Koheleth zu verteidigen unternommen — was nicht einmal Hengstenberg wagte — so erneuerte er hier die typologische Auffassung der Christologie des AT. In einer fortlaufenden Reihe von Typen — Sem, Juda, David usw. — verkörpert sich die Verheißung, bis in Jesus die volle Erfüllung erscheint. Die messianischen Stellen werden also nicht als direkt weissagend auf Christus, sondern zunächst historisch, als sich auf den „Typus" beziehend, erklärt. Im Prinzip aber — dies ist der Punkt, an welchem B. über z. B. von Hofmann hinausgeht — hatten bereits die Protoplasten das volle seligmachende Evangelium in der Verheißung vom Weibessamen, Gen 3, 15 f. Diese wird in der Folgezeit lediglich „reproduziert", sowohl in geschichtlichen Personen wie in Heilsbotschaften —, wohl die äußerste denkbare Konsequenz einer Ablehnung geschichtlicher Entwicklung der Offenbarung. Das Buch wurde von Kuenen mit Hohn überschüttet. B. wich keinen Finger breit, sondern verteidigte sich in eigener Gegenschrift: seine Schriftauffassung sei die wahrhaft „organische".

Bei einer Neubesetzung des alttestamentlichen Lehrstuhls in Basel übergangen, erhielt B. den Ruf an den Lehrstuhl für reformierte Dogmatik und Symbolik in Wien. Er folgte ungern: ein fremder Wirkungskreis, Fächer, in welche der allerdings erst 27jährige sich neu einarbeiten mußte. In der Tat: „ein Leben voll der ausgesuchtesten Mühsale begann alsbald". Aber er hat sich durchgekämpft und in 35jähriger Wirksamkeit treu auf diesem Vorposten des Protestantismus ausgeharrt. Sein Name wird mit der österreichischen Kirchengeschichte verknüpft bleiben.

Die evangelisch-theologische Fakultät in Wien wurde 1819 als „protestantisch-theologisches Studium" gegründet, 1850 als gleichberechtigt mit den Universitäten reorganisiert, die oft versprochene rechtliche und räumliche Vereinigung mit der Wiener Universität wurde jedoch bis heute noch immer hintertrieben. B.s Berufungsurkunde ist datiert vom 20. Januar 1864; sein Lehrauftrag lautete auf Dogmatik und Symbolik, außerdem biblische Theologie, Apologie des Christentums, Religionsphilosophie und Pädagogik. Am 26. April 1864 trat er sein Amt an mit einer Rede über Bullingers zweite helvetische Konfession, von welcher er 1866, im Jubiläumsjahr ihrer 300jährigen Abfassung, eine kritische Ausgabe besorgte. Bereits am 19. April 1865 erhielt er durch die Wiener Fakultät honoris causa den Grad eines Doktors der Theologie.

Seine Hörer waren meist Böhmen und Mähren. Die reformierte Kirche Deutsch-Österreichs zählt nur wenige Gemeinden; Ungarn hat eigene theologische Hochschulen. Von den Pfarrern der alten böhmisch-mährischen Märtyrerkirche aber hat B. ganze Generationen erzogen und auf ihre Richtung und Entwicklung den größten Einfluß geübt. Schon 1864 besuchte er mit seinem Schwiegervater Kohlbrügge die böhmischen Gemeinden und vermittelte, vor allem mit Hilfe des damaligen Konseniors, späteren Oberkirchenrats Hermann von Tardy, manche Verbindung mit der niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld.

Durch Kohlbrügge trat er auch in immer nähere Beziehung zu den calvinistischen Kreisen Hollands. Zwar starb 1873 seine Gattin, Kohlbrügges Tochter, mit der er in glücklichster Ehe gelebt. Aber auch die zweite Mutter, die er Ende 1874 den drei verwaisten Kindern gab, war eine Holländerin, Jacqueline, Baronin van Verschuer, seine tapfere und verständ-

nisvolle Lebensgefährtin, welche nach seinem Tode mit den Kindern zweiter Ehe wieder nach Holland übersiedelte. Mehrere von B.s Büchern sind ins Holländische übersetzt, zwei nur in Übersetzung erschienen. 1880 suchte A. Kuyper ihn an die damals begründete freie Universität in Amsterdam zu ziehen; doch konnte B. sich nicht entschließen, Wien zu verlassen, zumal er die 1886 erfolgte Separation (Doleanz) der Anhänger Kuypers voraus sah. Doch nicht nur in Holland, auch in den reformierten Kirchen Ungarns, der Schweiz, Schottlands, ja Amerikas hatte er Freunde und Schüler und unterhielt in ausgedehnter Korrespondenz die Beziehungen. In Wien dagegen blieb seine Stellung einsam, wirklich heimisch hat er sich hier nie gefühlt. Auch konnte er nach einem Bluthusten 1867 68 seine Kraft nur durch streng regelmäßige, zurückgezogene Lebensweise noch so lange Jahre aufrecht erhalten.

1865—1867 trat er als Redakteur hervor. Der „Evangelische Sonntagsbote aus Österreich" enthält zahlreiche Aufsätze aus seiner und auch aus Kohlbrügges Feder.

Besonders wichtig war seine Tätigkeit in der Synode. Durch das Protestantenpatent vom 8. April 1861 war den Evangelischen Österreichs die volle bürgerliche Gleichberechtigung und das Recht der Kirchenverfassung auf presbyterial-synodaler Grundlage zuerkannt worden. 1864 tagte die erste Generalsynode in Wien. Von dieser ersten Generalsynode an bis zur sechsten im Jahre 1899 hat B. als Vertreter der theologischen Fakultät, sowie auch als Mitglied des ständigen Synodalausschusses mitgearbeitet am inneren und äußeren Aufbau der reformierten Kirche Österreichs. Unter seinem Einfluß nahm die dritte Generalsynode 1877 eine von ihm, mit Hilfe der Senioren D. Nespor und J. E. Szalatnay, nach der alten Pfälzer Kirchenordnung zusammengestellte Agende nebst Directorium (Anweisung der Ordnung des Gottesdienstes) für die böhmisch-mährische Kirche an. Die vierte Synode 1883 wählte ihn zum Präsidenten und entsandte ihn als Haupt einer Deputation zum Kaiser in Audienz, um über die den Evangelischen obliegenden doppelten Schulabgaben Klage zu führen.

In der ersten Synode hatten die Vertreter beider Bekenntnisse noch gemeinsam getagt, seitdem nicht mehr. B. war Gegner der Union. Die Annahme der Agende machte den Unionsbestrebungen für Böhmen und Mähren ein Ende. Und ein Höhepunkt seines Lebens war es, als die Generalsynode am 30. Oktober 1883 unter seinem Vorsitz und auf seinen Antrag in feierlicher Weise erklärte, daß die Confessio Helvetica posterior und der Heidelberger Katechismus Bekenntnisschriften der reformierten Kirche in Österreich sind und sein sollen. Aber doch ist der ehemalige Lutheraner vom Vorwurf konfessioneller Einseitigkeit, der namentlich nach dem von ihm nicht veranlaßten Übertritt zweier Studenten zum reformierten Bekenntnis erhoben wurde, freizusprechen. Luther blieb seine Lieblingslektüre; er schätzte ihn als Exegeten höher als Calvin; eine seiner letzten Arbeiten noch (1899) war eine populäre Ausgabe von Luthers auf der Feste Koburg ausgelegten 25 Psalmen, in der Hoffnung, „daß das, was mir in Not und Leiden wohlgetan, auch meinen Mitpilgern wohltun werde". In seinem Buch „Von der Rechtfertigung" (1890, S. 50) klagt er, daß die Geistesarbeit Luthers, überhaupt die ganze große Kampfesschule der lutherischen Kirche von 1550—1580 nebst ihren Resultaten für die Reformierten Hollands und auch Schottlands zunächst fruchtlos blieb, und findet scharfe Worte über die Väter der Dordrechter Synode, die sich das Prädestinationsdogma als Zankapfel aufdrängen ließen, statt sich auf die Rechtfertigungslehre zu stützen.

Seine literarische Produktion war während der langen Jahre seiner Wiener akademischen Tätigkeit sehr ergiebig. Zur Ausarbeitung seiner „Pädagogik" (1872) war er durch seinen Lehrauftrag veranlaßt. Das Buch — „eine Grenzregulierung zwischen Theologie und Philosophie auf dem von beiden Wissenschaften für sich in Anspruch genommenen Gebiet der Pädagogik" — fand freundliche Beachtung. Bald wandte er sich wieder exegetischen Studien zu. 1873 erschien „Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu" und im Anschluß daran „Die alttestamentlichen Citate im NT" (1878). Die offen ausgesprochene Tendenz ist, „die Citate des NT von dem Makel rabbinischer Künstlichkeit und von der Zufälligkeit einer bloß gedächtnismäßigen Citierung endlich zu befreien". Dem dient eine gekünstelte Hypothese, mit Scharfsinn durchgeführt, doch von der Folgezeit abgelehnt, für die das Problem aber als noch heute nicht befriedigend gelöst bestehen bleibt. Eine freie Übertragung der Septuaginta ins palästinensische Aramäisch war zur Zeit Jesu neben der Septuaginta an Stelle des unverständlich gewordenen hebräischen Textes gebräuchlich. Die Apostel und Evangelisten zitieren bald diese „Volksbibel", sie ins Griechische zurückübersetzend, bald die Septuaginta selbst. Es handelt sich also um griechische Rückübersetzung einer aramäischen Übertragung der griechischen Übersetzung des AT: das genügt allerdings, jede Abweichung der Zitate zu erklären. — Die „Christologie des AT" (1882)

ist eine Durchführung der in der Einleitung zu „Zwölf messianische Psalmen" (1862) entwickelten Grundgedanken. — Sodann griff B. in den Streit um Wellhausens Theorie ein durch „Zum Gesetz und zum Zeugnis" (1883). „Hier werden weniger die Einzelheiten der spezifisch Wellhausenschen Theorie aufs Korn genommen, als vielmehr gewisse wesentliche Gesichtspunkte des ganzen Kampfes packend beleuchtet und namentlich gewisse Hauptfehler der modernen Kritik schonungslos gegeißelt. Mag B. in mehr als einer Hinsicht zu weit gehen, . . . so dürfte doch ein kräftiger Zug aus dieser Flasche für jeden Kritiker nur heilsam sein". (J. C. Gasser, Das AT und die Kritik, 1906, S. 316). Ungedruckt blieb eine Erklärung von Genesis, Jesaja, sowie manche andere Manuskripte. Eine nur holländisch erschienene kurze Erklärung des Markusevangeliums war die Frucht der Vertretung des erkrankten Kollegen v. Vogel im Sommer 1889.

Wichtiger sind die dogmatischen Studien. Scharf aburteilend über die gesamte neuere Theologie ist „Von der Incarnation des göttlichen Wortes" (1884). „Die Theologie muß wirklich umkehren und ihren bisherigen Führern Valet sagen." Gott sandte seinen Sohn in Gleichheit des Fleisches der Sünde (Rö 8, 3). Erst der Eintritt des Logos in das Lebensgebiet der gefallenen Menschheit ist als eine Erniedrigung (status exanitionis) zu bezeichnen. Sünde ist nichts Greifbares im Menschen, weder Substanz noch stoffartig sich fortpflanzendes Gebrechen, sondern verkehrte Richtung des Willens infolge der gottentfremdeten Sphäre, in welcher sich die ganze Menschheit befindet. Indem nun der zweite Adam, der zweite Repräsentant der Menschheit, in diesen gottentfremdeten Stand eintrat, aber trotzdem in der Sphäre der Sünde und des Todes ohne Sünde sich behauptete, brach er der Sünde Macht und sühnte er ihre Schuld. Sein Tod ist nur der krönende Abschluß dieser mit der Incarnation beginnenden Gehorsamleistung. Daß das Buch ob seines schroffen Tones wenig Anklang fand, ist begreiflich. Einen besonderen Einwand erhob der mit B. in weitem Umfange übereinstimmende A. Kuyper: B. schwäche die Sünde zur bloßen Erbschuld ab und mache, indem er diese Schuld auch Christus auflege, Christus zum Sünder. Mit Recht aber verteidigte sich B. in „Zur Abwehr" (1888) gegen den Vorwurf, daß er sich den Luxus einer römisch-katholischen Lehre vom Menschen gestatte und wie Bellarmin lehre, während er doch keine einzige der bösen Konsequenzen Roms daraus ziehe. Im Zusammenhang mit dieser Differenz über die Sünde stand eine solche über das Bild Gottes. Nach B. ist der Mensch geschaffen „in der Sphäre" (בצלמנו, Gen 1, 27) des Bildes Gottes. Letzteres ist somit „eine geistige Atmosphäre, die den in ihr lebenden Menschen sich assimiliert und ihm ein bestimmtes Gepräge verleiht" (Dogmatik S. 155). Hier warf ihm Kuyper Anklang an die Lehre vom donum superadditum vor. B. erwiderte, daß unter seiner Behandlung der Worte „nach unserer Gleichheit" (כדמותנו) die reformierte Lehre vom Urzustand zu ihrem Recht komme.

Schon vorher war seine „Dogmatik" erschienen (1887, 654 S.), eine Zusammenfassung seines Lebenswerkes, in welcher er sich bewußt ist, zum erstenmal wieder seit Heidegger († 1698) eine Darstellung der Glaubenslehre auf reformiert-kirchlicher Grundlage geschaffen zu haben. Die Einteilung ist die der alten Loci: Theologie, Anthropologie, Soterologie, Soteriologie, Eschatologie. Prolegomena erschienen 1892 absonderlich, doch nur holländisch.

Sein bestes Buch, wie er es selbst bezeichnete, schrieb er 1889 in der Schule schweren häuslichen Kummers: „Von der Rechtfertigung durch den Glauben". Zwei Grundgedanken durchziehen es und werden immer aufs neue eingeprägt: Justitia imputata non infusa, und: das neue Leben des Christen erfolgt unter der freien Wirkung des heiligen Geistes, nicht auf Grund eingegossener Qualitäten. Die Justitia imputata wird energisch vertreten, sowohl gegenüber der osiandrischen Auffassung von der wesentlichen Einwohnung Christi, als auch gegenüber der römisch-katholischen Lehre von der Justitia inhaerens. Daß die Epigonen der Reformation bei der Frage nach den guten Werken sich doch immer wieder auf eine Justitia inhaerens beriefen, statt auf den Heiligen Geist und dessen Früchte, wird scharf getadelt. Immer wieder wird betont: der Christ bleibt an und für sich betrachtet impius und tut alles in der Fülle Christi. Im Glauben an ihn geschehen die wahren guten Werke. Urstand, Erbsünde, Incarnation, Wiedergeburt, Heiligung, Leben des Gerechtfertigten: alles wird nur verstanden von der Rechtfertigung aus. „Eine Lehre, die also über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft uns beruhigt — die über allen Wechsel der Dinge uns hinaushebt und das ewige Leben hienieden schon dem Anfange nach uns genießen läßt, sofern Vergebung der Sünden da ist, also kein Bewußtsein derselben mehr, also ein ruhiges Gewissen: eine solche Lehre verdient es wohl, daß sie der articulus stantis et cadentis ecclesiae auch ferner genannt werde. Weil sie aber vernachlässigt oder verunstaltet wird: so liegt die Kirche danieder und alle Anstrengungen der christlichen Kreise, auch die edelsten, die bestgemeintesten, die aus Anfechtung geborenen, werden nichts nützen".

Im Herbst 1899 mußte B. aus Gesundheitsrücksichten sein Lehramt niederlegen und erhielt den Rang eines k. k. Hofrats.

Sein Lebensabend war der Kirchengeschichte gewidmet. Das Buch mit dem zu bescheidenen Titel „Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich" durfte sich rühmen, wirklich Neues zu bringen, nach bis dahin unbenutzten Aktenstücken des Regensburger Stadtarchivs, deren Abschriften D. Friedrich Koch in Gmunden uneigennützig zur Verfügung stellte. Es bietet eine großzügige Einführung in den Streit zwischen Flacianern und Philippisten, nicht nur in Österreich. B. hat „nur die Quellen und auch zuweilen mein Herz reden lassen". Sein Herz aber steht in diesem Streit auf Seite der vielgeschmähten Flacianer.

Das Buch erschien im Frühsommer 1902. Im Sommer besuchte er noch einmal, als gälte es Abschied zu nehmen, Holland, Elberfeld, Hamburg, Berlin. Nach Wien zurückgekehrt, raffte ihn am 24. Januar 1903 eine Lungenentzündung hinweg. Er ruht auf dem schönen Friedhof der niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld, zu Füßen seines Lehrers Kohlbrügge.

Und so steht sein Bild vor uns: Theologe aus einem Guß, bei schwachem Körper und zarter zurückhaltender Gemütsart ein Gelehrter von eiserner Willenskraft und unbeugsamer Konsequenz, der aber den herrschenden theologischen Richtungen fremd geworden war, wie diese ihm.

Franz Böhl.

Boethius. — Im Corpus script. eccles. lat. der Wiener Akademie erschien 1906 der erste von S. Brandt herausgegebene Bd der Werke des Boethius. Er enthält die beiden Kommentare zur Isagoge des Porphyrius. — E. K. Rand, De dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica untersucht. Leipzig 1901. M. Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 22—36. **Hauck.**

Bois, Charles, gest. 1891, s. d. A. Frankreich, III. Protest. Theologie.

Bolivien. — Die Bildung evangelischer Gemeinden in diesem „demokratischen Freistaat" (1908 2½ Mill. Einwohner, davon ca. 250 000 wilde Indianer) wird noch immer durch die Verfassung (vom Jahre 1825 80) verhindert, die nur den katholischen Kultus zuläßt; selbst verheiraten kann sich in Bolivien kein Protestant, wenn er nicht vorher (mittelst Wiedertaufe und unter Erlegung hoher Gebühren) zur katholischen Kirche übertritt, s. Zeitschrift: Deutsch-Evangelisch im Auslande I (1902) S. 37.

Neuerdings versucht der deutsche Pfarrer in Callao (Peru) im Auftrage des Ev. Oberkirchenrats in Berlin die evangelischen Deutschen in Bolivien — es handelt sich wesentlich um Kaufleute und Bierbrauer in den größeren Städten La Paz, Cochabamba, Oruro, Potosi und Santa Cruz — als Wanderprediger aufzusuchen (Deutsch-Evangelisch im Auslande X 1910 S. 153). Übrigens ist die Zahl der Deutschen in diesem wirtschaftlich außerordentlich zurückgebliebenen und vom Meer abgeschnittenen Lande, obwohl der Großhandel zum guten Teil in deutschen Händen liegt, sehr gering, man schätzt sie auf 200.

F. Rendtorff.

Bonaventura. — Die von Nitzsch S. 282, 37 erwähnte neue Ausgabe Bonaventuras ist bis zum 10. Bde fortgeschritten und damit abgeschlossen. Ad claras Aquas ist aber nicht Clairac sondern Quaracchi bei Florenz. — L. Lemmens, D. h. Bonaventura, Kardinal u. Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden. Kempten 1909. E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras. Münch. Dissert. 1908. K. Ziesche, Die Lehre von Materie und Form bei B. Philos. Jahrb. d. Görresges. 13. Bd 1900 S. 1 ff. Derf., Die Naturlehre B.s a. a. O. 21. Bd 1908 S. 56 ff. Derf., B.s Lehre von der logisch-psycholog. Analyse des Glaubensaktes. Breslauer Dissert. 1909. Über die Versöhnungslehre B.s Gottschick, ZKG 23. Bd 1902 S. 191 ff., 24. Bd 1903 S. 15 ff. **Hauck.**

Bonifas, François, gest. 1878, s. d. A. Frankreich, III. Protest. Theologie.

Bonifatius VIII., Papst. — Der Literatur ist beizufügen: Bliß, Calender of entries in the Papal registres relating to Great Britain and Ireland. Papal letters 1893. I 557—611. — Kirsch: Die Finanzverwaltung des Kardinalskollegs im 13. u. 14. Jahrh. (Kirchengeschichtl. Studien von Knöpfler, Schrörs und Sdralek II, 4. Heft.) — Sägmüller: Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Bonifaz VIII. 1896. — Baumgarten: Untersuchungen und Urkunden über die Camera collegii cardinalium von 1295—1437. 1898. — Nilles: In scrinio pectoris sui, ZfTh 1895. XIX. 1—34. — Ehrmann: Die Bulle Unam sanctam.

München-Würzburg 1896. — Holtzmann: Über die Bulle Ausculta fili. Dtsch. Ztschr. f. Gesch. Wiss. NF II 16. 1897. — Holtzmann: Wilhelm von Nogaret. 1898. **H. Schulz †.**

Die wichtigste seit 1897 für die Geschichte Bonifaz' VIII. erschienene Publikation ist das Buch von H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen. Münster 1902. Finke zeigt, daß B. aller Wahrscheinlichkeit nach bedeutend jünger war, als man anzunehmen pflegte: er wird um 1235 geboren sein, war also ungefähr 60 jährig, als er zum Papst gewählt wurde. In bezug auf die Wahl hält Finke die Verständigung mit Karl v. Neapel (s. S. 293, 38) für unmöglich, S. 53. Zu S. 294, 14 ff. verweise ich auf den Abschnitt über die Ursachen des Streits mit den Colonna, S. 108 ff. Der unter Nr 18 S. LXIX ff. gedruckte Traktat zur Verteidigung Bonifaz VIII. gehört, wie Scholz Publizistik S. 174 bemerkt, dem Augustinus Triumphus.

Die wichtigsten, auf das Verhältnis B. VIII. zu Deutschland bezüglichen Dokumente sind im 4. Bd der Constitutiones et acta publica imperatorum et regum von J. Schwalm 1906 neu herausgegeben. Ich verweise für diese Verhältnisse (S. 295, 19 ff.) auf meine Darstellung, KG Deutschlands Bd V S. 463 ff. G. Beckmann, Die Thronbesteigung Papst Bonifaz' VIII. u. König Adolf v. Nassau NA 32. Bd 1907 S. 493 ff. Für den Streit mit Philipp d. Sch. S. 296, 28 ff. kommt das Werk von R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps d. Sch. u. Bonifaz' VIII. Stuttg. 1903 in Betracht: es führt in den geistigen Kampf ein, in dem sich der neue Staatsbegriff und die konziliare Theorie bildeten. Über die Bulle Unam sanctam handelt Finke S. 146 ff. Auf die italienischen Verhältnisse bezieht sich die Untersuchung von Brosch über Bonifaz VIII. und die Republik Florenz, ZKG 25. Bd 1904 S. 233.

Was die religiösen Überzeugungen des Papstes anlangt, so hat Finke geurteilt, er habe in seinen Äußerungen den auch sonst bei ihm vermißten Takt nicht gezeigt; zu ernsthaft zu nehmenden Anschuldigungen der Häresie verdichteten sie sich jedoch nicht, S. 295. Etwas weiter ist Wenck gegangen, indem er urteilt, daß die Anschuldigungen, die gegen die religiösen und sittlichen Anschauungen und Auslassungen des Papstes erhoben wurden, im wesentlichen begründet seien, HZ 94 Bd 94. S. 1 ff. vgl. auch MJÖG 27. Bd S. 185 ff., und Scholz in d. HVSchr 1906 S. 470 ff.

Endlich mag der sog. Professio fidei des Papstes Erwähnung getan werden. Ihre Unechtheit wurde von Buschbell in seinem Aufsatz Die Professiones fidei der Päpste in d. RQS 10. Bd 1896 S. 251 ff. u. 421 ff. dargetan. Finke kam dann S. 54 ff. auf die Frage zurück, um die Entstehung der Fälschung genauer zu umschreiben. Endlich hat J. Lulvès in den MJÖG 31. Bd S. 375 das Wort zu dieser Frage ergriffen. Zu einem einhellig angenommenen Resultat ist man noch nicht gekommen.

S. 291 Z. 33 l. 1303 st. 1308. **Hauck.**

Bonifatius IX., Papst. — Urkunden und Regesten z. Geschichte der Rheinlande aus d. Vatik. Archiv, ges. v. HV Sauerland, 6. Bd Bonn 1912 S. 70—529. Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustr. 5. Bd Acta Urbani VI et Bonifatii IX. pontif. Rom. ed. op. C. Krofta, Prag 1903 u. 1905. — H. Kochendörffer, Bonif. IX. Berl. Diss. 1903. M. Jansen, Papst Bonifatius IX. u. seine Beziehungen z. deutschen Kirche. Freib. 1904. Jansen kommt auf Grund einer sehr eingehenden Untersuchung besonders des Finanzwesens des Papstes zu dem, wie ich glaube, wohl begründeten Urteil, daß zwar die Mißstände an der Kurie älter sind als der Pontifikat Bonifaz' IX., daß aber mit ihm recht eigentlich die Ausnützung der Ablässe begann, wie sich unter ihm die Ausnützung des Provisionswesens zugunsten der apostolischen Kammer steigerte. **Hauck.**

Bonifatius (Winfrith). — Zur Literatur ist nachzutragen: Kurth, G.: Boniface (Sammlung: Les Saints) Paris 1902. — Ders., Wynifrith-Bonifatius, Deutschlands größter Apostel. Frei übertragen von H. Eltester, Fulda 1903. — J. M. Williamson, The Life and Times of St. Boniface. London 1905. — G. Schnürer, Bonifatius. Bekehrung der Deutschen zum Christentum. (Sammlung von Monographien „Weltgeschichte in Charakterbildern", herausg. von M. Spahn.) Mainz 1909. — M. Tangl, Das Todesjahr des B. (Z. des Vereins für Hessische Gesch. und Landeskunde, Bd 27, S. 223—225.) — W. Koehler, B. in Hessen und das hessische Bistum Buraburg (ZKG 25 S. 197—232). — F. Zehlbauer, Das Kirchenrecht bei B. Wien 1910. — W. Levison, Vitae S. B. archiep. Moguntini. (Scriptores R. Germanicarum in usum scholarum.) Hannover 1905. — W. Koner, Heidenpredigt in der Germanenbekehrung. Düsseldorf 1909. **A. Werner.**

Bonifatiusverein. — Der Bonifatius-Verein. Seine Geschichte, seine Arbeit und sein Arbeitsfeld 1849—1899. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum des Vereins von Kleffner und Woker. Paderborn 1899. — Selle, Bonifatiusverein und Protestantismus. Leipzig 1908. — Akademische Bonifatiuskorrespondenz, Paderborn 1884 ff. — St. Bonifatius, Prag 1904 ff. (davon auch tschechische Ausgabe: Sv. Vojtěch). — Bonifatiuskorrespondenz, Prag 1906 ff.

Papst Leo XIII. hat durch Breve vom 15. März 1901 den priesterlichen Mitgliedern des Bonifatiusvereins besondere Privilegien verliehen. Der Bonifatiusverein zählt jetzt in Deutschland und Österreich 29 Diözesankomitees. Nur die Erzdiözese Gnesen-Posen fehlt noch, während sich in Bayern bloß die Kirchenprovinz Bamberg dem Bonifatiusverein verschlossen hat. Doch werden seine Bestrebungen auch durch den „bayrischen Priesterverein für die Diaspora" unterstützt, dessen Sitz in Augsburg ist und welcher 1910 die Summe von 26 000 M. beigesteuert hat. Die Gesamteinnahmen des Bonifatiusvereins betrugen 1910 3 073 036,01 M., die Gesamtausgaben 2 622 158,77 M., so daß ein Bestand von 450 877,24 M. anfangs 1911 vorhanden war. Seit seinem Bestehen bis Ende 1910 hat der Verein zur Errichtung oder Erhaltung von Kirchen und Schulen an vorwiegend evangelischen Orten im ganzen 46 459 947,05 M. aufgewendet.

In Österreich hat sich 1903 zur Abwehr der Los-von-Rom-Bewegung ein besonderer Bonifatiusverein unter der rührigen Leitung des Paters Alban Schachleiter in Emaus, der Benediktinerabtei in Prag, gebildet, welcher vom Jahre 1905—1909 in steigendem Maße Einnahmen zu verzeichnen hatte, deren Gesamtbetrag sich auf 1 616 115,72 Kronen belief. In den Jahren 1905—1909 wurden 186 Gemeinden mit 1 443 660,31 Kronen unterstützt. Der Verein, dessen Mitgliederzahl auf 500 000 geschätzt wird, gibt, neben einer „Bonifatiuskorrespondenz" für Priester und Gebildete, das Blatt „St. Bonifatius" heraus, von welchem auch eine tschechische Ausgabe erscheint. **Fen.**

Bonnus, Hermann. — Über seinen Grabstein s. Zeitschr. d. Vereins f. Lüb. Gesch. u. Altertumsk. VIII (1899) S. 81. **Kawerau.**

Bora, Katharina v. — A. Thoma, Katharina v. Bora. Geschichtl. Lebensbild. Berl. 1900. E. Krocker, Katharina v. Bora, Martin Luthers Frau. Leipzig 1906. **Hauck.**

Borromäus, Carl. — Zur Literatur füge bei: Camenisch, Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin, Chur 1901. Wymann, Der h. K. Borromeo und die Schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus d. Jahre 1567—1584 (Aus „Geschichtsfreund"). Stans 1903. **Benrath.**

Bossuet, Jacques-Benigne. Delmont, Latina Bossuetii opp. Clermont 1896; derſ., B. et les Pères. Clermont 1896; Rebelliau, B., historien du protestantisme 2. ed. Paris 1892; vgl. Brunetière, in d. Revue d. deux mondes 1892 I S. 694; Crousle, Fénelon et B. 2 Bde Paris 1894; Weiß im Bull. de la soc. hist. prot. fr. 1892 S. 108. H. M. Bourseaud, Histoire et description des MSS et des éditions originales des ouvrages de Bossuet. Paris 1898. **Hauck.**

Bourdaloue, Ludwig. — F. Castets, La vie et la predication d'un religieux au XVII. siècle, 2 Bde, Montpellier 1901 u. 04. **Hauck.**

Bourignon, Antoinette. — Urkundliches in ZKG XII 362 ff.; Lieboldt in Schriften d. Vereins f. schlesw.-holst. KG 2. Reihe III (1904) 193 ff. — Literatur: A. R. Macewen, Ant. Bour., Quietist. London 1910 (darin die Nachrichten gesammelt über den Einfluß, den sie auf einzelne Kreise in Großbritannien ausübte). **Kawerau.**

Bouvier, Auguste, 1826—1893. — J. Emile Roberty, Auguste Bouvier, théologien protestant, Paris 1901 (enthält eine ausführliche Bibliographie der Werke von Bouvier).

Genfer Theologe, Sohn des Pastors Barthélemy Bouvier, studierte Theologie zu Berlin 1845—46 bei Neander und zu Genf. Nachdem er einige Zeit zu Paris und London verlebt hatte, wurde er als Pastor in seine Heimat Kanton berufen, bald kam er nach Genf selbst. Er vermählte sich mit der Tochter des großen Predigers Adolf Monod. 1861 wurde er Professor der Apologetik und der Homiletik an der Genfer Fakultät und 1865 Professor der Dogmatik. Als die Genfer Kirche nach dem Kulturkampf sich in zwei Richtungen teilte; orthodoxe

und liberale, suchte Bouvier in seiner Theologie eine Mittelrichtung zu gründen. Der Grundgedanke seines Systems ist derjenige der Vie divine (das Leben in Gott). Man hat von seiner Dogmatik gesagt, sie sei die Dichtung eines von einem Christen besungenen Lebens in Gott. Bei Bouvier trat die philosophische Seite des Geistes zurück hinter die religiös bildende. Man hat ihm den Vorwurf gemacht, daß in den Prolegomena seiner Dogmatik eine klare Theorie der Erkenntnislehre fehlte. In seiner Christologie behauptet er, daß in Jesu von Nazareth der Triumph des Lebens in Gott durch die perfekte Humanität des Erlösers sich entfaltet. In seiner Soteriologie stellt er eine ethische und mystische Theorie den damaligen orthodoxen und rationalistischen Lehren entgegen. „Es ist nicht das Blut Christi, sagt er, das uns erlöst, es ist nicht sein Exempel, sondern die tätige Kraft seiner heiligen Liebe." In seiner Ecclesiologie behauptet er, daß die Kirche frei in einem neutralen und gerechten Staate sein soll. Um Mitglied einer Kirche zu werden, gebraucht es nur einer einfachen Erklärung und persönlichen Verpflichtung zum christlichen Leben. In den Ländern französischer Zunge wurde Bouvier tätiger und überzeugter Vorkämpfer des sozialen Christentums. Am Ende seines Lebens wurde er immer mehr vom Schauspiel der Entwicklung des Lebens in Gott in der Welt eingenommen, so daß seine optimistische Natur ihn nach und nach zur Schwächung des Begriffs der Wirklichkeit und Schwere der Sünde bewegte. Der Tod seiner geliebten Gattin und Mitarbeiterin führte seinen immer tätigen Geist, der in allem Harmonie und Einheit suchte, zum Begründen der tragischen Probleme des Todes und der Sünde. Man hat von ihm sagen können, daß er ein Schleiermacher der Länder französischer Zunge geworden ist. Den liberalen Protestantismus hat er von dem Alp des ultrakritischen Geistes seines Zeitalters befreit. Andererseits hat er unbedingt die Orthodoxen von der Herrschaft der autoritativen Theologie befreit. Die Hauptteile seiner Dogmatik sind unter der Aufsicht des Professors D. Montet veröffentlicht worden. **E. Choisy.**

Bradwardina. — S. 351 Z. 3: S. Hahn, Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit (Beitr. zu Gesch. d. Philos. des MA V 2). S. 351 Z. 21: vollendet wurde das Werk nach handschriftlichem Zeugnis 1344, s. Chartul. universit. Paris. II 590 n. **Seeberg.**

Brandenburg, Bistum. — F. Curschmann, D. Diözese Brandenburg. Untersuchungen z. histor. Geographie u. Verfassungsgesch. eines ostdeutschen Kolonialbistums. Leipzig 1906. G. Bossert, Die Kirchenheiligen der Provinz Brandenburg, JB f. Brandenb. Kirchengeschichte 1. Bd S. 290 ff.

Zur Bischofsreihe: Thietmar 949 ernannt; Dodilo 965—968 geweiht. Der Amtsantritt Dietrichs II. fällt in d. Aug. 1365, der Heinrichs III. in d. Juli 1393, der Hennings in d. Apr. 1407. Auf ihn folgte Friedrich v. Grafeneck, Sept. 1414, der 1417 zurücktrat; Johann III. v. Waldow Dez. 1417—März 1420. Dietrich III. v. Stechow trat im Apr. 1459 in seine Stellung ein, Arnold v. Burgsdorf im Okt. 1472. Diese Angaben nach Eubel, Hierarch. cath. med. aev. **Hauck.**

Brasilien. — Neuere Literatur: Braunschweig, Die ev. Diaspora deutscher Zunge in Brasilien, vornehmlich in Rio Grande do Sul (Bericht über die 60. Hauptversammlung des Ev. Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung zu Straßburg. Leipzig 1908).

Die Zahl der evangelischen Deutschen in den vereinigten Staaten von Brasilien (1908 $20^1/_2$ Mill. Einwohner, davon 600 000 wilde Indianer) beträgt etwa 250 000 (rund $^2/_3$ der deutschsprechenden Bewohner des Landes), davon der größte Teil, ca. 150 000 in Rio Grande do Sul. In diesem südlichsten Staat Brasiliens (halb so groß wie Deutschland, $1^1/_2$ Mill. Einw.) ist etwas wie eine deutsche evangelische Landeskirche im Werden. Sie umfaßt zurzeit 44 Pfarrgemeinden (als erste Kolonistengemeinde des Staates entstand am Weihnachtstag 1824 die ev. Gemeinde São Leopoldo) und 2 Reiseprediger bezirke. Seit 1882 sind die Gemeinden, die (seit 1903) fast vollzählig an die ev. Landeskirche Preußens angeschlossen sind, in einer Synode (Vorsitzender Pfarrer Dr. Rotermund in São Leopoldo) vereinigt, die im Jahre 1906 das ungeheure Synodalgebiet (243 000 qkm) durch Zerlegung in 3 Bezirke (Osten, Westen, Süden) übersichtlicher zu machen versucht hat. Die Aussendung von Geistlichen geschah bisher und geschieht auch heute noch ausschließlich durch Vermittlung der „Evangelischen Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika" (Barmer Gesellschaft), die sich seit 1863 (Barmer Komitee für die prot. Deutschen in Südbrasilien) um die kirchliche Versorgung der nach Brasilien ausgewanderten Deutschen die größten Verdienste erworben hat. Die Gesamtzahl der von ihr bisher ausgesandten Geistlichen

beträgt 147, von denen 75 akademisch gebildete Theologen, die übrigen in einer Missionsanstalt (zumeist Barmen oder Basel) oder in der Chrischona oder in der Predigerschule in Basel vorgebildet (Vgl. Der deutsche Ansiedler. Monatl. Mitteilungen der Ev. Gesellschaft für die prot. Deutschen in Amerika über die Lage des evangel. Deutschtums in Südbrasilien. 49. Jahrgang 1911 S. 33 ff. Dedekind, 75 Jahre deutscher evangelischer Diaspora arbeit in Nord- und Südamerika. Festschrift zum 75 jährigen Jubiläum der Gesellschaft für die prot. Deutschen in Amerika. Elberfeld 1912.)

Seit 1910 residiert in der Hauptstadt von Rio Grande, Porto Alegre, ein ständiger Vertreter des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin, Propst Lic. Braunschweig (Rua Mostardeiro 11a), der zugleich als Vertrauensmann des Gustav-Adolf-Vereins und der Barmer Gesellschaft fungiert.

In Rio Grande beabsichtigt jetzt auch der 1908 in Berlin begründete Verein „Frauenhilfe fürs Ausland" eine Tochteranstalt seines am 1. März 1909 zu Münster in Westfalen eröffneten „Mutterhauses für die Auslandsdiaspora" zu begründen, das den nach Südbrasilien zu entsendenden Schwestern als brasilianisches Mutterhaus Heimat und Fortbildung gewähren soll. — Eine deutsche Synodalschule (4 klassige Knabenschule mit Internat 183 Schüler) besteht in Santa Cruz, ein evangelisches Stift (Töchterschule mit Internat) und eine deutsche evangelische Knabenschule (4 Lehrer, 100 Schüler) in Novo Hamburgo, ein Waisenhaus (Pella) und ein Altenheim (Bethanien) in Taquary, die beiden letzteren von einem evangelischen Asylverein verwaltet. Primitive Lehrerseminare für die Schulen der Urwaldpikaden bestehen in Bom Jesus (Südbezirk) und in Taquary (Ostbezirk, im Anschluß an das Waisenhaus Pella) — alles Anstalten, die für die evangelischen Gemeinden unentbehrlich sind. — Nicht geringer Abbruch geschieht den Gemeinden dadurch, daß die deutschsprechende lutherische Missouri-Synode in Nordamerika seit ca. 15 Jahren Rio Grande als ihr Missionsgebiet behandelt und mit Ausnützung jeder Lücke in der Organisation der evangelischen Synode, jeder inneren Uneinigkeit in den Gemeinden ihre Propaganda treibt. Eine Verständigung mit dieser Synode, die von Nordamerika aus mit reichen Geldmitteln und rücksichtsloser Energie in die von Deutschland betriebene kirchliche Arbeit eingreift, — sie erhält übrigens in Porto Alegre ein „Konkordia"-Seminar zur Ausbildung von Predigern und Lehrern für Brasilien und gibt ein „Evangelisch-lutherisches Kirchenblatt für Südamerika" (Porto Alegre, 9. Jahrg. 1912) heraus — erscheint bei der grundsätzlich gegnerischen Haltung der Synode gegenüber deutschem evangelischen Kirchenwesen ausgeschlossen (6. ord. Generalsynode Preußens Aktenst. Nr. 40 vom 30. 9. 1909).

Im Staate Santa Catharina (353 000 Einwohner) arbeiten außer 7 Sendboten des lutherischen Gotteskastens 12 deutsche evangelische Geistliche, deren „ev. Pfarrkonferenz" (Geschäftsführer Pastor Mummelthey in Blumenau) 1907 sich durch Zuziehung von Gemeindeabgeordneten zu einer synodalen Organisation auszubilden begonnen hat und ihr monatlich erscheinendes Gemeindeblatt, den „Christenboten" in mehr als 1200 Exemplaren verbreitet. 10 Gemeinden bzw. ihre Pfarrer sind an die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens angeschlossen, vgl. Runte, die deutsch-evangel. Gemeinden in Santa Catharina in Südbrasilien (Deutsch-Evangelisch im Auslande X 1911 S. 28, 123).

Im Staate Parana (406 000 Einwohner) sind die 4 lutherischen Pfarrer, die eine eigne Parana-Konferenz bilden, zusammen mit den (missionarisch gebildeten) 7 Sendboten des Gotteskastens in Santa Catharina zu einer evangelisch lutherischen Synode zusammengeschlossen (Synodalverband der ev. luth. Gemeinden in Santa Catharina, Parana u. a. Staaten), deren Konstitution (Satzungen) im „luth. Gotteskasten" 1906 Nr. 2 abgedruckt sind. Die Synode gibt ein monatlich erscheinendes ev.-luth. Gemeindeblatt (7. Jahrgang 1911/12, Joinville, im Selbstverlag der Synode) heraus und hat auf ihrer Tagung zu Curityba im August 1906 eine nach dem Vorbilde der diesbezüglichen Ordnungen der Missouri Synode und der Jowa Synode entworfene Visitationsordnung angenommen (Der luth. Gotteskasten 1906 Nr. 4 S. 6).

Im übrigen bestehen ev. Gemeinden, sämtlich an die preußische Landeskirche angeschlossen, in den Staaten Rio de Janeiro (Petropolis und Rio de Janeiro, die Gemeinde in der Hauptstadt besteht seit 1826 und trat bereits 1843 als erste Auslandsgemeinde mit der altpreußischen Landeskirche in Verbindung), Minas Geraes (2), Espirito Santo (5) São Paulo (4). Die Gemeinden von Espirito Santo (Wernicke, deutsch-evangelisches Volkstum in Espirito Santo. Eine Reise zu deutschen Kaffeebauern in einem tropischen Staat Brasiliens. Dresden 1911) sind, soweit sie nicht der am 4. Mai 1911 von Pastoren des Gotteskastenverbandes begründeten „Synodaldistrikts-Pastoralkonferenz für Espirito Santo" angehören (Ev.-luth. Gemeindeblatt VII 1912 S. 84) der 1911 begründeten, aus der „Kon-

ferenz der deutsch-evangelischen Pfarrer Mittelbrasiliens" erwachsenen Mittelbrasilianischen Synode angeschlossen (Deutsch-Evangelisch im Auslande X 1911 S. 251), die bereits im Juni 1911 in Juiz de Fora ihre erste Tagung hielt.

An der kirchlichen Versorgung der brasilianischen Gemeinden sind außer dem Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin, der die brasilianische Diaspora 1864 und 1907 durch eigene Abgesandte bereisen ließ, und dem Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß besonders beteiligt der Gustav-Adolf-Verein seit 1864 (Gesamtbetrag der bisher besonders für Pfarrgehälter und kirchliche Bauten gewährten Beihilfen bis einschließlich 1911 reichl. $1\frac{1}{2}$ Mill. M.), die obengenannte Barmer Gesellschaft und der luth. Gotteskastenverein (seit 1897); letzterer unterhält zurzeit 13 Geistliche in Brasilien, besonders in Santa Catharina und Parana; die unerquicklichen und die brasilianischen Gemeinden schädigenden Reibereien zwischen der jüngeren „lutherischen" und der älteren „evangelischen" Arbeit werden jetzt mit beiderseitigem besten Willen durch Verhandlungen in der Heimat beigelegt, die in Aussicht genommene räumliche Abgrenzung der Arbeitsgebiete hat sich infolge des Widerspruchs der in Brasilien tätigen Gotteskastengeistlichen nicht durchführen lassen. **F. Rendtorff.**

Braunschweig. — Statistische Mitteilungen aus den deutschen evang. Landeskirchen im Allg. Kirchenblatt für das evang. Deutschland.

a) Evangelische Kirche.

	Lebend Gebor.	unehel.	Taufen
1900	14 455	1377	13 701
1905	13 189	1306	12 651
1910	11 816	1342	11 348

	Eheschließgn.,	darunter gem. Ehen.	Trauungen,	darunter gem. Paare.
1900	3953	237	3698	113
1905	3873	216	3599	124
1910	3791	200	3483	114

	Sterbefälle.	Kirchl. Beerd.	Konfirm.	Kommunikanten männl.	Kommunikanten weibl.
1900	8826	5098	8680	50 123	65 756
1905	8243	5363	9796	52 553	70 126
1910	6957	5155	9938	53 079	67 643

	Übertritte.	Austritte.	Seelenzahl.
1900	111	61	436 976
1905	134	32	455 680
1910	111	124	464 175

b) Kathol. Kirche.

Die Zahl der Katholiken ist in Braunschweig gering; sie vermehrt sich aber in starker Progression. Es gab Katholiken im Herzogtum:

1871	7 030
1885	12 588
1900	24 175
1905	26 504
1907	30 916

(Diese Zahlen nach Krose, Konfessionsstatistik Deutschlands S. 83 u. Kirchl. Handbuch II S. 184, III S. 217).

S. 360 Z. 57 l. Blankenburg st. Schoningen.
S. 362 Z. 11 l. Seiten st. Setten. **Hauck.**

Brautring. — Deloche, Le port des anneaux dans l'antiquité Romaine et dans les premières siècles du moyen-âge in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. Bd 35, 2 (1896) S. 169.

Bremen, Bistum. — M. Tangl, Die Urkunden Karls d. Gr. für Bremen u. Verden, MJÖG XVIII S. 53 ff., hat den Nachweis geliefert, daß die Bremer Fälschung, wahr-

scheinlich des 10. Jahrh.s, als Vorlage für die Fälschung der Verdener Stiftungsurkunde diente. **Hauck.**

Bremen, Statistik. — Statistische Mitteilungen aus den deutschen evangel. Landeskirchen.

	Einwohner,	darunter Evang.,	Kathol.,	Juden,	sonstige.
1900	222 071	207 504	12 575	1033	959
1905	263 440	240 041	19 655	1432	2312

	ev. Diözesen	Pfarreien	gottesdienstl. Räume	geistl. Stellen
1900	1	26	79	43

	Geburten,	darunter unehel.	Taufen,	darunter unehel.
1895	5652	320	5205	254
1900	6441	469	5913	313
1905	7078	449	6518	311
1910	7030	558	6182	333

	Eheschließungen,	darunter gem. Ehen	Trauungen,	darunter gem. Paare.
1895	1638	129	1548	85
1900	2015	168	1874	110
1905	2289	232	2094	136
1910	2441	275	2071	161

	Sterbefälle	Kirchl. Beerdigg.	Konfirm.	Kommunik.
1895	3275	1850	3710	25 058
1900	3596	2096	3538	23 857
1905	3758	2733	4077	23 136
1910	3632	2870	4591	21 207

	Übertritte.	Austritte.
1895	14	1
1900	23	—
1905	14	—
1910	48	2

Die Zahl der Katholiken stieg bis 1907 auf 19 860. Sie stehen unter dem Apostolischen Vikariat der Nordischen Missionen. **Hauck.**

Brenz, Johann. — W. Köhler, Beiträge zur Reformationsgeschichte, Bibliographia Brentiana. Berlin 1904. Das wertvolle Buch gibt außer der Bibliographie auch Briefe, Bedenken, Gutachten und Vorreden von Brenz, Manuskripte und Regesten von ungedruckten Briefen anderer bes. zum Sakramentsstreit mit Bullinger. Hegler, Alfr., Joh. Brenz und die Ref. in Württb. Freiburg, Mohr 1899. Günther, Zur kirchlichen und theol. Charakteristik von Brenz, BlWG 3, 65—80, 145—161. Bossert, Zur Charakteristik von Br., ebd. 3, 127—143. Gmelin, Hall in der Reformationszeit, ebd. 3, 90—127. Bossert, Zur Brenzbiographie, ebd. 10, 96—116. v. Kügelgen, Die Rechtfertigungslehre des Joh. Brenz. Leipzig, Deichert 1899. Traub, G., Ein Beitrag zur Gesch. des Rechtfertigungsbegriffs, ThStK 1900. Wotschke, Br. als Katechet, Wittenberg, Wünschmann 1900. Haller, J., Verdienste des J. Br. um das Volksschulwesen. N. Bl. aus Süddeutschland für Erz. u. Unterricht 1900. Haller, J. Der kleine u. große Katechismus von J. Brenz für Schw.-Hall. EvKBl f. Württb. 1898, 297—300. Briefe von Brenz, BBKG 1, 273; 2, 34; 3, 139 f, 175 f., 182, 185, 186. BlWKG 1901, 190 ff.; 1908, 184. Zum Aufenthalt von Brenz in Frankfurt 1535 BlWKG 1906, 107. Über Brenz in Urach, Sommer 1549, vgl. den A. Matthäus Alber. Brentiana aus dem Codex Suevo-Hallensis der Landesbibliothek Stuttgart sind von W. Köhler herausgegeben ARG 9 (1912) S. 79—84, 93—141. Ein Brief an Franz Irenicus Schieß, 3, 869. Ungedruckte Briefe in Dinkesbühl weist H. Jordan nach BBKG 18 (1912) 166, 169.

Über Brenz' festes Auftreten im Ausschuß zu Augsburg 1530 und seinen hierauf erfolgten Ausschluß aus demselben schreibt Kasp. Schuller an Adam Weiß BBKG 18, 232. Sehr auffallend ist die von Bullinger an Blarer erteilte Nachricht, daß Brenz dem Herzog zur Annahme des Interims geraten habe, so daß er in dieselbe Reihe mit Huberinus gestellt wurde. Bullinger teilte den betreffenden Ratschlag an Blarer mit, Schieß 3, 20, 33, 686.

Dieses für Brenz sehr wichtige Schriftstück verdient eifrigste Nachforschung. M. E. kann es sich bei der Gefahr, in welcher Herzog Ulrich und damit der Fortbestand der evangelischen Kirche in Württemberg 1548 bei weiterer Weigerung der Durchführung des Interims stand, nur darum handeln, daß Brenz im Vertrauen auf die zu den schwersten Opfern bereitwillige Glaubenstreue der württembergischen Pfarrer und ihrer Gemeinden zu dem von mir in „Interim in Württemberg" dargelegten Nachweis riet, dem Kaiser die Unmöglichkeit der Durchführung des Interims trotz Kündigung sämtlicher Pfarrer auf 11. Nov. im Fall der Nichtannahme des Interims und Einstellung des Gottesdienstes für einige Zeit klar darzulegen, was ja auch vollständig gelang.

Die ganze Bitterkeit, welche der Abendmahlsstreit zwischen Brenz und Bullinger auf Seiten des letzteren und seiner Freunde erregte, beweist sich in einer Reihe unhaltbarer Behauptungen, wie z. B., daß Brenz sich von seiner zweiten Gattin Katharina Ysenmann aufhetzen lasse, die hoc fermento a puero plus satis sit macerata, parentis nimirum vestigiis insistens. Blarer an Bullinger 28. Aug. 1560. Schieß 3, 539. Und doch erschien gerade Ysenmann in den Vorverhandlungen über die Wittenberger Konkordia einem Frecht zugänglicher und milder als Brenz, auf welchen Frecht eben durch Ysenmann besänftigend einwirken zu können hoffte (Schieß 1, 587, 638, 676). In der Erregung ließ sich Bullinger sogar zu der sehr gefährlichen, wenn auch vertraulichen Äußerung gegenüber Blarer am 18. Dez. 1562 hinreißen: In veteri ecclesia dudum fuisset confossus a ministris Christi fidelibus; nunc videntur dormitare plures, quam sit e re ecclesiae (Schieß 3, 729).

G. Bossert.

Breslau, Bistum. — J. Heyne, Geschichte des B. u. Hochstifts Breslau. 3 Bde, Bresl. 1860—68. — H. Neuling, Schlesiens Kirchorte u. ihre kirchl. Stiftungen bis z. Ausgang des MA. Breslau 1902. — W. Schulte, B. Jaroslaw u. die Schenkung des Neißer Landes. Kattowitz 1906. W. Schulte, Quellen z. Geschichte der Besitzverhältnisse des Bist. Breslau (Darstell. u. Quellen z. schles. Gesch. 3. Bd) Breslau 1907.

Zur Bischofsliste: Wenzel trat 1417 zurück. Ihm folgte im Jan. 1418 Konrad. Peter II. starb 1455; in demselben Jahre folgte ihm Jodoc. Dieser starb 1466; sein Nachfolger Rudolf trat 1467 ins Amt. Diese Berichtigungen nach Eubel, Hierarch. cath. med. aevi. **Hauck.**

Brinckerink, Johannes. — Die neueste quellenmäßige Biographie ist die von: W. J. Kühler (Predikant bij de Doopsgezinde gemeente te Leiden Joh. Brinckerink en zijn Klooster te Diepenveen. Rotterdam 1908 (ThLB 1909 Nr. 47 S. 555).

Über die Quellen siehe S. 8 und in der besonderen Beilage S. 341. Es sind Handschriften zu Brüssel auf der königl. Bibliothek; vgl. Nederl. Archief voor Kerkgesch. 1901 I 314—354 und die Ausgaben von D. A. Brinckerink 1904, Groningen. Ferner die früher von Ant. Matthaeus 1707 herausgeg. jetzt von Opzoomer 1886—1887; und die auf der Prov.-Bibliothek von Friesland im Archief vom Aartsbisdom Utrecht XXVIII S. 22—37. D. A. Brinckerink, De vita venerabilis Joh. Brinckerink in Nederl. Arch. v. K von Rogge und Pijper 1902 I 314—354. Schoengen, Jacobus, Trajecti narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis, Amsterdam 1908 — siehe Register an verschiedenen Stellen und desselben Verfassers Schule zu Zwolle 1898.

S. 409 Z. 21: Gronde starb 7. Mai 1392.

Besondere Hilfe für die Umgestaltung des Schwesternhauses und den Neubau zu Diepenveen nördlich von Deventer hatte er an Swedere von Runen und Salome Sticken. Besonders bedeutsam ist der letzteren noch in Brüssel handschriftlich vorhandene, von ihr vor 1439 abgefaßte Regel des Frauenklosters de vivendi formula. Über ihr Leben siehe Brinckerink im Nederl. Arch. S. 320, vgl. Schoengen a. a. O. XCI.

Die Formula abgedruckt mit Faksimileprobe bei Kühler a. a. O. S. 362 ff.

Salome Sticken ist als der reinste Typus der devoten Klosterschwestern anzusehen. Sie lebte von 1369—1449 und seit 1412 als Priorin des Klosters. Die ganze Gemeinschaft trug wesentlich den Ernst ihres frommen tatkräftigen und auch beschaulichen Lebens.

L. Schulze.

Brixen, Bistum. — M. G. Necrologia 3. Bd: Dioeceses Brixinensis, Frisingensis, Ratisbonensis, ed. F. L. Baumann. Berlin 1905. — Doll, Die Anfänge der bair. Domkapitel. Beitr. z. Gesch. des EB. München NF 4 S. 52. K. Haid, Die Besetzung des Bist. Brixen in d. Zeit v. 1250—1376. Wien 1912.

Zur Bischofsliste: Ribbert ist 967 erwähnt. 976 als Todesjahr ist nicht sicher. Das Todesjahr Heinrichs II. ist wahrscheinlich 1174; Egno wird 1250 Bischof v. Trient, s. die

Bischofslisten in KG D.s III u. IV. Landulf wurde 1295 Bischof; Johann II. wurde am 16. Juni 1322 von Johann XXII. nach Bamberg versetzt. Ihm folgte Ulrich v. Schlüsselburg, der noch in demselben Jahre starb. Dann Konrad v. Klingenberg, der im Juli 1324 nach Freising versetzt wurde; hierauf erst Albert I. Berthold II. trat sein Amt schon 1418 an.

Hauck.

Broardus, John Albert, gest. 1895, s. d. A. Englische Theol. S. 415, 45.

Brooks, Phillips, gest. 1893, s. d. A. Englische Theol. S. 416, 36.

Brown, James Baldwin, gest. 1888, s. d. A. Englische Theol. S. 410, 18.

Browne, Robert. — A „New years guift", an hitherto lost treatise by Robert Browne, the father of Congregationalism, in the form of a letter to his uncle Mr. Flower, written December 31st 1588 (old style) and now first published, edited with an introduction for the Congregational historical Society by Champlin Burrage, London 1904 (43 S.); Ch. Burrage, The true story of Robert Browne (1550?—1633), father of Congregationalism, including various points hitherto unknown or misunderstood, with some account of the development of his religious views and an extended and improved list of his writings, Oxford und London 1906 (VI 75 S.); The „Retractation" of Robert Browne, father of Congregationalism, being „a reproofe of certeine schismatical persons (i. e. Henry Barrowe, John Greenwood and their congregation) and their doctrine touching the hearing and preaching of the word of God", written probably early in the year 1588, since lost and now first publisded with a brief account of its discovery by Ch. Burrage, Oxford und London 1907 (VIII 65 S.) Vgl. auch den A. Kongregationalismus.

Loofs.

Brückner, Benno Bruno, gest. 1905. — Brückner war geboren am 9. Mai 1824 als Sohn eines Klempnermeisters in Roßwein im Kgr. Sachsen, besuchte die Fürstenschule St. Afra in Meißen, studierte in Leipzig unter Winer, Krehl, Tuch u. a. Theologie, wurde Nachmittagsprediger an der Universitätskirche und bereitete seine Habilitation als Privatdozent vor, trat aber zunächst in das praktische Amt als Pfarrer der Landgemeinde Hohburg bei Wurzen über und gründete dort den eigenen Hausstand. Drei Jahre später (1853) erhielt er einen Ruf als außerordentlicher Professor und zweiter Universitätsprediger nach Leipzig, wurde 1855 Ordinarius, im folgenden Jahr erster Universitätsprediger sowie Direktor des Seminars für praktische Theologie. Er beteiligte sich an der Gründung der Meißner Konferenz und gab die ersten Anregungen zur Errichtung eines Predigerseminars (zu St. Pauli), mit dessen Leitung man ihn betraute. Als 1869 durch das Ableben von Karl Immanuel Nitzsch die Propstei an St. Nicolai und Marien in Berlin erledigt war, wurde Brückner in diese Stelle berufen. Zugleich trat er als Oberkonsistorialrat in den Evangelischen Oberkirchenrat, dessen geistlicher Vizepräsident er später wurde, und übernahm als Honorarprofessor Vorlesungen an der Berliner Universität, die er freilich nicht länger fortsetzen konnte, nachdem er (1873) zum Generalsuperintendenten von Berlin ernannt worden war. Brückner hat alle diese Ämter bis 1892 verwaltet, wo er sich infolge einer Gedächtnisschwächung genötigt sah, aus dem Kirchenregiment auszuscheiden, jedoch unter Beibehaltung der Propstei, die er erst 1898 aufgab. Er starb fast 81jährig am 2. Mai 1905 in Berlin.

Deutlich unterscheiden sich zwei Abschnitte in seinem Leben, die durch die Tätigkeit in Leipzig und Berlin bezeichnet werden. Wir behandeln sie nacheinander.

Schon als Schüler auf der Fürstenschule zeigte er Eigenschaften, die ihn zu einer glänzenden Laufbahn befähigten. Als Primaner galten er und sein Freund Tzschirner für die besten Schüler und beide waren am 300jährigen Jubelfest von St. Afra 1843 die Festredner im Festaktus der Schule. Auf seine Studiengenossen wirkte er durch das gute Beispiel des frühen Aufstehens, noch ehe die Schulglocke geläutet hatte, und durch das Arbeiten auch in den Freistunden. In dieser Verbindung einer ungewöhnlich reichen Begabung mit großer Arbeitskraft und eisernem Fleiß lag damals schon und, vollentfaltet auf der Höhe seiner späteren Wirksamkeit, Brückners besondere Stärke. Dabei hielten sich theoretische und praktische Interessen, die Rücksicht auf die wissenschaftliche Ausbildung und auf die Erfordernisse des künftigen Predigeramtes von Anfang an die Wage. Las er Demosthenes und Cicero, so geschah es ebenso aus der Freude am Altertum wie aus dem Wunsch, die Redekunst nach ihrem Muster zu üben. Die Vereinigung beider Interessenkreise aber ließ ihn besonders geeignet erscheinen für das Feld der praktischen Theologie und ihre vielseitigen Aufgaben. Die ersten wissenschaftlichen Versuche größeren Stiles unternahm er als Pfarrer von Hohburg

mit der Neubearbeitung von De Wettes Kommentar zum Johannesevangelium und den katholischen Briefen des NT. Als Professor in Leipzig las er über NT und Ethik, wie bezeugt wird, vor einem stattlichen und ausdauernden Zuhörerkreise und gewann sich namentlich durch zwei Vorlesungen: über die Charakteristik neutestamentlicher Persönlichkeiten und die Erklärung schwierigerer Perikopen die allgemeine Anerkennung. Aus seinem homiletischen Seminar berichten noch heute begeisterte Schüler, mit welcher bewunderungswürdigen Kunst er aus scheinbar unergiebigen oder längst ausgeschöpften Bibeltexten immer neue Anwendungsmöglichkeiten aufspürte, immer neue Dispositionen hervorholte. Die Gedanken strömten ihm zu und er war der Meister, sie zu formen. So auf dem Katheder, so auf der Kanzel. Ein Teil seiner Predigten erschien seit 1855 im Druck, zuerst in acht Bänden, dann nach Jahrgängen geordnet; die Sammlung hat mehrere Auflagen erlebt (Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig). Diese Predigten atmen eine ungemeine Wärme. Sie sind streng bibelgläubig, aber sie legen die Bibel so aus, daß niemals der Buchstabe für sich allein den Ausschlag gibt, sondern der Odem des beseligenden und heiligenden Gottesgeistes spürbar wird. Sie stehen ganz auf dem Boden des Bekenntnisses, aber sie machen aus dem Bekenntnis keine Fessel, sondern einen Flügel zum volleren Verständnis des Evangeliums. Sie sind durchaus kirchlich gehalten und doch nicht im eng ausschließenden Sinn, sondern weitherzig jedermann einladend. Der Sünderheiland steht in ihrem Mittelpunkt, und daß wir arme Sünder sind, bildet die regelmäßige Voraussetzung; aber über dem Ganzen leuchtet eine frohe und fröhlich machende Zuversicht, daß der Herr es dem Aufrichtigen gelingen läßt und die suchende Seele finden würde. Alles in allem vertreten die Predigten ein tief innerliches Gewissens- und Herzenschristentum, das doch überall die Ausgangspforte zum tätigen, schaffenden Leben eröffnet. Brückner hält unverbrüchlich fest an den großen Offenbarungstatsachen, die ihm Wunder im vollen Sinn des Wortes sind, aber den äußeren Hergang des Wunders verehrt er als Geheimnis, dem wir nicht nachforschen sollen. Selbst die dogmatische Wendung der lutherischen Glaubenslehre, daß Christus seine volle Menschheit mit zur Rechten Gottes erhoben habe, weiß er in einer Himmelfahrtspredigt dahin auszudeuten, dies sei geschehen „uns zum Zeugnis, daß die mit Gott geeinte Menschennatur teilhaftig werden kann der Gottesherrlichkeit", woran er dann herrliche Ausblicke ewigen Lebens knüpft. Diese Ausblicke auf das ewige Leben gewannen erhöhte Kraft nach dem Tode seiner Frau (1877), und viele seiner Kirchgänger erinnern sich jener Zeit und ihrer ergreifenden Ewigkeitszeugnisse mit besonderer Andacht.

Die äußere Form von Brückners Predigten war die der natürlichen, urwüchsigen, aber durch bewußte Schulung hindurchgegangenen Beredsamkeit, mit starker Vorliebe für den Bau von Perioden und damit zusammenhängender reichlicher Wiederholung ein und desselben Gedankens in mannigfaltigster Ausdrucksweise. Die Bildersprache tritt im ganzen zurück, auch eigentlich poetische Erfindung zeigt sich nur selten. Aber der Prediger war ein Architekt, der das Ganze seiner Predigt in stilgerechter Einheit und Übersichtlichkeit zum Kunstwerk gestaltete. Schließlich mußte man seine Predigten hören. Der gehörte Brückner war noch größer als der gelesene. Das Feuer Gottes lag auf seinen Lippen und brannte in den Herzen der Hörer.

Der zweite Abschnitt seines Lebens, die Wirksamkeit in Berlin, an die bei der Schilderung seiner Predigten schon immer mit gedacht war, brachte ihm größere und schwerere Aufgaben als bisher, die größten und schwersten vielleicht, die es um die Wende von 1870 in deutsch-evangelischen Landen geben konnte. Die preußische Kirchen- und Synodalverfassung stand vor der Tür und forderte Einlaß. Wie würde sie gestaltet sein? Sachkundige Männer neben Brückner fehlten nicht, aber zahlreiche Interessen und Rücksichten politischer und kirchenpolitischer Art waren zu beobachten, und es bedurfte der höchsten Geistesgegenwart, um den Kurs des weitausschauenden Unternehmens durch Sturm und Klippen zu steuern. Diese Geistesgegenwart war Brückners besondere Gabe, er hat sie der guten Sache der neuen Verfassung erfolgreich zugeführt. Außerdem war Berlin zu regieren, diese große, eben zur Reichshauptstadt erblühende Stadt, deren wirtschaftlicher Aufschwung mit Riesenschritten vor sich ging, ohne daß die Kirche darauf gerüstet war, ihm mit den Mitteln geistlicher Versorgung zu begegnen. Wie beide Aufgaben, die allgemeine für die ganze preußische Landeskirche und die besondere für Berlin, von Brückner aufgefaßt wurden, das kam in den Verhandlungen der Außerordentlichen Generalsynode von 1875 zum deutlichen Ausdruck. Er leugnete die schweren Notstände nicht, die zunächst in den Berliner Verhältnissen vorlagen, aber er glaubte an die Möglichkeit ihrer Beseitigung. Warf man ihm allzu großen Optimismus vor, so fragte er kühn dagegen: „Was ist mein Optimismus? Weiter nichts, als daß ich an die Besserungsfähigkeit der Berliner kirchlichen Zustände noch glaube; nichts weiter, als daß

ich an die Besserungsfähigkeit der Menschen überhaupt noch glaube, mit einem Wort nichts weiter, als daß ich an der Menschheit nicht verzweifle. Wenn das Optimismus ist, so hat ihn unser Heiland auch gehabt. Um uns zu retten, mußte er glauben an unsere Rettungsfähigkeit". Als er nach Berlin gekommen sei, habe er gemeint, es würde hier sein wie anderswo in größeren Städten, so nämlich, daß die Predigt das eigentlich Sammelnde bilde. Er sei aber darin bald anderer Ansicht geworden. „Wollten wir warten, bis die Leute zur Kirche kommen, so würden wir vergeblich warten; wir müssen die Kirche in den Stand setzen, zu den Leuten zu kommen mit der dienenden, suchenden, seelenpflegenden Liebe. Tun wir das, setzen wir die Kirche in den Stand, die Menschen zu suchen, so werden die Menschen auch die Kirche suchen". Vor allem komme es darauf an, die geistlichen Kräfte zu vermehren. Berlin habe, von den Anstaltsgeistlichen und Hilfspredigern abgesehen, nur 74 ständige Geistliche für rund 800 000 Seelen. Daher die weitere Notwendigkeit, die Massengemeinden zu zerschlagen, die Notwendigkeit einer Stadtmission, wie sie bereits unter seiner Leitung, ehe er die Arbeit an Stöcker abgab, mit einem Geistlichen und sechs Stadtmissionaren im Gange war, die Notwendigkeit der Aufhebung des Parochialzwanges — es gab damals noch keine Sulzeschen Ideen — und anderer Maßnahmen von geringerer Bedeutung. Um allen diesen Aufgaben gerecht zu werden, bedürfe es des Zusammenwirkens aller Evangelischen und aller Gemeinden. In Berlin sei viel zu erreichen, aber nur auf dem Wege der Überzeugung. Jetzt stehe es noch so, daß jedes Unternehmen für kirchliche Zwecke die öffentliche Meinung zunächst nicht für, sondern wider sich habe. Ebendarum gelte es, sozusagen öffentliche Meinung für die Kirche zu machen, selbst in den Kreisen der Sozialdemokratie. „Wollte Gott", so rief er wagemutig und glaubensstark aus, „die Sozialdemokraten machten sich wirklich auf, um mit uns über kirchliche Angelegenheiten zu verhandeln, wir würden sie vielleicht doch noch überzeugen, daß das Christentum allein die Kraft und die Macht hat, die sozialen Schäden der Gegenwart zu heilen. Jedenfalls wäre die offene Beteiligung besser, als die geheime Parole: Keine Taufe, keine Trauung!"

Diese Stichproben werden hinreichen, um einen Eindruck von Brückners Grundsätzen in der Kirchenleitung zu gewähren. Sie gelten auch mit leichter Übertragung von seiner grundsätzlichen positiven Stellung zur neuen preußischen Kirchenverfassung. Sie zeigen endlich die ungeheure Arbeitsleistung an, zu der er sich verpflichtet wußte und die er mit sicherer Hand angriff. Daß nicht alle Hoffnungen, die er hegte, sich erfüllten, kann man wohl begreifen. Die Vereinigten Kreissynoden von Berlin gingen bei ihrem ersten Zusammentritt in die Hände einer liberalen Mehrheit über, mit der nicht leicht zu arbeiten war, weil gewisse Prinzipienfragen, die Brückner als doktrinär empfand, sich wie Riegel vor die schaffende Tätigkeit legten. Auch die Ära Stöcker war nicht die seinige. Als nach dem Rücktritt des Oberkirchenrats-Präsidenten Hermann Kögel und Baur in den Oberkirchenrat eintraten, kam eine Zeit der Kompromisse. Vor allem enttäuschte die Sozialdemokratie und es muß zweifelhaft erscheinen, ob irgendein Generalsuperintendent von Berlin die Parole von der sozialdemokratischen Mitarbeit in absehbarer Zeit wiederholen wird. Dennoch blieb er getrosten Mutes. Ein goldner Humor und ausdauernde Geduld halfen ihm durch die Engpässe. So ist er vielen vieles geworden. Seine Herkunft aus einfachen bürgerlichen Verhältnissen befähigten ihn ebenso zum Umgang mit dem gemeinen Mann, wie sein ausgeweiteter Horizont ihm die Großen der Erde gewann. Am liebsten hatten ihn seine Konfirmanden. Kirchenpolitisch ein Mann der Mitte, wie aus allem Bisherigen hervorgeht, ist er doch niemals Parteimann im engen Sinn des Wortes gewesen. Um seine Kanzel scharten sich dankbare Zuhörer aus allen Lagern. So wird auch das Wirken des trefflichen Mannes im Dienste zweier Landeskirchen überall dankbar anerkannt und sein Gedächtnis in hohen Ehren gehalten werden. **Hermann Scholz.**

Brüder, Barmherzige. — Heimbucher II S. 251 nennt als gegenwärtig (1906) bestehend folgende Provinzen: 1. die römische mit 10 Spitälern, 2. die lombardisch-venet. mit 6 Sp., 3. die französische mit 14 Sp., 4. die österr.-böhmische mit 15 Sp., 5. die steiermärkische mit 7 Sp., 6. die ungarische mit 13 Sp., 7. die bayrische mit 14 Sp., 8. die preußisch-schlesische mit 8 Sp., 9. die spanische mit 16 Sp. In diesen 103 Spitälern arbeiten 1572 Brüder; die Gesamtzahl der Betten beträgt 14 562. **Hauck.**

Brüder, Böhmische. — Zu S. 445 446. Die gesamte Literatur zur Geschichte der Böhmischen Brüder bis zu den neuesten Erscheinungen findet sich in dem umfangreichen Werk von Zibrt, Bibliografie ceské v Praze (bis jetzt 5 Bde) bes. in Bd III.

Zu S. 448 Z. 25 ff. (Peter von Chelcic). Während sich ein Einfluß der Waldenser auf

Peter und seine Anschauungen höchstens vermuten, aber nicht beweisen läßt, ist ein bedeutender und unmittelbarer Einfluß Wyclifs auf ihn sicher nachweisbar, besonders seitdem Krofta im Časopis Musea 1900 S. 190 ff. bewiesen hat, daß der Mag. Protiva, auf den sich Peter an entscheidenden Stellen seines Hauptwerkes (Netz des wahren Glaubens) beruft, ein tschechischer Übersetzer Wyclifs ist. Die dem Mag. Protiva entnommenen Zitate finden sich wörtlich bei Wyclif.

Zu S. 454 Z. 25. Der waldensische Traktat: La epistola al serenissimo Rey Lancelau findet sich nach der Dubliner Handschrift im Urtext mit deutscher Übersetzung abgedruckt in Ztschr. f. Brüdergeschichte VI. Jahrg. (1912). **D. Joh. Müller.**

Brüder vom gemeinsamen Leben. — S. 472 Z. 54. Horns Biographie, herausg. von Kühler im Nederl. Arch. voor Kerkgesch. 1909. — S. 473 Z. 47. Diese Handschrift ist jetzt neu herausgegeben in musterhafter Weise von Dr. N. Schoengen, Jacobus Trajecti alias de Voecht narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis, Amsterdam 1908 (vgl. L. Schulze, ThLBl 1909, 47) nach zwei Handschriften aus den Königl. Bibl. zu Gravenhagen und zu Brüssel. Ihr Verfasser war 1449 in das Fraterhaus zu Zwolle eingetreten, war Provisor und Beichtvater daselbst. Sein Tod erfolgte nach 1503. Er schöpfte aus den Überlieferungen mündlicher wie schriftlicher Art und aus seinen eigenen Erlebnissen. — S. 473 Z. 50. Über das Doesburger Haus und seine Chronik hat Schoengen in den Mitteilungen der Geldernschen Gesellsch. V 383 ff. gehandelt. Über die Frenswegensche Handschrift weist Schoengen auf seine Untersuchungen a. a. O. Über das Hildesheimer Haus vgl. R. Doebner, Annalen und Akten der Br. d. g. L. im Lüchtenhofe zu Hildesheim, Hannov. 1903; in: Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens. — S. 474 Z. 47. Hier sind noch zu erwähnen: M. Schoengen, Die Schule zu Zwolle, Freiburg (Schweiz) 1898. W. Kühler, Joh. Brinckerink en zijn Klooster te Diepenveen, Rotterdam 1908. Kl. Löffler, Heinrich v. Ahaus und die Br. v. g. L. Historisches Jahrbuch 1909. J. H. Hofmann, De Broeders van't gem. Leven en de Windesheimische Klooster Vereenigung in Arch. voor de Gesch. van het Aartsb. Utrecht II 274, V 80. G. Boerner, Die Brüder des gem. Leb. in Deutschland, in: Deutsche Geschichtsbl. VI 1905 Heft 9. M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, 2. Aufl. Bd 3, Paderb. 1908 S. 401. — S. 476 Z. 49. Außerdem bei Schoengen, Die Schule v. Zwolle, S. 15 ff. und Jac. Narratio ed. Schoengen S. 9. — S. 477 Z. 45. Vgl. Henric van Arnhems Kroniek van het Fraterhuis te Gouda, uitgeg. door A. H. L. Hensen in: Bijdragen en Mededeelingen van het Hist. Genot. te Utrecht XX, Amst. 1899. — S. 478 Z. 13. Statt Matthias haben viele Urkunden Mattheus (äus); für Grabow auch Grabo und Graben. — S. 478 Z. 17. Zu Grabow vgl. Schoengen S. 106 und dazu Fredericq corpus II 226, 397—411. — S. 478 Z. 17. Gr. wider sprach nicht ohne ein scheinbares Recht auf Grund der bisherigen Gemeinschaften dieser Art. — S. 479 Z. 28. Vgl. noch die Statuten des Hildesheimer Hauses bei Döbner a. a. O. unter den Artikeln Bettelei, Gelübde, Gemeinschaft. — S. 481 Z. 57. Vgl. besonders Schoengen a. a. O. im Register unter Deventer, auch Kühler und Doebner a. a. O. — S. 482 Z. 1. Jetzt herausg. von Schoengen, Amst. 1908; ferner ders.: Die Schule von Zwolle, Freiburg (Schweiz) 1898. Außerdem Kühler und Doebner a. a. O. Schoengen: De oorkunden uit het archief van het Fraterhuis te Zwolle, Nederl. Arch. Bl. 1, 1906 07 S. 12. — S. 482 Z. 17. Siehe Jac. Traj. ed. Schoengen S. 47 ff. und die dort angegebene Literatur. — Z. 43. Die Namen des Bruderhauses siehe bei Schoengen CCXIII. — Z. 45. Vgl. Schoengen a. a. O. S. 98. — Z. 57. Literatur siehe bei Schoengen a. a. O. S. 30. — S. 483 Z. 11. Über den hier als Lehrer wirkenden Petrus Horn (den Verf. der Biogr. Grootes, herausg. v. Kühler) siehe Schoengen LXXXIV. — S. 483 Z. 21. Vgl. Schoengen S. 18 u. 19. — Z. 37. Vgl. A. H. L. Hensen, Henric van Arnhems Kroniek van het Fraterhuis te Gouda. Amsterdam 1899 (siehe S. 477 Z. 45). — Z. 56. Herzogenbusch, holländ. Buscoducensis vgl. Schoengen S. 78 ff. namentlich auch über Gerhard Scadde. — S. 484 Z. 16. Vgl. Schoengen S. 84 ff.; auch Doebner a. a. O. S. 258, welcher aus den Protokollen zum Jahre 1439 mitteilt, daß der Rektor Gherardus Rees bei der Wahl des Nachfolgers von Ahaus in Münster gegenwärtig ist. — S. 485 Z. 14. Vgl. Schoengen S. 101 ff. und Beilage XIV S. 487. Die Rektoren S. 586; über Goswinus van Halem 1520 vgl. S. 207; über Adolphus Dockem S. 102 und Doebner S. 105, 108, 278. — Z. 29. Es geschah am 12. Januar 1441, vgl. Schoengen S. 99 ff. und die Urkunden S. 485. — S. 486 Z. 18. Albergen — vgl. Schoengen a. a. O. S. 32 u. S. CIX. — S. 486 Z. 23. Noch ist hier das in Friesland gelegene Fraterhaus zu Berlikum (Barlikum, Berlikem) zu erwähnen, worüber Doebner a. a. O. S. 99 berichtet. Es lag unweit Leuwarden. Nach den Hildesheimer Protokollen

kam 1482 der Hauptmann (capitaneus) Hetto in das Hildesheimer Haus; er lernte die Brüder kennen und erbat sich einige derselben zur Gründung eines Hauses in Berlikum, die 1483 erfolgte durch Joh. Derekes aus Hildesheim, der als Senior des Fraterhauses 1484 starb. (Das Gründungsprivileg 1483 bei Doebner S. 271.) Nach seinem Tode wurde wegen der großen Entfernung und des schnellen Hinsterbens der Brüder die Verbindung von Hildesheim 1485 wieder aufgehoben, doch hat das Haus noch 1491 bestanden (vgl. Boerner a. a. O. S. 74 und Doebner a. a. O. S. 115). — S. 487. Münster. Vgl. Löffler in: Hist. Jahrbuch 1909; die von ihm aufgefundene Stiftungsurkunde vom 26. Okt. 1401 ist daselbst abgedruckt. Darnach hat Ahaus sich mit zwei Priestern, Joh. v. Stevern, Bernh. v. Holte und dem Kleriker Heinrich Ton Rode zusammengetan; sie vermachten sich gegenseitig ihren ganzen Besitz vor einem Notar. Sie sollten mit einigen Priestern zusammenwohnen, welche aus irgendwelchen Gründen verhindert waren, in ein Kloster einzutreten, um hier ein frommes Leben in gegenseitiger Unterstützung zu führen. Die Urkunde über die Schenkung seines Hauses ist nicht mehr vorhanden. Doch hat Ahaus sie am 3. März 1422 erneuert und durch eine Geldschenkung ergänzt, welche Urkunde am Schlusse S. 795 abgedruckt ist. Ahaus bestimmte, daß der Prior des Klosters Marienwalde bei Nordhorn (Frenswegen) Visitator des Bruderhauses sein sollte, daß die Priester und Kleriker „caste et concorditer in communi" leben, die Satzungen der Kirche beachten und die geschenkten Güter nicht entfremden sollten. Auf päpstliche Verordnung mußte der Prior von Windesheim die Verhältnisse prüfen und, wenn alles richtig sei, die Stiftung bestätigen, was am 30. Jan. 1425 geschah. (Abschrift im Staatsarch. zu Münster.) Eine neue Erweiterung mit dem Bau einer Kapelle wurde von Papst Eugen IV. 1431 bestätigt. — S. 488 Z. 3. Zu den hervorragenden Brüdern gehört der wegen seiner Gelehrsamkeit in weiten Kreisen bekannte Morrmann, welchem sogar Rudolf v. Langen ein herzliches Gedicht gewidmet hat (abgedruckt bei Parmet; Rud. v. Langen, Münster 1869 S. 196) und welchem Rudolf Agricola seinen Bruder Heinrich zur Unterweisung schickte (Nordhoff: Denkwürdigkeiten S. 84). — Über den S. 488 Z. 10 erwähnten Rektor Holtmann erhalten wir in der soeben erschienenen Abhandlung von Grutkamp: „Joh. Holtmann und sein Buch „Van waren geistliken levene ejn korte underwijsinge" Borna Leipzig 1912" noch folgende Nachrichten. Holtmann ist wahrscheinlich durch den Einfluß von Verwandten wohl gar von seinen Brüdern veranlaßt worden, in das Münstersche Haus einzutreten. Er stammte, wie diese, aus Ahaus, führte den Vornamen Johannes (nicht Nikolaus). H. muß früh humanistische Bildung empfangen haben, da das Memorienbuch ihn als „vir graece et latine doctissimus" bezeichnete. In einer Münsterschen Urkunde wird er 1526 erwähnt, und in Kerssenbroick „Geschichte des Münsterschen Aufruhrs" (1564—1573) herausgegeben von Dr. H. Detmer, Münster 1900 wird H. als „senior scriptorarius" bezeichnet. Er ist seit 1526 Rektor des Fraterhauses, als welcher er 1533, 7. und 8. Aug. bei der Disputation wieder hervortritt gegen den Wiedertäufer Bernhard Rothmann auf dem Rathause, wo er im Anschluß an den Humanisten Hermann v. d. Busche kurz und sachlich die Kindertaufe verteidigt, und am 28. Nov. in einem Gutachten der Reformationsvorschläge von Fabricius und Westermann hervortrat. Nachdem das Kloster, welches unter den furchtbaren Greueln der Wiedertäufer schwer gelitten hatte, unter seiner Arbeit wieder hergestellt war, folgte er als Priester den dringenden Bitten der Schwestern des Klosters Marienthal in Niesink im Jahre 1539 als Priester und Vorsteher. Doch machte eine schwere Krankheit seinem gesegneten Wirken daselbst schon im folgenden Jahre durch den Tod am 1. Dez. 1540 ein Ende. Von seinen Schriften, deren die Schwesternchronik mehrere erwähnt, ist uns nur eine noch handschriftlich vorhanden; die übrigen sind bei der Plünderung der Klöster und ihrer Bibliotheken verloren gegangen. Die noch erhaltene Schrift führt den Titel: „Van waren geistliken levene ejn korte underwijsinge". Sie ist von ihm in der Zeit seines seelsorgerlichen Amtes im Schwesternhause auf Anregung der dem Kloster von 1500—1541 als Mater vorstehenden Elis. v. Drolshagen geschrieben, und will fromme aber unbefriedigte Seelen in ihrem Heilsstande fördern. Nach kurzer Einleitung behandelt er den Glauben, die drei Artikel, die Gebote, das Vaterunser und spricht dann von den Sakramenten. Er hat Leser vor Augen, welche zwar die kirchlich vorgeschriebenen Gebote erfüllen, denen aber die „mynne godz" und „ernstlike begerte geistlikes vortganges" noch fehlt. Er weist hin auf Christi Vorbild, daß der Mensch sei „lanckmodich unde oitmodich" „wante dar is in gelegen de wair inwendige raste des herten unde also kumpt men allernegest der sympelen eynvoldigen natuer godes". Unsere guten Werke „maken uns nicht orsprunklike salich" nur allein der Glaube der Seele an die Liebe Gottes. Sein theologischer Standpunkt ist der der praktischen Mystik, wie sie in den Kreisen der Brüder auf dem Grunde der im wesentlichen festgehaltenen mittelalterlichen Kirchenlehre verbreitet war; doch

lassen sich auch bei ihm reformatorische Einflüsse nicht verkennen. Der Glaube und die Autorität der heiligen Schrift tritt der Werkgerechtigkeit und den traditionell kirchlichen Einrichtungen gegenüber, so z. B. der Kommunion ohne Erteilung des Kelches (man muß warten „dat ment anders wederrumme ordineirt na der eirsten insate“; gegen die 7 Zahl der Sakramente). H. gehörte zu denen, welche nicht für die Reformation sich erklärten, vielmehr auf die Besserung der kirchlichen Verhältnisse warteten, und auch wohl gelegentlich und im stillen darauf in ihren Kreisen einwirkten durch Verinnerlichung und Vertiefung des Glaubens. Beachtenswert ist z. B. auch noch seine Erklärung des 3. Gebotes S. 31. — S. 488 Z. 12. Nikolaus ist eine andere Persönlichkeit. — Z. 22. Köln. Nach L. Korth (Mt des Staatsarch. von Köln 1887 S. 12) ist der Anfang des Bruderhauses schon am 7. August 1402 versucht worden (Bd 1 S. 267 Z. 20). Der Erzbischof Dietrich II. v. Mörs nahm sie später 1417 bis 1422 gegen Angriffe in Schutz auf Grund eines Gutachtens der Kölner Universität (Korth a. a. O. S. 23 u. 25). Nachdem Alhaus drei Jahre lang Rektor daselbst gewesen, trat Nikolaus Denß aus Alsfeld an seine Stelle, unter dessen umsichtiger Leitung von 1419—1457 das Kölner Haus sehr gefördert wurde. — S. 489 Z. 55. Wesel, Löffler a. a. O. S. 780 hält am Begründungsjahr 1435 fest, während ein Schwesternhaus schon 1425 in Wesel bestand (vgl. Löffler u. Boerner S. 70). Der erste Rektor war Hermann v. Wernen, bis er 1439 Rektor in Münster wurde. Sein Nachfolger in Wesel war Joh. v. Kollik (Kolk) aus Kleve bis zu seinem Tode 1453. Der letzte Rektor war Hermann Westhoff, gest. 1745. Die Einziehung erfolgte erst 1808 durch die französische Domänenverwaltung. — S. 490 Z. 5. Osnabrück. Das Haus konnte trotz mancher Schenkungen bei dem hartnäckigen Widerspruch des Rates nicht bestehen. Durch erzwungenen Verkauf an den Rat konnten die Brüder vom gemeinsamen Leben hier nicht Fuß fassen. — S. 490 Z. 11. Nur kurzen Bestand hatte das im Jahre 1410 gegründete Bruderhaus in Osterberg, etwa eine Meile von Osnabrück gelegen im Tecklenburgischen. 1427 wird es von dem Priester Lambert ten Venne und seinen geistlichen Brüdern an den Prior und die Kanoniker der Regulierten des heiligen Kreuzesordens zu Huy im Stift Lüttich abgetreten (Mt des hist. Vereins zu Osnabrück 1870 und Löffler S. 782). — S. 490 Z. 24. Emmerich. Im Jahre 1502 war Rektor der Schule Arnoldi Bevelten, vgl. Necrologium v. Hildesheim bei Doebner S. 286; außerdem Liesen: Zur Klostergeschichte Emmerichs, Emmerich 1891. S. Petry: Die Hausordnung der Fraterherren in Emmerich. 1899 Pr. des Gymn. zu Steele. — S. 490 Z. 60. Herford. Einzelne Erwähnungen des Herforder Hauses siehe bei Doebner im Register; erster Rektor war Konrad Westerwolt; außerdem erwähnt Joh. Busch S. 481 die Rektoren Godfridum, Rutger, Joh. Gotingen, Joh. Bilevelde, Berthold Eyke. — Hildesheim. S. 491 Z. 36 ist zu lesen Schüsselkorb. Zur Geschichte des Bruderhauses besitzen wir jetzt die gründliche archivalische Untersuchung aller daselbst vorhandenen Urkunden in Dr. R. Doebners (Archivdir. und Geh. Archivrat in Hannover) Schrift: Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim; Hannover u. Leipzig 1903, (vgl. L. Schulze im ThLBl 1903), und Boerner a. a. O. Wir ergänzen danach den A. durch folgende Einzelheiten. Die hier zum erstenmal dargebotenen Urkunden waren bisher fast völlig unbekannt. Die Hauptquelle ist die von Peter Dieppurch, welcher über 50 Jahr dem Hause angehörte und seine Erlebnisse wie die des Hauses von dessen Anfang in seinen Annalen niedergelegt hat. Sie reichen von 1440—1467 und beginnen dann wieder 1471. Den Teil von 1471—1493 schrieb er fast unmittelbar mit den Ereignissen, die er berichtet mit manchen späteren Bemerkungen und Nachträgen am Rande. Sie haben nach seinem Tode nur geringe Fortsetzungen gefunden, es fehlte wohl an dazu geeigneten Schreibern. Erst sein zweiter Nachfolger Joh. Hinsberg setzte es fort. Daran reihen sich die Urkunden, Briefe, Statuten, Protokolle über die Colloquia, das Nekrologium, das Verzeichnis der Wohltäter, der Rektoren und Brüder. Der Verfasser der Annalen ist Peter Dieppurch aus Mainz. Er kam aus dem Herforder Hause zunächst als schwacher kranker Novize in die Küche, dann in die Schreibstube und war von 1476 bis 1494 Rektor des Hauses. Die Annalen fing er 1468 an. Der Vergleich mit andern Quellen zeigt, wie zuverlässig alle gemachten Angaben sind und wie gewissenhaft D. verfuhr. — S. 491 Z. 52. Trotz der vielen Anfechtungen und Nachstellungen vonseiten der Stadtbewohner wußte es die Ausdauer und Festigkeit des ersten Rektors zum bleibenden festen Bestand zu bringen. 1439 wurde zu Münster beschlossen, in Hildesheim eine Niederlassung herbeizuführen zum Dank für die Verschonung der Häuser in Münster und Köln vor der Pest. Bernhard v. Büderich brach 1440 (nach Boerner S. 70, 71) mit einzelnen Brüdern von Münster, Köln, Herford dahin auf, wo schon früher Frater Gottfried v. Herford durch Wort und Wandel im Sinne der Brüder v. gem. Leben in Seelsorge und Arbeit bei

den Bürgern günstig eingewirkt hatte. (Buren ist nicht, wie Busch angibt, identisch mit Büderich, Boerner S. 27.) Im Lüchtenhofe 1443 fanden sie ihre erste bleibende Stätte; der Name erklärt sich daraus, daß sie jährlich 6 Schilling zu zahlen übernahmen für Lichter, die an hohen Festtagen dem Bilde der Jungfrau Maria vorangetragen wurden. Wichtig war 1451 der Besuch des päpstlichen Kardinallegaten Nikolaus von Cusa, der das Verbleiben des Hauses gegen den Rat, welcher seine Entfernung ihm gegenüber nachdrücklich forderte, mit Hinweis auf die geschehene päpstliche Genehmigung durchsetzte. Der Rektor Joh. Hoghe v. Loehne 1457—1463 holte 1459 aus Wesel den Maler Heinrich, Frater des dortigen Hauses, der im Hochaltar der Kirche das große Altargemälde mit zwei bemalten Flügeln und vergoldeten Tabernakeln herstellte. Die Pest verschonte 1463/64 von 22 Insassen nur fünf, auch ihr Arzt und Krankenmeister Heinrich Ysenak starb. Um diese Zeit wurde zur inneren Befestigung die Verwandlung des Hauses in ein Kollegiatstift trotz Dieppurchs und Bernhard v. Büderichs Widerspruch durchgesetzt und zum Senior Lambert v. Köln gewählt. Nach seiner wegen vieler Unregelmäßigkeiten herbeigeführten Entlassung wurde 1476 Dieppurch zum Rektor gewählt. Bei dem Colloquium zu Münster 1481 beruhigte Joh. Veghe die aufgekommene Mißstimmung gegen das Hildesheimer Haus. Durch das Vermächtnis des Dompropstes Ekkehard v. Wenden wurde das Haus in den Stand gesetzt, ein geräumiges Schülerhaus zu errichten, und nach längerem Verhandeln den Schülern erlaubt, die erbaulichen Ansprachen der Brüder zu besuchen. 1491 beantragte Dieppurch seines hohen Alters wegen seine Entlassung, die aber abgelehnt wurde. Die Zeit der großen Teuerung 1491—93 und die ausbrechende Fehde Hildesheims und Braunschweigs gegen Herzog Heinrich den Älteren von Wolfenbüttel 1493 erlebte er noch. Auch nach auswärts war das Haus bemüht, neue Stiftungen zu begründen, so im Jahre 1454 in Cassel, wo ihnen der Landgraf Ludwig II. von Hessen den weißen Hof im Brühle zu diesem Zweck überwiesen hatte (Doebner S. XXXV). — Die Urkunde für das vom Münsterschen Colloquium aus errichtete Marburger Haus wurde dem Lüchtenhofe 1476 zugestellt. 1482 wurden von Magdeburg Brüder begehrt und solche gesendet. Zu gleicher Zeit wurde ein Haus in Berlikum in Friesland begründet, welches aber schon 1488 wegen ungesunden Klimas und der Überfülle von Priestern aufgelöst wurde (siehe ob. S. 260 Z. 57 ff.). Vom Bischof von Lübeck wurde ein Beichtvater für die Schwestern nach Plön gefordert und Heinrich Götting probeweise dahin gesendet. Weiter wurde Johann Hasselt zur Gründung eines Hauses nach Kulm geschickt und später noch andere nachgesendet. Endlich waren die Brüder beteiligt bei der Gründung eines Schwesternhauses in Marienthal-Eldagsen in Hannover 1437, wohin sie mehrere Brüder zu Rektoren und Beichtvätern sandten. — 1546 unterwarf sich das Haus der Finanzregulierung des protestantischen Rates. — Sehr interessant für das innere geistliche Leben des Hauses sind die bei Doebner S. XXXVIII ff. mitgeteilten Exkurse, in welchen Dieppurch gegenüber dem weltlichen Treiben der Kirche wie der Mönchsorden, wie gegenüber der Verdienstlichkeit guter Werke in Stiftungen usw. auf die vor Gott alleingeltende freie innere, geistliche Lebensrichtung nach den Worten des Evangeliums hinweist. Doch sind diese sogenannten reformatorischen Ansichten über Priestertum, Sakramente und Rechtfertigung nur an einer Stelle ausgesprochen und zwar hier auf Anlaß des damaligen Interdiktes (Doebner 144—150, vgl. Boerner), nicht in einer ausgesprochenen Opposition gegen die Kirchenlehre. Weil Christus der einige Mittler, so bedürfe es in Interdiktzeiten nicht des Priesters zur Absolution, ebensowenig des Abendmahls, um Vergebung der Sünden und Herzensgemeinschaft mit Christus dem Erlöser zu haben. Es genüge die wahrhaft aufrichtige Reue zur Sündenvergebung vonseiten Gottes (adultus per solam poenitentiam sanctificabitur et salvabitur). Doch ist dies nach Dieppurch nur ein Notbehelf zum Troste der geängsteten Seelen. Er will nicht die Kirche mit ihrer vermittelnden geordneten Priesterschaft bekämpfen. Diese Ansichten bezeichnet er als seine eigenen Meinungen und nicht als endgültige Feststellung der Wahrheit (dicta opinative et non difinitive). Um die Konsequenzen aus diesen seinen Ansichten zu erkennen und zu lehren, dazu war er weder geistig befähigt noch berufen. Boerner macht mit Recht darauf aufmerksam, daß er zu diesen Ansichten durch das Abschreiben der von ihm erwähnten Schriften des Augustin, Chrysostomus und Anselm, namentlich aus Stellen der heiligen Schrift, die er öfter zitiert, in seinem Nachdenken gekommen. Zwar stimmen seine Sätze mehrfach mit Wiklefs Lehren, aber es ist nicht nachweisbar, daß er seine Schriften oder die von Wessel gekannt hätte. Er stand unter dem geistigen Einfluß des in den Brüderhäusern von Geert Groot an herrschenden und sich immer mehr durch die heilige Schrift vertiefenden Geistes der Wahrheit. — S. 491 Z. 58. Kassel. Im Jahre 1454 räumte er ihnen das Haus ein, (vgl. Doebner 166—169 und an vielen Orten im Register); doch wurde es erst 1455 von den aus Hildesheim gekommenen Brüdern übernommen. — S. 492 Z. 35. Butzbach. 1473 wird

es in die Union der Brüderhäuser aufgenommen (Doebner a. a. O. S. 264 u. 266). — S. 492 Z. 52. Marburg. Vgl. Doebner a. a. O. S. 176. Über die Visitation des Hauses 1501 siehe Doebner S. 282, auch Boerner S. 73. — S. 492 93. Königstein. 1469 wird es in die Union aufgenommen bei Doebner S. 264 u. 266. — S. 494. Magdeburg. Vgl. Boerner S. 73 und Doebner S. 90, wonach 1482 Johann von Bocholt mit dem Laien und Buchbinder Joh. Esshusen von Hildesheim nach Magdeburg geschickt wurde, um über eine dortige Niederlassung Erkundigungen einzuziehen, mit reichen Mitteln versehen; doch erhielten sie erst 1484 die Erlaubnis. Bocholt war der erste Rektor in M. bis zu seinem Tode 1487. Den vielen Angriffen und Verleumdungen gegenüber hat der Arzt Thomas ihre Niederlassung in jeder Hinsicht gefördert. Visitationen fanden statt in den Jahren 1498, 1499 und 1501. Als Rektoren werden genannt: Joh. Bocholt als erster; Johann Zedelem; Nicolaus Dursten, gest. 1505; Ludolphus Munder; Joh. Bandenrod, gest. 1507; Hinricus Bornemann, gest. 1507; Konrad Paderborn. Besonders beachtenswert ist die Bemerkung aus einem Brief von 1503, in welcher der Prokurator nach Hildesheim schreibt, daß Jünglinge zur Erziehung empfohlen und aufgenommen würden (S. 193). — S. 495 Z. 25. Doch wird dies gegenwärtig wieder bestritten von Löffler in Zeitschr. für Bücherfreunde 1907 S. 291. — S. 495 Z. 39. Merseburg. In einem Briefe von 1528 wird erwähnt, daß zu der Zeit nur ein Bruder dort war (Doebner S. 200). — S. 495. Rostock. Zur Literatur vergleiche Bernh. Lesker: Die Rostocker Fraterherren in Frankf. zeitgem. Broschüren, NF 1887 Bd VIII Heft 5 S. 137, besonders Axel Vorberg: Die Einführung der Reformation in Rostock, Schriften des Vereins für Reform.-Gesch. 1897, Halle Nr. 58. Die Ankunft der Brüder in Rostock geschah in einer Zeit, als ein reiches kirchliches Leben in Rostock blühte, wie ein vom Jahre 1470 vorhandenes Verzeichnis aller Pfarrstellen, Vikarien usw. zeigt, kurze Zeit vor dem Ausbruch der zehnjährigen, erst 1487 blutig endenden, die Stadt schwer schädigenden Domfehde (vgl. Vorberg S. 5, 6). Es befanden sich zu jener Zeit in Rostock die Franziskaner mit ihrem Katharinenkloster, die seit 1468 reformierten Dominikaner im Johanniskloster, die Karthäuser in dem nahegelegenen Marienehe mit einem in Rostock ihnen gehörenden Haus, dem Neuen Hospital, ferner die Cistersienser aus Doberan mit dem Doberaner Hof und einer Kapelle, das Frauenkloster zum heiligen Kreuz mit einer alten großen, jetzt neu restaurierten Kirche und 13 Altären in großem Wohlstand, die Hospitäler: zum heiligen Geist, geleitet von der Brüderschaft zum heiligen Geist mit eigener Kapelle, — zum Jürgen, S. Lazarus, jenes für Aussätzige, dieses für Pockenkranke und S. Gertrud. Außerdem gab es zahlreiche Kalands-Brüderschaften bei allen Kirchen für Priester und Laien, die sich, wie schon damals erkannt wurde, in bedenklicher Weise mehrten. Zu diesen kamen nun noch 1462 die Brüder vom gemeinsamen Leben. Die Veranlassung, sich hier anzusiedeln, liegt in der Bedeutung Rostocks durch Gründung der neuen Universität und in dem Handelsverkehr der aufblühenden Hansastadt auch mit den Niederlanden. Lesker sieht Spuren ihrer Geistesrichtung schon im Bischof Token, einem der Lehrer an der neuen Universität, und noch mehr in Dietrich Engelhus, Lumen Saxoniae genannt, einem Freunde Joh. Buschs (siehe dessen chron. Wind. S. 519), in dessen Schriften sich die Geistesrichtung von Groot und seiner Schule bekundet. Über Dietrich Engelhus hat Grube in den Jahrbüchern der Görresgesellschaft 1882 III S. 49 ff., was ihm über sein Leben und seine Schriften bekannt geworden ist, zusammengestellt. Danach ist er geboren zu Einbeck und gestorben 1434 in Wittenburg. Er studierte 1381 in Prag, 1386 wurde er Baccalaureus und 1389 magister artium daselbst. Er ging 1393 von Prag an die 1392 neu eröffnete Universität Erfurt, wo er Consiliarius der theologischen Fakultät zum Zwecke der Gerichtsbarkeit wurde. Später leitete er viele höhere Schulen, z. B. in Bamberg, Magdeburg, Einbeck, Göttingen. Er war als Kleriker für die aufkommende Klosterreform, die von Windesheim ausging, wahrscheinlich schon in Prag bekannt geworden; hatte doch auch Cele aus Zwolle in Prag studiert. Er war bekannt mit den Führern der Bursfelder Kongregation, namentlich mit Joh. Busch, wie mit dem berühmten Abt Dederoth von Bursfelde. Engelhus zog sich 1434 in das Kloster Wittenburg zurück, wo er auch starb (Busch, chronikon ed. Grube 519). Zu diesen Nachrichten kommt noch sein (bisher nicht beachteter) Aufenthalt in Rostock, wo er nach der Rostocker Matrikel 1420 neben Toke als Lehrer der Theologie wirkte. (Krabbe, Geschichte der Univers. Rostock S. 65.) Der Widerstand, den sie bei ihrer Ankunft in Rostock fanden, war groß, sowohl bei den Pfarrgeistlichen wie bei der Bürgerschaft und den Klöstern. Nur wenige erkannten ihre eigentümliche, ernste Bestrebung, ernste Frömmigkeit zu fördern bei den Klerikern wie bei den Laien. „Gegen die listige Bosheit und Gewalttätigkeit ihrer Neider" suchte sie der Bischof von Schwerin, Werner Wolmers, gest. 1473, zu schützen. Besonders nahm sich ihrer an der Karthäuser Vike Dessin aus Arensbök bei Lübeck, welcher Schreiber bei den Herzögen Albrecht und Johann gewesen war. Es

geschah in einem Schreiben von 1477, in welchem er ihre Hilfe erbat für die wahrhaft frommen Brüder gegen die quaden Geistlichen, welche sie als Lollbrüder verspotteten. Ein Rostocker Bürger, Peter v. Cölln, gab ihnen am Kuhtor das Haus zum grünen Garten. Zwei Priester, Nicolaus Mund und Laurentius Culemann, stifteten 1462 zwei Präbenden in der Klosterkirche zum heiligen Kreuz mit der Bestimmung, sie stets an zwei Fraterherren zu verleihen. Culemann, der Propst des Klosters und die Priorin Dorothea Hagemeister überließen ihnen den Bauhof zum Bau ihres Hauses. Auch sein Nachfolger Sulow half ihnen beim Bau ihrer Kapelle, welche 1483 vollendet und mit dem Wohnhaus verbunden wurde, welches 1488 fertig wurde. Der Bischof Balthasar bestätigte 1475 ihre Lebensregel Charta Charitatis. Bischof Konrad Loste, gest. 1508, konsekrierte ihre Kapelle und ihre Altäre und verlieh allen, die sie besuchten und ihnen halfen, Ablaß auf 40 Tage. Der erste Rektor war Heinrich v. Xanten, ihm folgte 1470 der durch seine Predigten auch in niedersächsischer Sprache, wie durch seine humanistische Bildung weitbekannte Joh. Veghe, der kaum 2 Jahre tätig war, um dann nach Münster zurückzukehren (vgl. über ihn den besonderen A). Nach ihm leitete der kränkliche Joh. Iserloen das Haus bis 1475, in welchem Jahre ihm bei einer Visitation durch Veghe und Joh. Spikermann aus Herford wegen seiner Kränklichkeit die Leitung abgenommen und dem Nik. von Deer übertragen wurde, der in 25 Jahren das Haus zu großer Blüte brachte. Die jetzt gemeinsam aufgestellte Lebensregel befindet sich bei Lisch, Urkunde 9. Die seit 1523 durch den Kaplan Joachim Slüter gepredigte Reformation wurde durch den Juristen Dr. Joh. Oldendorp, Syndikus der Stadt und Professor des kaiserlichen Rechts, gefördert. Die Brüder beteiligten sich nicht an derselben druckten vielmehr 1526 Dr. Ecks enchiridion und seit 1527 auch Emsers Übersetzung des NT mit antilutherischen Anmerkungen, bis 1531 der katholische Gottesdienst verboten wurde. Noch bemerken wir, daß 1466 das Haus in das Colloquium aufgenommen wurde (Doebner S. 263); 1469 waren sie nicht vertreten; 1499 unterwarfen sie sich dem Colloquium in allem und wurden visitiert durch einen Pater aus Wesel und Münster. — S. 496 Z. 3. Nach ihm war erster eigentlicher Rektor Heinrich Kantis, Bruder aus Herford und Hildesheim; er starb in Rostock. — S. 496 Z. 6. Unter einem Dach waren Kirche und Kloster. Der Bau wurde 1480 gemeinsam begonnen; die Kirche wurde 1488 und das Kloster 1562 vollendet. Es hatte damals außer dem Rektor sieben Priester, zwei Diakonen, einen Akoluth, zwei Scholaren, drei Laien und einen Novize; die wissenschaftlich Gebildeten ließen sich bei der Universität intitulieren und hielten Vorlesungen. Ihr Rektor Arsenius hatte die Leitung in der Artisten Fakultät und erklärte griechische und römische Klassiker und setzte, als er aus seiner Stellung schied, seine Lehrtätigkeit noch im Bruderhause fort. — S. 496 Z. 50. Dann wurde es Wollniederlage, gegenwärtig ist es als städtische Elektrizitätsanlage eingerichtet. — S. 496 Z. 50. 1594 brannte es ab. 1568 wurde das Auditorium Theologicum dahin verlegt. — S. 496 Z. 19. Ein Exemplar ist noch in Stuttgart vorhanden. (Meckl. Zeitschrift 22, 225; 44, 49.) (Vgl. auch Stieda, Arch. f. Gesch. des deutsch. Buchhandels 17, 120.) Noch 1572 ist eine Flugschrift bei ihnen gedruckt; ihr Druckerzeichen ist ein großer Holzschnitt, den heil. Michael darstellend, wie er mit Kreuzstab und Schwert den Drachen überwindet. — S. 497 Z. 12. Opera beendigt 9. April 1476. — S. 497 Z. 15. Vor 1476 hatten sie wohl schon andere Schriften gedruckt ohne Jahreszahl, wohl aber mit ihren Typen, z. B. „die Predigten des Dominikaner Herolt." Am Schluß derselben rühmen sie ihre Kunst „als Meisterin aller Künste zum Nutzen der Kirche. Sie predigen nicht durch das Wort, sondern durch die Schrift". In den Tageszeiten der Lübecker Kirche 1478 befindet sich der Satz, daß nicht Italien, sondern Deutschland den Ruhm der Erfindung der ars impressoria habe (Jahrb. 4, 45—50). Die aus ihrer Druckerei hervorgegangenen Schriften sind verzeichnet: Wiechmann und Hofmeister, Meckl. altniedersächs. Literatur. Sie sind in lateinischer Sprache für die Gelehrten und in niedersächsischer für das Volk geschrieben. Wir heben daraus hervor ein Passionale, die Auslegung der zehn Gebote, Gebetbücher, der spegel der Dogede, der Seelen Trost; außerdem Romane und Erzählungen, z. B. die Zerstörung von Troja von Guido von Columna; eine Geschichte Alex. d. Gr.; von den sieben weisen Meistern; von der Meerfee Melusine; von der geduldigen Griseldis und andere. — S. 497 Z. 47. Kulm. Balthasar Neumeister war selbst Schüler in Zwolle gewesen. Die Urkunden siehe bei Schoengen S. CXIV u. S. 133. Der genannte Balthasar gibt seine sämtlichen Güter an das Fraterhaus in Kulm im Jahre 1479 (S. 490). Albert v. Calcar schreibt 1481 einen Trostbrief an die Frater zu Kulm (S. 493), wo auch noch S. 497 von 1539 ein Antwortschreiben der Brüder aus Zwolle mitgeteilt wird; ebenso bei Doebner, Mitteilungen über die Reform des Fraterhauses daselbst vom Jahre 1512, 1522, 1523 (S. 289, 295, 297), welche durch Joh. Hasselt begonnen wurde; dieser starb 1512. Der ebenfalls dahin gesandte Hans Oldenborch starb 1522 und Laurentius de Brugis starb 1523. Alle diese

waren aus dem Bruderhause in Hildesheim, weshalb sie in dessen Nekrologium erwähnt werden.

S. 498 Z. 56. Schwesternhäuser. Vgl. besonders Kühler, Joh. Brinckerink, Rotterdam 1908 S. 37. — Und über Salome Sticken S. 134 ff. Hier ist auch die innere und äußere Einrichtung der Schwesternhäuser ausführlich dargelegt. Vgl. Spitzen, Het leven der eerwardige moeder Adries Yserens in: Arch. v. h. Utrecht II 178; siehe auch Schoengen a. a. O. S. XC f., Doebner im Register s. v.; Löffler a. a. O. S. 782 f. Schon 1400 wird das Haus Marienbrink in Borken erbaut. Als Mitbegründer werden genannt Hynrik Löder (vgl. Jostes aus Westf. Vergangenheit, Münster 1893), erster Prior in Northorne, und Heinrich v. Ahaus, erster Pater in Münster. 1425 wurde das zu Koesfeld (vgl. Darpe, Codex tradit. Westf. Bd 6, Münster 1907) und 1435 das zu Lippstadt erbaut (Niemöller, Ref.-Gesch. von Lippstadt, Halle 1906). — Über das Haus zu Wesel vgl. die Urkunde bei Heydemann, Z. d. Gesch. V. Bd 1867), wo das schon lange bestehende Beginenhaus in ein Schwesternhaus vom gem. Leben umgewandelt wurde. — Dinslaken 1434 vgl. Doebner S. 256. — S. 500 Z. 10. Das zu Münster kam erst 1444 zustande, wie das noch vorhandene Urkundenbuch des Niesinker Hauses angibt. — S. 501 Z. 1. Nicht Streit sondern Stait. — S. 505 Z. 8. Zur inneren und äußeren Befestigung der Häuser waren von Anfang an Visitationen und gemeinschaftliche Zusammenkünfte der einzelnen Häuser, auch der Schwesternhäuser, durch Abgesandte angeordnet. Schon 1425 wurde eine Verbrüderung zwischen dem Hause zu Münster und zu Köln geschlossen. Die in einem Hause Aufgenommenen gelten auch als solche in den verbündeten Häusern. Unglück des einen Hauses verpflichtete das verbundene zur Hilfe. Ungeeignete und Entlassene werden von andern nicht aufgenommen. Die ausgetauschten Urkunden werden von allen Brüdern unterzeichnet und Gedächtnisbücher über die Brüder und die Wohltäter beider Häuser angelegt. In den Vigilien der 4 Hauptfeste sind sie und die Verbrüderungsurkunden zu verlesen und ist für die Lebenden und die Verstorbenen zu beten. In jedem Jahr zwischen Pfingsten und Michaelis kommen der Rektor mit 1 oder 2 Brüdern aus den verbündeten Häusern abwechselnd zusammen. Wie notwendig und wichtig diese Zusammenkünfte erschienen, ergibt sich daraus, daß dabei fehlende Häuser, wenn sie nicht triftige Entschuldigungsgründe ihres Ausbleibens vorbringen konnten, mit Geldstrafen belegt wurden, vgl. Belege bei Doebner. 1431 wurde ein größerer Zusammenschluß zustande gebracht: das münstersche Colloquium zwischen den Häusern Münster, Köln, Herford und den Schwesterhäusern in Borken, Schüttdorf, Koesfeld und Wesel, die am Mittwoch vor Kantate in Münster zusammenkamen. Bestätigt wurden sie vom Papst 1439 und ihnen das Recht gegeben, Statuten abzufassen und anzunehmen. Die wichtigsten Gegenstände der Verhandlungen waren die etwa notwendig gewordenen Wahlen neuer Rektoren in den Brüderhäusern und der Konfessoren in den Schwesterhäusern, die Ernennung von Visitatoren für die einzelnen Häuser und die etwaige Gründung neuer Niederlassungen. Später wurde die Umwandlung des Colloquiums in ein Generalkapitel beschlossen (Doebner, S. 248). Die Protokolle des Colloquiums von 1431—1476 liegen uns in einer Hildesheimer Abschrift vor bei Doebner S. 248 ff. und Boerner a. a. O. S. 56. Seit 1437 pflegte die münstersche Vereinigung auch die Verbindung mit den Brüdern in den Niederlanden. Die Colloquia in Zwolle wurden von denen zu Münster, wie auch umgekehrt besucht (Doebner S. 257); über ein Colloquium von 1501 siehe Doebner S. 281 und Schoengen S. 76 und an anderen Orten. Doch machten sie, wie Dieppurch schreibt bei Doebner S. 207, wenig Gebrauch davon. Einen noch festeren Zusammenschluß bezweckte man mit den Statuten von 1499, durch welche nach dem Vorbilde der Windesheimer Kongregation die einzelnen Häuser in gleicher Weise sich regeln und die bisher bestehenden Sonderordnungen aufgehoben werden sollten. Doch scheinen sich nicht alle Häuser dieser Union angeschlossen zu haben. Wir kennen den Anschluß von Rostock (Doebner S. 281), ein Vertreter aus Herford war nicht anwesend; dies wurde als Widerspenstigkeit bezeichnet. Der Rektor von Hildesheim wird zugelassen. Über das Verhältnis des Textes bei Miraeus (siehe oben) und bei Doebner hat Boerner den Nachweis geführt, daß letzterer die Anordnungen und die besonderen Verhältnisse des Hildesheimer Hauses darbietet, und jener einen verkürzten Auszug der allgemeinen Unionsstatuten gibt. Boerner meint, daß Dieppurch gegen die Annahme der neuen Unionsstatuten gewesen ist und daß er die von 1463 festhalten wollte. Erst nach seinem Tode seien die Unionsstatuten auch im Lüchtenhofe zur Annahme gekommen; er vermutet, daß die Unionsstatuten erst unter dem Rektor Nagelschmied 1520—1559 eingeführt seien. Für den Gottesdienst in ihren Kapellen und Kirchen geben die Hildesheimer Statuten einen interessanten Beitrag, wenn sie auch nicht irgendwelches Neue bieten (Doebner S. 334—386).

S. 507 Z. 39. Das schon von Groot angeordnete Abschreiben war, wie Thomas treffend sagt, eine den gebildeten und gelehrten Klerikern angemessene Tätigkeit, namentlich wenn es sich um religiöse, asketische Schriften handelte. Man erwarb den Lebensunterhalt durch Verkauf angefertigter Handschriften. Groot gab die abzuschreibenden Handschriften, deren Abschriften er dann zu prüfen pflegte; auch Florentius sah die Abschriften durch, er bereitete selbst das Pergament. Später wurde alles, was auf das Schreiben sich bezog, Sache des Scriptuarius, eines dazu besonders befähigten Bruders. Man erwarb damit den Lebensunterhalt. Die Einnahmen wurden später sehr bedeutend und dienten zur Erhaltung des ganzen Hauses; auch in den Schwesterhäusern wurden Abschriften angefertigt. Wie groß unter Umständen die Einnahmen werden konnten, zeigt z. B. Jahn v. Enkhuizen (bei Schoengen Jacubus genannt) in Zwolle, welcher für seine Abschrift der Bibel 500 Goldgulden inkl. Unkosten bekam. Diese Bibel ist vorhanden und ausführlich beschrieben bei Tiele, Cat. Cod. manu script. Bibl. Univ. Rheno-Trajectinae. 1887. Später wurde in vielen Häusern das Abschreiben durch die Statuten geregelt, z. B. 1499 durch die Statuten der münsterschen Union. Der mit der Leitung des Schreibwesens Beauftragte teilte jedem sein Pensum zu. Alles was zum Schreiben gebraucht wurde, Feder, Tinte, Farben, Pergament und Papier stand unter seiner Aufsicht. An jedem Freitag vor dem Frühstück mußte die Wochenarbeit vorgezeigt werden. Mit den Bestellern von Abschriften wurde ein sehr genauer Kontrakt in doppelter Ausfertigung abgeschlossen in Gegenwart des Rektors und Prokurators oder anderer Brüder als Zeugen. Ein Angeld mußte sofort erlegt werden und die Handschrift wurde erst nach Bezahlung des Restes ausgehändigt. Nach den Herforder Statuten S. 572 sollte an Werktagen 5 Stunden geschrieben werden. An vielen Orten wurde nicht in der Kammer des einzelnen, sondern in der geräumigen Schreibstube gearbeitet; eine solche in größerem Umfang erbaute der münstersche Bruder Joh. v. Köln im Lüchtenhofe zu Hildesheim (Doebner S. 23). Die fertigen Abschriften erhielt dann der Rubrikator zum Rubrizieren, um die Initialen in roter oder blauer Farbe oder sonstige Verzierungen, Kapitelüberschriften u. a. anzubringen. In Hildesheim werden als besonders geschickter Rubrikator Reynher v. Münster und Dietrich Blitterswiik von Wesel erwähnt. Letzterer schrieb für die Bibliothek die Schriften des Isidor de summo bono und den Dialog des heiligen Gregor. Heinrich Calcar aus Herford unterrichtete die Brüder (Doebner S. 5). Ein anderer, Heinrich Piper, schrieb an dem ersten Missale für den Lüchtenhof drei Jahre lang Tag und Nacht; auch Bernhard von Büderich, der erste Rektor, war ein besonders tüchtiger Schreiber (Doebner S. 36); von ihm stammen zwei Psalterien und zwei Antiphonarien und die ganze Bibel für das Kloster Sülte. Nach Busch: Liber de reformatione Bd 19 S. 547 haben die Schreiber in Hildesheim 1450 1000 Gulden verdient. Über die Bücher der Bibliothek gab es zwei Verzeichnisse; in jedem Buch stand eine Bemerkung über das Haus, dem es zugehörte. Die Leihfrist nach auswärts sollte vier Monate nicht überschreiten. Besonders wertvolle Bücher wurden überhaupt nicht verliehen. Der Bibliothekar hatte auch das Vorlesen auf dem Speisesaal anzuordnen und die Scholaren seelsorgerisch zu beeinflussen und anzuleiten. Auch hatte er die Pflicht, die deutschen Bücher, wenn sie nicht von klarem Inhalt und genügend geprüft waren, ihnen vorzuenthalten. In den Schwesterhäusern wurde nicht nur geschrieben, sondern es befanden sich auch Bibliotheken dort und zwar zwei, eine zum Gebrauch des Rektors, die andere für die Schwestern. Oft waren sie recht umfangreich mit zahlreichen erbaulichen Schriften, welche die Schwestern selbst abzuschreiben pflegten. In vielen Häusern wurde, wie in Emmerich, eine Chronik von den Schwestern geführt. Über die Bibliotheken haben wir noch an verschiedenen Orten Verzeichnisse. Künstlerisch ausgestattete Bücher wurden erst später angefertigt. J. B. Nordhoff hat solche Chor- und Meßbücher aufgefunden, welche zu Münster hergestellt waren. Wir nennen das 1425 angefertigte Chorbuch zu Nienborg mit einem herrlichen Passionsbilde, ferner das 1495 angefertigte Antiphonarium in Ennigerloh, ebenfalls mit einem in Folio ausgeführten Passionsbilde von hervorragendem künstlerischen Wert (Nordhoff, Die Chronisten des Klosters Liesborn 1866 S. 37). Im Fraterhaus zu Löwenbach-Marburg wurden 1513 für acht große Bücher 258 Gld. ein Ortt Rinisch gezahlt. Über in Münster und Köln angefertigte oft sehr kostbare und teure Bücher der Fraterherren vgl. die kunstverständigen Mt von Stephan Beissel in der (kath.) Zeitschrift für christliche Kunst 1905, 183 u. 70, wo noch andere Nachweisungen über solche Schriften gegeben sind; sie alle zeigen, mit welchem Fleiß und kunstverständigen Sinn die Fraterherren gearbeitet haben. Wie bedeutsam der Ertrag dieser Arbeiten war, zeigt, daß die Brüder sich 1490 in Köln eine neue Kirche bauen konnten. Seit Benutzung des Druckes ging das Schreiben in den Häusern und die dadurch erzielte Einnahme sehr zurück; um dieses zu fördern, verlieh der Bischof von Utrecht 1507 Indulgenz allen, welche bei ihnen Be-

stellungen machten. Die Brüder in Rostock erhielten 1513 für ein Gesangbuch für Güstrow 25 Gulden. Auch in Deventer haben die Brüder dem berühmten Buchdrucker Paffraet viele Dienste geleistet. Daß im Kölner Hause eine Buchdruckerei nicht bestanden, ist jetzt, gegen Maddens Ansicht, durch Voullième erwiesen (Der Kölner Buchdruck im XV. Jahrh. S. V); wahrscheinlich haben auch hier die Brüder unter dem Buchdrucker Ulrich Zell 1462/63 nur gute Dienste geleistet. — S. 493 Z. 17. 1468 wurde in Marienthal, wohin 1463 Brüder aus Köln gekommen waren, ein Ablaßbrief, ein Einblattdruck, gefertigt; 1474 lieferten sie ein zweibändiges Brevier auf Pergament und Papier, von dem nur noch sechs Blätter vorhanden sind in der Nationalbl. zu Paris. Der letzte datierte Druck ist von 1484 ein Ablaßbrief. Im ganzen sind von ihren Drucken vier datierte und zehn undatierte erhalten, alle theologischen Inhalts (Kelchner, Die Marienthaler Drucke, Frankf. a. M. 1883). Später übernahmen manche Häuser den Verkauf und Verlag an andern Orten, z. B. das vom Schweriner Domkapitel herausgegebene Brevier zum Preise von 2½ M. geb. 3 M. Überblicken wir die gesamte Drucktätigkeit der Brüder, so finden wir sie an folgenden Orten: Deventer, Zwolle, Herzogenbusch, Brüssel, Löwen, Rostock, Köln, Marienthal, Urach, wobei noch bemerkt werden mag, daß unter der Leitung von Konrad Fyner 1481 zuerst hebräisch gedruckt wurde.

Einfluß der Brüder auf das Schulwesen. Über diesen Einfluß hat uns vor allem Schoengen in seiner lehrreichen und aus den Quellen geschöpften Schrift: „Die Schule von Zwolle Freiburg 1898" gesicherten Aufschluß gegeben. Man hat den Einfluß der Brüder vielfach falsch beurteilt. Der richtig erkannte Einfluß läßt ihn viel bedeutsamer erscheinen, als es bisher der Fall war. Schon der Stifter der Gemeinschaft Gerhard Groot hat in Deventer und namentlich in Zwolle für den damaligen Volksschulunterricht mit den Stadtbehörden durch seinen persönlichen Einfluß auf Hebung und Besserung ernstlich mitgewirkt. Zunächst durch Anstellung besser gebildeter Lehrer. Seit 1375 wird die Anstellung des Schulrektors nicht mehr nur von dem Stiftsscholaster allein, sondern in Gemeinschaft mit der Stadtbehörde vollzogen. Grootes Einfluß dabei ist nachweisbar 1378 bei der Ernennung des Rektors Broede aus Utrecht, wie der Brief Grootes bei Preger Beiträge S. 39 zeigt. Er hatte nicht nur mit diesem freundschaftlichen und seelsorgerlichen Verkehr, sondern auch mit vielen Schülern, die er zum Abschreiben von Büchern gegen Bezahlung heranzog und auf die er besonders seelsorgerlich einwirkte, um sie für seine geistlichen Bestrebungen, für die neue devotio, für eine ernstliche sittlich-religiöse Herzensumwandlung und frommes Leben zu gewinnen. So gewann er durch diese Schüler Einfluß auf die übrigen, doch eine neue Schule hat er nicht gegründet. Wie in Deventer, so hat er auch in Zwolle auf die Umwandlung des Schulwesens eingewirkt. Bei der Erhebung Zwolles zur Stadt wurde auch das Schulwesen dort unter dem Einfluß der Stadtbehörde umgewandelt. Es ist das Verdienst des begeisterten Schulmanns Cele, welcher hier so erfolgreich eingewirkt hat. Auch hier war Groote bei der Berufung Celes zum Rektor der Schule nicht unbeteiligt. Beide waren schon 1377 miteinander befreundet und machten gemeinsam die Reise nach Groenendal bei Brüssel zu Ruysbroek. Die Freundschaft, welche beide miteinander verband, hat durch das ganze Leben angedauert. Es war Grootes Verdienst, Cele, welcher zum Klosterleben neigte, der Schule erhalten zu haben. Er erkannte nicht nur seine Gaben für dieselbe, sondern vor allem auch den wahrhaft frommen Geist, in welchem er seines Amtes wartete. In seinen vielen schwierigen Lagen war Groote sein Berater, Seelsorger und Schützer. Auch in Zwolle war Groote weder Lehrer, noch wurde das Schulwesen etwa nach seinen Prinzipien geleitet. Die Briefe Grootes an Cele zeugen von der Freundschaft, aber auch von dem tiefgreifenden Einfluß seiner Persönlichkeit und so auch auf das Schulwesen. Wie Grootes Stellung, so war auch die der mit ihm verbundenen Brüder, sie waren keine Lehrer an der Schule, wohl aber förderten sie das Wohl der Schule nach den verschiedensten Seiten, um so durch die Schule für die Kirche und ihre Belebung einzuwirken, echte Frömmigkeit in derselben zu fördern. Es wurden durch sie Konvikte errichtet für die die dortige Schule besuchenden Schüler, und deren Leitung wurde vielfach den Anhängern Grootes anvertraut. So schickte Grootes Schüler Florentius zum Leiter dieses Konviktes nach Zwolle Albert von Calcar in dem dort begründeten domus pauperum, in welchem arme Schüler wohnten, die Stadtschule besuchten und durch Abschreiben zu ihrem Lebensunterhalt beitrugen. Unwürdige oder unfähige Schüler wurden nicht aufgenommen. Neben diesem gab es in Zwolle auch noch ein Haus für begüterte Schüler, um diese christlich-fromm zu erziehen. Es gab Erziehungs-, aber keine Schulhäuser unter Leitung der Brüder. Indem die Zwoller Schule sich eines vortrefflichen Rufes erfreute, wuchs sie unter Celes Leitung nach ihrer inneren Organisation wie ihrer äußeren Ausgestaltung, und es ist das Verdienst der Brüder, nach beiden Seiten

hin beigetragen zu haben. Es war der christliche Humanismus, der in diesen Schulen von Groote her durch seine Anhänger gepflegt wurde, so bei Cele wie später bei Hegius (vgl. Boerner a. a. O. S. 120), dessen Wahlspruch lautet: „Deine Gebote, o Christe, zu halten ist wahrhafte Freiheit, — Niemand ist wahrhaft frei, wer Dir nicht dienet, o Jesu, — Niemand zu herrschen versteht, als Jesu getreuester Diener", (vgl. Murmellii Comm. in Boethium fol. 66 und Karl Krafft, Alex. Hegius und seine Schüler 1871). Während den Brüdern das Predigen im Hauptgottesdienst untersagt war, so durften sie doch in ihren Häusern Kollatien abhalten, auch Beichte hören, und an diesen geistlichen Übungen durften die Scholaren teilnehmen. Später sammelten sie arme Schüler, um sie in der Muttersprache zu unterrichten.

Auch für das weibliche Geschlecht übten die Schwesternhäuser großen Einfluß auf deren Erziehung und Bildung. In ihren Häusern pflegten sie neben den gottesdienstlichen Übungen auch ein tätiges Leben zu führen. Die Erziehung der ihnen anvertrauten Töchter, meist höherer Stände, war eine allgemeine und sehr bedeutsame Aufgabe in damaliger Zeit. Es gehörte zu den Aufgaben der Reformierung der Klöster, gerade diese Aufgabe der Erziehung wiederherzustellen. Die Töchter wurden hier erzogen zur Frömmigkeit, Demut, Bescheidenheit und Unterordnung; sie lernten kochen, nähen, backen, Arznei- und Naturkunde, schreiben, zeichnen usw., dazu kam noch Armen-, Kranken- und Pilgerpflege. Es wurde vor allen Dingen das Abschreiben von Büchern sowohl für den Klostergebrauch, als auch für Kirchen und Privatgebrauch gelernt und betrieben, und was besonders bedeutsam ist, Abschriften auch in der Muttersprache ausgeführt sowohl für den Klosterbedarf als auch zur Verbreitung unter das Volk, zu welchem Zweck man sogar Leihbibliotheken errichtete (Grube a. a. O. S. 163). Damit möglichst kunstvolle Abschriften geliefert werden konnten, wurden dafür besonders begabte Schwestern zum Anlernen erbeten oder befähigte Schwestern zum Erlernen in andere Klöster geschickt, z. B. in Diepenveen war eine Schule und Bibliothek. Man hatte Schön-, Schnell- und Chronikschreiberinnen (Aquoy III 198). Man unterrichtete im kunstvollen Illuminieren der Abschriften, im Sticken von prachtvollen Meßgewändern und Bildern und im Schönfärben. Von den Schwestern in Hildesheim wurden z. B. drei im Schreiben geübte nach Fischbeck geholt, um dortige Schwestern zu unterrichten. Auch die Schwestern in Niesink besaßen reiche Schätze, welche sie vor den Zerstörungen der schwarmgeisterischen Wiedertäufer retteten (Boerner a. a. O. S. 135.)

S. 473 Z. 59 l. illustrata st. illustris.
S. 500 Z. 21 f. Beckem ist Beckum, RB. Münster, Rynern, RB. Arnsberg.

L. Schulze.

Brugmann. — Zur Literatur: Ein Brief von Br. an Joh. v. Kalkar 1470 ed. von Wijbrand im Arch. v. Nederl. Kerkgesch. 1885. Br. Collacien ed. Wüstenhoff ebendas. IV 1892, ferner Patritius Schlager im Katholik 1902 S. 119, 232. P. Servais Dirks, Hist. litt. et bibl. des frères mineurs . . . dans les Pays-Bas. Anvers 1885.

Aus seiner Jugend ist wenig sicher bekannt, auch nicht der Ort der Schule, nur Erinnerungen aus seinem Jugendleben, die er selbst gelegentlich gemacht, aus welchen sich ergibt, daß dem gemütvollen, phantasiereichen Jüngling weder die Grammatik noch die scholastische Schulweisheit zusagte. Noch mehr klagt er über die Irreligiosität der Religiosen (in einem Brief bei Moll a. a. O. 1. Beil. I § 4 u. 8). Er trat, achtzehn Jahr alt, in Gouda ein mit einer, wie er selbst es beklagt, sehr weltlichen Gesinnung, die das unsittliche Treiben im Kloster und die sehr gelockerte Ordenszucht nur begünstigte. Wie er dies in seinem Gedicht „Die Seelenjagd" beschreibt: „Ich bin verirrt auf dieser Jagd, die Welt hat mich betrogen, . . . den Weg hab' ich verloren" (siehe Hof. v. Fallersleben, Hor. Belg. II). Wie ernst darnach seine Bekehrung war, zeigt sein Bekenntnis: „Leb wohl, du eitles Lieben, dich schlag ich aus dem Sinn" (ebend. X 214). Sie fiel in die Zeit der ganz Norddeutschland verwüstenden Pest. Er verließ Gouda und ging in das von gleichgesinnten Brüdern bewohnte Kloster St. Omer. Im Geist des heiligen Franziskus predigte er überall volkstümlich, drastisch, ergreifend, unwiderstehlich und alle Stände, jung und alt mit sich fortreißend, mit glühender Beredsamkeit. Dadurch gelang es ihm überall, Niederlassungen seines Klosters zu stiften und die vorhandenen zu reformieren. „Für Christus leben heißt für Christus leiden". Unter den reisenden Bußpredigern dürfte Br. wohl der einflußreichste gewesen sein, wie die Volkssprichwörter „Du kannst sprechen wie Br.; und: Br. sucht Seelen und ich suche Geld" sagen. Namentlich richtete er sich in seinem Eifer gegen die in allen Orten sogar öffentlich errichteten Spielhäuser mit ihren so tief eingreifenden und für das Volkswohl so verderblichen Folgen, wie gegen die Sonntagsentheiligung durch Jahrmärkte, vgl. z. B. in Geldern 1460 nach dem Copiarbuch. Zu Bolsward wurde unter seinem Mitwirken und Einfluß ein neues

Stadtrecht hergestellt, das an vielen andern Orten Aufnahme und Nachahmung fand (vgl. Schlager S. 238). Der bekannte Karthäuser Dionysius widmete ihm seine Schrift „De doctrina et regulis vitae christianae". Bedeutsam sind seine 2 noch vorhandenen Briefe an die von ihm früher bekämpften Fraterherren vom gemeinsamen Leben, nachdem er deren echte Frömmigkeit und Eifer zur Hebung des Volkswohls auf seinen Reisen in ihren Häusern erlebt hatte, namentlich der zweite, kurz vor seinem Tode geschriebene Brief (bei Moll a. a. O.). — S. 508 Z. 50. Er starb am 19. Oktober 1473. — S. 509 Z. 17. Seine Schrift ist populär und praktisch gehalten, weil zuerst für Klosterfrauen bestimmt. — S. 510 Z. 20. Über noch andere Drucke und Übersetzungen vgl. Schlager a. a. O. S. 251.

Von seinen sonstigen Schriften, die gelegentlich erwähnt werden, z. B.: De ruinis observantiae ist bisher nichts aufgefunden worden. Doch ist diese Schrift in Namur in einer Handschrift unter dem Titel „Speculum imperfectionis fratrum minorum compactum per venerabilem ac religiosum P. F. Joh. Brugmann" aufgefunden von P. Goyens, Archivar der belgischen Franziskanerprovinz, im Arch. Franciscanum historicum herausgegeben, (Quaracchi bei Florenz II 1909, 613—625). Der Titel erklärt sich daraus, daß Brugmann ein Gegenstück zu der ihm bekannten Schrift „Speculum perfectionis seu S. Francisci legenda antiquissima" geschrieben hat (neu gedruckt Paris 1898), welche Schrift in den Niederlanden weitverbreitet war und für die Klosterreform weite Beachtung gefunden hatte. Sie wurde 1454 in Brugmanns Kloster von Cornelius v. Zirikzee abgeschrieben. Brugmann schildert hier den Zustand eines Klosters, das vom Geist und Leben seines Stifters abgewichen ist, und damit die Gefahren, welche vonseiten der Insassen ausgehen können. Er handelt in den 14 Kapiteln von den einzelnen Ständen des Klosters, Hausdiener, Novizen, Laienbrüder, Kleriker, Priester, Beichtväter, Prediger und Oberen. Namentlich mahnt er zur Vorsicht bei der Aufnahme neuer Mitbrüder. Hier zeigt sich Brugmann in seinen Grundsätzen als Reformator der Klöster; zugleich zeigt die Schrift die tiefe Entartung, welche, wenn auch nicht überall, so doch vielfach vorgekommen sein mußte. **L. Schulze.**

Brunner, Leonhard. — In einem 1896 in der Zeitschrift für praktische Theologie (Bd 18, 333 ff.) erschienenen Aufsatz weist A. Ernst nach, daß Brunners mit Recht gerühmter Katechismus von 1543 großenteils fast wörtlich mit einem 1537 in Straßburg gedruckten „kürzeren Catechismus" übereinstimmt, der wahrscheinlich von Butzer verfaßt ist. Die in Brunners Büchlein eingeschalteten, mit kleineren Typen gedruckten, wertvollen Bemerkungen stammen jedoch ohne Zweifel von diesem. Ein in den ThStK (1896, 75 ff.) von F. W. C. Roth gegebenes kurzes Lebensbild Brunners spricht ihm auch die Autorschaft der 1524 anonym erschienenen „Concordantz des neuen Testaments" ab. — Ein Sohn Brunners, Georg, wurde 1561 Prokurator am Kammergericht zu Speier. **Rey.**

Bruno v. Querfurt. — H. G. Voigt, Brun v. Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer. Stuttg. 1907. Derf., Brun v. Querfurt als Missionar des römischen Ostens. (Aus d. SB der böhmischen Gesellsch. der Wissenschaften.) Prag 1908. **Hauck.**

Buchdrucker und Buchführer im Dienste der Reformation. — Quellen: Ein vollständiges Verzeichnis aller Reformationsdrucke, der Hauptquelle unseres Gegenstandes, gibt es nicht. Vgl. dafür die Bibliographien von Gg. W. Panzer, Ph. Wackernagel, E. Weller, A. Kuczyński, K. Goedeke u. a. Für die Schriften Luthers sind vor allem zu nennen A. von Dommer, Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek 1516—1523 (Leipzig 1888) und die Weimarer Gesamtausgabe der Werke Luthers (1883 ff.), die auch die Herkunft der Drucke festzustellen sucht und dadurch ein gutes Bild von der ungeheuren Verbreitung der Schriften Luthers gibt. Für die übrigen Reformationsschriften vgl. O. Schade, Satyren und Pasquille aus der Reformationszeit (Hannover 1856), Flugschriften aus der Reformationszeit = Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts Nr. 4 ff. (Halle 1877—1902), Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation hrsg. von Otto Clemen (Halle—Leipzig 1906—1911), ferner die einzelnen Bibliographien der Schriften von Johannes Brenz (W. Köhler 1904), Johannes Bugenhagen (Gg. Geisenhof 1908), Ulrich Hutten (E. Böcking 1859 ff.), Andreas Karlstadt (E. Freys u. H. Barge im Zentralblatt für Bibliothekswesen 1904 S. 153 ff.), Hans Sachs (E. Goetze 1901), Ulrich Zwingli (Gg. Finsler 1897 u. Zwinglis Werke 1905 ff.) u. a. Literatur: Fr. Kapp, Geschichte des deutschen Buchhandels bis in das 17. Jahrhundert (Leipzig 1886 S. 405 ff.), O. Clemen, Buchdruck und Buchhandel und die Lutherische Reformation in: Katalog 2 v. Rud. Haupt (Halle 1904 S. 1—14), derselbe, Beiträge zur Reformationsgeschichte (Berlin 1900/03), A. Baur, Deutschland in den Jahren 1517—1525, betrachtet im Lichte gleichzeitiger anonymer und pseudonymer deutscher Volks- und Flugschriften (Ulm 1872), W. Lucke, Deutsche Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation (Deutsche Geschichtsblätter 1908

S. 183 ff.); vgl. dazu die allgemeinen Darstellungen von L. Ranke, K. Hagen, J. Janssen, Fr. Bezold u. a.

Bekanntlich sind sehr viele Reformationsdrucke ohne die Namen ihrer Pressen erschienen. Die Bibliographie hat die Aufgabe, dieses Geheimnis durch Vergleichung von Typen, Ausstattung und Sprache zu lüften und damit die geographische Herkunft und Verbreitung der Ausgaben festzustellen. Vgl. dazu die angeführte Schrift von Dommer, ferner J. Luther, Die Reformationsbibliographie und die Geschichte der deutschen Sprache (Berlin 1898); A. Götze, Die hochdeutschen Drucker der Reformationszeit (Straßburg 1905), samt Besprechung von J. Luther im Zentralblatt für Bibliothekswesen, Jahrg. 23 (Leipzig 1906) S. 83 ff.; J. Luther in der Zeitschrift für Bücherfreunde 1 (1897) S. 463 ff.; 6 (1902/03) S. 129 ff.; NF 1 (1909) S. 109 ff. und im Zentralblatt für Bibliothekswesen 27 (1910) S. 237, auch als Sonderabzug: „Aus der Druckerpraxis der Reformationszeit" (1910). Über die Ausstattung der Reformationsdrucke vgl. A. F. Butsch, Die Bücherornamentik der Renaissance (Leipzig 1878), R. Muther, Die deutsche Bücherillustration der Gothik und Frührenaissance (München 1884), J. H. E. Heitz, Die Büchermarken oder Buchdrucker- und Verlegerzeichen (Straßburg 1892 ff.), J. Luther, Die Titeleinfassungen der Reformationszeit (Leipzig 1909 ff.). — Dazu ist die umfangreiche Literatur über die Geschichte der Buchdruckerkunst und des Buchhandels heranzuziehen, an Zeitschriften vor allem das Zentralblatt für Bibliothekswesen 1884 ff. und das Archiv für Geschichte des Deutschen Buchhandels 1878 ff.

Als sich Martin Luther am 26. September 1525 beim Rate zu Nürnberg über den Nachdruck seiner Schriften in dieser Stadt beschwerte, schloß er sein Schreiben mit folgendem beachtenswerten Satze: „Ich weiß auch wohl, daß den Koburgern viel Bücher verliegen, wie andern Druckern mehr: aber was können wir dazu? sollten sie drum so an uns sich rächen, die wir mit unsern Büchern ihren Schaden nie gesucht haben, sondern Gott hats so geschickt, daß diese abgingen und eingerissen sind, wie es sonst mehr geht in andern Kaufshändeln" (Luthers Werke, Erlanger Ausgabe 56. Bd S. XII). Lesen wir diese kurzen Zeilen, so glauben wir die ganze beispiellose Umwälzung vor uns zu sehen, die die neue Lehre vom Evangelium im Buchwesen jener Zeit hervorgerufen hat: Die gelehrten lateinischen Werke der welken Scholastik und des blühenden Humanismus mit einem Male vernachlässigt und verachtet und dafür die deutsche Flugschrift und die deutsche Bibelübersetzung in unumschränkter Herrschaft! So konnte Johann Eberlin seinen vierten Pfaffen sagen lassen: „Der teutschen bücher werden vil, vnd in teutscher sprach findt man yetzt alle göttliche vnd menschliche weißheit, auch aller ständ guts vnd böß. Vorzeiten was Dormi secure, Thesaurus nouus, Postille Guilhelmi, Discipulus, Pomerius ꝛc. ja Gabriel (Biel), Oliuerius (Maillard), Summa predicantium ꝛc. gute bücher, yetzt acht man jr nit, ja man macht vßfindig, das solicher bücher Leer vngelert sey vnd ist". (Eberlins Schriften. Hrsg. v. L. Enders, Bd 2, Halle 1900, S. 69.)

Verdankte so die Buchdruckerkunst dem Beginnen Luthers neue Absatzquellen und einen gesteigerten Leserkreis, so zahlten die Drucker ihrerseits ihre Schuld mit reichen Zinsen wieder heim. Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß es ohne die Mithilfe der Typenkunst zu keiner Reformation gekommen wäre. Nirgend hat ein starker Volkswille so mächtig gesprochen als in der ungeheuren Flut von Flugschriften, die damals über Stadt und Land von ganz Deutschland ging. Das kam mit der Stärke einer Naturgewalt, die alles mit sich nimmt und keinen Widerstand kennt. Und solch einer brausenden Zustimmung bedurfte das Werk Luthers, wenn es sich gegenüber der immer noch mächtigen Kirche behaupten sollte. Und Luther selbst? Wenn er hörte, wie man sich an allen Orten um seine Schriften riß, wenn er sah, wie die Buchdrucker in Augsburg, Basel und Straßburg die Druckausgaben mit seinem Bilde schmückten und ihn sogar mit dem hl. Geiste und mit einem Strahlenkranze umgaben, so mußte das alles den stürmenden Geist in ihm bestärken, der nicht ruhte und rastete, bis Form und Gestalt gewann, was seit langem in seiner drängenden Seele nach Leben rang. Die Buchdrucker gingen fast alle in das Lager des Reformators über und verbreiteten mit Feuereifer die Schriften der neuen Lehre. Was half da die päpstliche Bulle gegen Luther vom 15. Juni 1520? In Erfurt wurde sie aus den Buchläden genommen, zerrissen und in die Gera geworfen; in Augsburg wollte sich kein Drucker finden lassen, der sie aus seiner Presse gegeben hätte; in Wien wurde ihre Drucklegung anfangs verboten und dann, wie überall, lange Zeit hinausgeschoben. Was fruchtete das kaiserliche Edikt von Worms vom 8. Mai 1521, das alle Schriften Luthers und seiner Anhänger verdammte und verbot? Die Buchdrucker ließen höchstens aus Vorsicht ihre Namen weg, druckten aber eifriger denn je an den Schriften der neuen Lehre; in Augsburg riß man den kaiserlichen Erlaß vom Rathause weg und „hielt gar nichts davon", so berichtet eine gleichzeitige Chronik, „man überantwortete auch keine Bücher".

Was konnten endlich die Verbote der städtischen Obrigkeiten bedeuten, die es vielfach nicht einmal ernst damit meinten, sondern nur den Schein des Gehorsams gegenüber dem Kaiser wahren wollten? Der Augsburger Rat verpflichtete seine Buchdrucker am 28. August 1520, „in den Irrungen, die sich haben zwischen den geistlichen und doctoren der hl. Schriften", nichts mehr ohne sein Wissen zu drucken; am 7. März erneuerte er sein Verbot und schärfte den Druckern ein, nichts ohne ihren Namen ausgehen zu lassen. Der Rat von Nürnberg erließ seit 1518 Verbot an Verbot an seine Drucker, schritt auch mit Strafen gegen sie ein, und doch wurden nirgends mehr Schriften Luthers nachgedruckt, nirgends mehr Flugblätter gegen die alte Kirche in die Welt gesandt als in den beiden genannten Städten; mit ihnen konnten sich höchstens noch Straßburg und Basel an Eifer in solchem Schriftenvertriebe messen. Nur da, wo die Landesfürsten der alten Kirche treu blieben, wie im Herzogtum Sachsen, in Brandenburg, in Österreich, in Bayern, in Bamberg, in Würzburg, in Köln fügten sich auch die Drucker den Verhältnissen, so in Leipzig, Frankfurt a. O., Wien, Ingolstadt, München, in den Bischofsstädten Bamberg, Würzburg, Köln. Innerlich hingen sie aber vielfach dennoch der kirchlichen Neuerung an, wie Georg Erlinger in Bamberg (vgl. meine Schrift über ihn, Leipzig 1907 und Zentralblatt für Bibliothekswesen 1911, S. 57 ff.) oder die Leipziger Buchdrucker, die anfangs eifrig die Schriften Luthers und seiner Anhänger verbreitet hatten, bis sie seit 1522 durch strenge Verbote Herzog Georgs daran gehindert wurden (vgl. F. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd 1, Leipzig 1905, S. 55 ff.). In den Städten, wo die Buchdrucker ohne große Gefahr offene Farbe bekennen durften, hielten nur wenige zur alten Kirche, so Hans Miller in Augsburg und Johann Grüninger in Straßburg. Der berühmte Basler Drucker Johannes Froben, dessen ganze Vergangenheit aufs engste mit den Wissenschaften des Humanismus verbunden war, gab anfangs einige Schriften Luthers heraus, stellte aber diese Tätigkeit wieder ein, als ihn sein Freund Erasmus von Rotterdam dringend davor warnte, und verlegte sich wieder ganz auf den wissenschaftlichen Verlag. Ein anderes großes Buchhändlerhaus jener Zeit, das der Koberger in Nürnberg, hatte die alte Bedeutung schon längst verloren und konnte sich zu keiner Stellungnahme mehr aufraffen. Luther bot ihnen am 7. November 1525 den Verlag seiner Schriften an, ohne aber dabei zu einem Ziele zu kommen. Daß übrigens die Koberger der Reformation nicht ganz teilnahmslos gegenübergestanden sind, erhellt daraus, daß im Jahre 1527 ihr Geschäftsführer Georg Müller in Würzburg zu einer empfindlichen Geldstrafe verurteilt wurde, weil er in seinen Bücherlisten verbotene Schriften geführt hatte (vgl. O. Hase, Die Koberger 2. A., Leipzig 1885, S. 250 f.). Kein Wunder, daß bei der kleinen Zahl der katholischen Drucker die Altgläubigen nur mit größter Mühe ihre Schriften veröffentlichen konnten.

Umso größer war der Eifer, mit dem die Schriften Luthers gedruckt wurden. So erlebte der Sermon von Ablaß und Gnade in der Zeit von 1518 bis 1520 nicht weniger als 22 Auflagen und Nachdrucke. Fast die gleiche Verbreitung fanden die Predigten vom Sakrament der Taufe, von der Betrachtung des hl. Leidens Christi, von der Bereitung zum Sterben. Die „Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien" oder das „Betbüchlein" vom Jahre 1522 oder die drei großen reformatorischen Streitschriften des Jahres 1520 wurden nicht weniger lebhaft begehrt. Die deutsche Bibelübersetzung vollends war bald fast in jedem Hause zu finden. Wer sich einen Begriff von dieser emsigen Tätigkeit der deutschen Drucker im Dienste des Reformators machen will, braucht nur die zahlreichen Ausgaben zu überschauen, in denen uns Luthers Schriften der Jahre 1517—1525 erhalten sind; es werden nahezu 2000 sein.

Mit Luther stritten zahlreiche Freunde und Anhänger gegen Kirche und Papsttum, alle ihre Schriften fanden bereitwillige Drucker und Verleger. Eine schier endlose Zahl von Streitschriften reihte sich hier denen Luthers an. Viele von ihnen wurden ebenfalls häufig nachgedruckt und an allen Orten verbreitet, so besonders die Veröffentlichungen von Ulrich von Hutten, Johann Eberlin von Günzburg, Heinrich von Kettenbach, Andreas Bodenstein von Karlstadt und Ulrich Zwingli. Selbst solche Schriften, die keinen Verfasser nannten, bildeten eine begehrte Ware: das jetzt dem Humanisten Joachim von Vadian zugeschriebene Büchlein „Vom alten und neuen Gott, Glauben und Lehre" wurde in den Jahren 1521 bis 1526 in 10 Drucken verbreitet, der „Dialogus zwischen einem Pfarrer und einem Schultheiß, anzeigend geistlichs und weltlichs Standes üble Handlung" oder der „Dialogus von der zwitrachtung des heiligen christlichen Glaubens" oder das „Karsthans" betitelte Schriftchen bieten weitere sprechende Beispiele für die erstaunliche Emsigkeit, mit der die Buchdrucker die für gangbar gehaltenen Flugschriften vertrieben. Ja oft scheint es, als ob man nur die Feder gegen die verhaßte Geistlichkeit anzusetzen brauchte, um sofort

einen willigen Drucker zu finden. Auffallende Titel und Bilder taten das Ihrige, um diese Schmähschriften noch begehrenswerter zu machen.

Gegenüber einer strengen Obrigkeit wußten sich die Buchdrucker durch allerlei Vorsichtsmaßregeln zu schützen. Vor allem ließen sie, wo Gefahr drohte, ihren Namen weg oder gaben einen erdichteten Druckort an. So konnte man auf der einen Flugschrift lesen: „Gedruckt durch Nikolaus Wolgemuet zu Schnersam am Kochersperg in der Ölmühl", eine andere wollte zu „Lumbitsch auf dem Federmark", eine dritte „zu Salzburg durch den geweichten Krumbschnabel bei der Roßschwemb" gedruckt sein. Gerne wurde auch Rom als angeblicher Druckort genannt. Als der Berner Prediger Sebastian Meyer im November 1521 eine heftige Kampfschrift gegen den Konstanzer Bischof Hugo von Landenberg veröffentlichen wollte, bat er Ulrich Zwingli, für das Werkchen Typen ausfindig zu machen, die den Drucker und Verfasser verheimlichen würden. Die Schrift erschien dann mit unbekannten Lettern in Augsburg und trug die spöttische Bezeichnung „Gedruckt zu Hohenstein durch Hans Fürwitzig". So arbeiteten Drucker und Verfasser einträchtig zusammen, um ohne Schaden der eine seine Ware, der andere seine Schrift an den Mann zu bringen. Oft freilich mißlang das und dann wanderte in der Regel der Drucker in das „Loch" oder er wurde zu einer Geldstrafe verurteilt. Besonders als es sich später um die Schriften der Partei Karlstadts, Thomas Münzers oder der Wiedertäufer handelte, schritt die Obrigkeit strenge ein, wie es das Beispiel des Nürnberger Rates gegenüber den Druckern Hieronymus Hölzel und Hans Hergot zeigt.

Den Vertrieb der Schriften leiteten die Drucker in der Regel selbst, wurden aber dabei eifrigst von eigenen Buchführern unterstützt, die gelegentlich auch ganze Auflagen drucken ließen und auf ihre Rechnung verkauften. Sie zogen als fliegende Händler von Ort zu Ort und brachten ihre Ware in die entlegenste Hütte. Da sie an keinen festen Wohnsitz gebunden waren und nicht viel zu verlieren hatten, vermochten sie am wirksamsten gerade die keckesten Flugschriften zu vertreiben. Besonders auf volkreichen Märkten fehlten sie nie; da schlugen ihre besten Stunden. Hier fing mancheiner mit lauter Stimme und mit lebhafter Gebärde seine Flugschrift vorzulesen an und wußte dadurch den Absatz zu steigern. Eine Schrift vom Jahre 1523 mit dem wohl erdichteten Namen Heinz von Scharffenstein erzählt mit lebendiger Anschaulichkeit, wie der Verfasser einmal über den Markt in Nürnberg ging und dort auf starken Zulauf von Volk aufmerksam wurde; als er näher trat, sah er, daß eine Schrift Johann Drachs von Karlstadt verkauft wurde. Ein armer Tuchmacher, der im Mai 1524 auf dem Markte in Magdeburg Lieder Luthers feilbot, sang dem Volke die Texte vor, bis er ergriffen und gefangen genommen wurde. Auch die Formschneider standen im Dienste der Reformation und ihre Tätigkeit war umso wirksamer, als sie in der Regel nur kleine Blätter ausgaben, die nicht viel kosteten und durch ihre bildlichen Darstellungen zahlreiche Käufer anlockten.

Dieses schrankenlose Tun und Treiben der Drucker und Buchführer mußte über kurz oder lang einem entscheidenden Wendepunkt entgegengehen. Die jahrelang in höchster Spannung gehaltene allgemeine Teilnahme für den Kampf gegen Kirche und Papsttum erlahmte in demselben Augenblicke, als sich die Anhänger der neuen Lehre entzweiten und einen erbitterten Kampf gegeneinander anfingen. Zudem sind leidenschaftliche Massenbewegungen leicht übersättigt und verlangen gerne nach neuen Anreizungen. Mit den Spaltungen brach die Zeit des Bauernkriegs, die Zeit der Wiedertäufer an. Alle diese Bewegungen fanden in den Kreisen der unruhigen Drucker und Buchführer ihre eifrigen Anhänger und Helfer. Die berühmten 12 Artikel der Bauern vom Jahre 1525 wurden von den Druckern in mehr als 20 Ausgaben verbreitet; der Buchführer Kunz Kern wurde als Teilnehmer der Bauernunruhen aus Rottenburg an der Tauber ausgewiesen; der Buchführer Andreas Castelberger mußte wegen seiner zum Umsturz neigenden Gesinnung aus Zürich weichen (vgl. Zwinglis Werke Bd II, 1908, S. 463); der Drucker Simprecht Sorg war aufs engste mit Balthasar Hubmayer bis zu dem unglücklichen Ende dieses eifrigen Wiedertäufers verbunden; die Ausläufer der sozialistischen Bewegung forderten endlich ihr grausames Opfer in dem Nürnberger Drucker und Buchführer Hans Hergot, der am 20. Mai 1527 in Leipzig enthauptet wurde, weil er eine gegen die bestehende Ordnung gerichtete Schrift vertrieben, vermutlich auch verfaßt hatte. Seit dem unseligen Ausgang des Bauernkrieges sahen die Obrigkeiten dem Tun und Treiben der Drucker und Buchführer nicht mehr so sorglos wie früher zu. Als Andreas Osiander und Hans Sachs im März 1527 eine Schrift gegen das Papsttum veröffentlichten, schritt der Nürnberger Rat gegen sie und gegen den Drucker Hans Guldenmund ein, weil er fürchtete, daß das Volk durch solche Ausfälle aufgewiegelt würde. Dabei hing die Nürnberger Obrigkeit treu der neuen

Lehre an. So mußten die Drucker und Buchführer überall sehen, wie sie wieder in geregelte Zustände kommen konnten. Viele scheinen das nicht mehr verstanden zu haben; denn es dürfte kein bloßer Zufall sein, daß in dieser Zeit manche von ihnen verarmt und verdorben sind, so Hieronymus Höltzel in Nürnberg, Sigmund Grimm und Hans Schönsperger in Augsburg, Martin Flach und Johann Prüß in Straßburg. Freilich gab es noch manch andere Ursachen, die einer gedeihlichen Entwicklung des damaligen Buchwesens im Wege standen. Die fast ausschließliche Pflege der kirchlichen Streitschrift mußte bald den Markt mit dieser Ware überfüllen und damit den Absatz der Geschäfte verringern. Dazu kam, daß sich im ganzen Betriebe arge Mißbräuche eingeschlichen hatten, die sich früher oder später bitter rächen mußten. Von dem schwunghaft betriebenen Nachdruck, den Luther so stark empfand und beklagte, braucht da nicht einmal gesprochen zu werden. Aber daß dem Wittenberger Drucker Luthers Bogen gestohlen und anderswo gedruckt wurden, daß man Vorlesungen Luthers nachschrieb und ohne dessen Wissen und Willen veröffentlichte, daß mehrere fremde Nachdrucke mit der Bezeichnung „Gedruckt zu Wittenberg" erschienen, daß man gar nichts auf fehlerfreie Wiedergabe der Texte gab, daß man sich nicht scheute, angebliche Schriften etwa von Johann Oecolampadius oder Andreas Osiander herauszugeben, die gar nicht von diesen stammten, das waren Erscheinungen, die das scharfe Urteil rechtfertigen dürften, das Johann Eberlin über die schlimmen Zustände im damaligen Buchgewerbe und vor allem über die hier besonders herrschenden Auswüchse der Gewinnsucht gefällt hat (vgl. Eberlins Schriften 3. Bd S. 147 ff., 161 ff.).

Messen wir die Tätigkeit der Drucker und Buchführer, wie sie sich in den ersten Jahren der Reformation kundgegeben hat, nach ihren Erfolgen und Wirkungen, so müssen wir ihr eine Bedeutung zurechnen, die gar nicht hoch genug zu nehmen ist. Es ist ihr vor allem beschieden gewesen, die neue Lehre aufs wirksamste zu verbreiten, die Lust und Kunst des Lesens stark zu steigern und endlich der deutschen Sprache zu einer Achtung gebietenden Stellung in unserem Schrifttum zu verhelfen. Im übrigen gaben sich diese Jünger der Buchdruckerkunst und des Buchhandels ganz als die Kinder ihrer unruhigen Zeit, in der alles zu wanken und zu weichen schien. Das müssen wir uns stets vor Augen halten, wenn wir über die Menschen jener stürmischen Tage zu urteilen haben.

Karl Schottenloher.

Buchrucker, Karl v., gest 1899. — Quellen: Holzhauser, Zum Gedächtnis D. von Buchruckers (NkZ 1899 S. 93 ff.); Burger, D. von Buchrucker. Sein Leben und sein Lebenswerk (NkZ 1899 S. 361 ff.); Kahl, Rede am Grabe (Münchener evangel. Gemeindeblatt 1899 S. 33 f.); Dr. A. Kr., Krankheitsbericht (ebenda S. 47); Scholler, Das Wirken des † Geheimrats D. v. B. für die innere Mission in Bayern (Blätter für Innere Mission, 14. Jahrg. 9., 11., 13. Heft). Persönliche Erinnerungen und Mitteilungen. — Werke: Der christliche Religionsunterricht in der Volksschule: 1. Bd Der biblische Geschichtsunterricht oder: Wie ist es zu der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit gekommen?, (1. Aufl. 1859 3. Aufl. 1899); 2. Bd Der Katechismusunterricht oder: Welches ist des Christen Gemeinschaft mit Gott? (1. Aufl. 1861, 3. Aufl. 1899); 3. Bd Der Gesangbuchsunterricht oder: Wie übt die Kirche ihre Gemeinschaft mit Gott? (1. Aufl. 1862, 2. Aufl. 1887). — Die biblische Geschichte (1. Aufl. 1864, 89. Aufl. 1911); Dr. M. Luthers kleiner Katechismus mit erklärenden Fragen und Antworten und erläuternden und beweisenden Sprüchen der heiligen Schrift samt der Augsburgischen Confession (1. Aufl. 1867 als „ein Revisionsvorschlag", 67. revidierte Aufl. 1898 als sog. „Landeskatechismus", 119. Aufl. 1911). — Der Weg des Friedens, ein Beicht- und Kommunionbuch (1. Aufl. 1865, 3. Aufl. 1876). — Chr. Friedr. Buchrucker. Ein Seelsorgerleben, 1876. — Die Großtaten Gottes und unser Glaube. 20 Predigten 1883, außerdem viele Predigten in Sammlungen und als Einzeldrucke. — Grundlinien der kirchlichen Katechetik, 1889; Die Normalkatechismen der christlichen Kirchen, 1890; Der Schriftbeweis im Katechismusunterricht, 1893. — Anfang und Ende des göttlichen Heilsplanes. Vortrag 1875; Erinnerungen an Ludwig Döderlein. Vortrag 1891; andere Vorträge und Abhandlungen in der ZPK, im „Münchener evang. Gemeindeblatt" 1892, 93, 97, 98, 99 und in der NkZ 1890—99. — A „J. Chr. Konrad Hofmann" in der ADB 12. Bd. — „Lebensbilder" in der Allg. Evang.-Luther. Kirchenzeitung 1897. — „Ein Pfarrhaus im Steigerwald" in der Christoterpe 1895. — In PRE² 6 A (Adam, Heil, Himmel, Hoffnung, Kirchenzucht, Schule und Kirche), in PRE³ 2 A (Adam, Hoffnung). — Das Evang. Johannis und der Brief an die Ebräer in der Rupprechtschen „Illustrierten erklärten Bibel" 1897.

Äußerer Lebensgang. Karl Buchrucker wurde am 19. November 1827 geboren als ältester Sohn des Pfarrers Joh. Christian Friedrich B. im Dorf Kleinweisach (Oberfranken). In Billingshausen (Unterfranken), der 2. Pfarrstelle seines Vaters, besuchte er die Dorfschule und wurde vom Vater selbst für das Gymnasium vorbereitet, in das er 1841 zu Erlangen eintrat. Dem Erlanger Gymnasium stand damals der berühmte Latinist Ludwig Döderlein als Rektor vor, dessen Lieblingsschüler er als gewandter lateinischer Stilist und

Dichter wurde. Am gleichen Orte verbrachte er als stud. theol. die vier Universitätsjahre, in der Burschenschaft der Bubenreuther für des Deutschen Reiches künftige Herrlichkeit, von Professor D. J. Chr. Konrad Hofmann für eine lebensvolle Schrifttheologie begeistert, die er mit der von Hause mitgebrachten ernsten Frömmigkeit und dem ererbten kirchlichen Sinn verband. Nach der im Jahr 1850 mit Ehren bestandenen Aufnahmsprüfung war er zuerst ein Jahr Hauslehrer bei Hofrat Dr. med. Küster in Schwabach, ein Jahr der eifrigsten Pflege edler Musik und christlicher Geselligkeit, darnach Privatvikar in Burgfarnbach (Mittelfranken), hierauf Pfarrverweser in Obereisensheim (Unterfranken) und Gersfeld (seit 1866 preuß. Prov. Hessen). Sofort nach der Anstellungsprüfung 1854 erhielt er die Pfarrei Oberlaimbach (Mittelfranken). Dort verheiratete er sich mit Ernestine Nittinger, die ihn um 10 Jahre überlebte. Aus seiner Ehe gingen 4 Söhne und 1 Tochter hervor; der älteste ist wieder Pfarrer geworden, der 6. Buchrucker in unmittelbarer Aufeinanderfolge, also ein „Pfarreradelsgeschlecht", wie B. im Scherz und freudigen Stolz sagte. Das kleine Pfarramt gab B. Zeit und Gelegenheit, sein Hauptwerk „Der christliche Religionsunterricht in der Volksschule" zu beginnen. Im Jahr 1863 wurde er als 3. Pfarrer nach Nördlingen berufen, 1867 ward er 1. Pfarrer daselbst. Durch Gründung einer höheren Töchterschule, eines evangelischen Arbeitervereins und einer Gemeindekrankenpflege hat er ein bleibendes Andenken hinterlassen. Von hier aus rief er auch zusammen mit Prof. D. Plitt in Erlangen die „Wanderkonferenzen für innere Mission" ins Leben 1866. Für seine Konfirmanden schrieb er den „Weg des Friedens" und leistete auch Friedensarbeit im siebziger Krieg durch Pflege der Verwundeten und Ausrüstung von Sanitätszügen. Im Jahr 1873 folgte er einem Ruf nach München als 1. Pfarrer und Dekan. Ein steinernes Denkmal jener Zeit ist die unter ihm erbaute 2. evangelische Kirche, die Markuskirche, ein geistiges die dankbare Erinnerung seiner Gemeindeglieder an seine heitere Liebenswürdigkeit und stete Hilfsbereitschaft, seine feine und warme Tätigkeit als Prediger, Seelsorger und Redner in den evang. Vereinen, sowie die seiner ihm untergebenen und ergebenen Pfarrer an die meisterhafte Leitung der Pfarrkonferenzen. Zum Oberkonsistorialrat ernannt 1885 war er durch sein ausgereiftes Urteil und bedeutende Personenkenntnis sehr einflußreich, konnte daher seine Ideale, Hebung des Religionsunterrichtes und eines auf Bekenntnistreue ruhenden kirchlichen Lebens, von einer höheren Warte aus verfolgen, wie er auch als Leiter des Predigerseminars die theol. Jugend namentlich auf dem Gebiet der Predigt mit genauester und doch immer freundlicher Kritik förderte. Einer bekenntnistreuen lutherischen Theologie sollte vor allem die in Gemeinschaft mit Prof. D. Frank in Erlangen gegründete „Neue kirchliche Zeitschrift" (1. Jahrg. 1890) dienen. Als am 4. Mai 1897 der Präsident des Oberkonsistoriums D. Adolf von Stählin gestorben war, wurde ihm das höchste Amt der bayerischen Landeskirche angeboten, aber in Rücksicht auf sein Alter lehnte B. ab. Dieser Entschluß der Selbsterkenntnis und Selbstverleugnung wurde durch Verleihung des Titels „Geheimrat" anerkannt (irrig ist die Angabe NkZ 1899 S. 375), nachdem er schon 1890 den Kronenorden und damit das Adelsprädikat erhalten hatte; auch die theol. Fakultät hatte ihn schon ein Jahr nach dem Eintritt ins Oberkonsistorium mit dem Titel Dr. theol. geschmückt. Reich an Ehren und Erfolgen, frischen Geistes, aber am Körper des Alters Bürde spürend trat er am 1. Juli 1898 in den Ruhestand. Eine Zuckerkrankheit zehrte am Mark seiner Kräfte, doch ohne ihm andere Schmerzen als starke Müdigkeit und gelegentliches Übelsein zu bereiten. Plötzlich, am Sonntag, 29. Januar 1899 vormittags, überfiel ihn eine tiefe Ohnmacht, er neigte das Haupt zur Seite, tat einige schwere Atemzüge und war entschlafen. Auf dem großen Ostfriedhof in München wurde er begraben; sein Leben und Lebenswerk stellte der amtierende Dekan Kahl in das Licht des Wortes: „In Christo Jesu gilt der Glaube, der durch die Liebe tätig ist".

Bleibende Bedeutung. Prof. Holzhauser, Schüler, Freund und Mitarbeiter B.s bezeugt: „Arbeit war die Signatur dieses ganzen Lebens. Überall aus der Tiefe geschöpft und immer ins Volle greifend, im Zentrum sich bewegend und doch auch das Periphérische liebevoll umfassend, allzeit eingedenk der unverrückbaren Richtlinien, die aus einer Welt übernatürlicher Realitäten stammen, und doch stets zugänglich und empfänglich für den Reichtum und die Schönheit des vergänglichen Kosmos, trug diese Arbeit, wo und wie immer — oft einer der geistigen Kraft nicht ganz gefügen leiblichen Disposition abgerungen — sie geleistet wurde, zugleich die Kennzeichen des vollberechtigten Berufenseins und der eingehendsten Sachkenntnis, wie den Stempel wahrhafter persönlicher Anteilnahme und innerlichster Hingabe an sich. Das verlieh auch all seiner mannigfaltigen Tätigkeit die unmittelbare Kraft des Eindrucks und den nachhaltenden Erfolg, daß sie aus der harmonischen Einheit eines in der Erfahrung der Gnade festgewordenen christlichen Charakters floß . . .

Darum ist auch an jeder Stätte seiner Wirksamkeit eine tiefgründige, bleibende Frucht zurückgeblieben". Naturgemäß ist diese Art Frucht zum größten Teil schon eingesammelt in jenseitige Scheunen. Aber dreierlei muß als eine für die Geschichte der protest. Landeskirche Bayern, ja für die gesamte evang. Kirche bleibende Frucht bezeichnet werden: 1. B. hat dem prot. Religionsunterricht in Bayern den Lehrstoff und die Lehrart gegeben. 2. B. hat die Innere Mission in Bayern zur Kirchensache gemacht. 3. B. hat für die positive evangelische Theologie die „Neue Kirchliche Zeitschrift" gegründet. Seine katechetische Schriftstellerei begann B. als Pfarrer in Oberlaimbach mit seinem „Biblischen Geschichtsunterricht" 1859, dem der „Katechismusunterricht" 1861 und der „Gesangbuchsunterricht" 1862 folgte. B. war des Erlanger Theologen Hofmann Apostel, der dessen heilsgeschichtliche Betrachtungsweise und vom kirchlichen Bewußtsein getragene Erfahrungstheologie ins Volk trug. Das Christentum ist Offenbarungsreligion. Diese besteht in Tatoffenbarung und Wortoffenbarung. Mit den Tatsachen, d. h. mit der biblischen Geschichte hat der Religionsunterricht zu beginnen. Diese muß mit den Worten und im Sinn der Bibel den Kindern eingeprägt werden. Auf der Heilsgeschichte ruht der Katechismus als „Bekenntnis". Denn „der Umfang des (im Katechismusunterricht) Mitzuteilenden wird nicht durch die Theologie, sondern durch das Bekenntnis und dieses wieder durch unmittelbare Beziehung zum Mittelpunkt des Heils bestimmt. Den Dienst der Theologie können wir nicht entbehren bei der Prüfung der Vollständigkeit, aber sie hat nicht die Form und nicht das Maß zu bestimmen". Zum Katechismusunterricht sind aber unentbehrlich die „Sprüche" als Schriftbeweis. „Die Kirche hat ihren wachsenden Gliedern den Eindruck und die Überzeugung beizubringen, daß das, was sie selbst lehrt, schriftgemäß ist, dem autoritativen ursprünglichen Gotteswort, also dem ewigen Heilswillen Gottes selbst entspricht. Darum bedarf sie für ihren Katechismus des Schriftzeugnisses als Schriftbeweises. Wir suchen für alles, was in der Kirche geglaubt und getan wird, den Schriftgrund, den Schriftbeweis". Der Gesangbuchsunterricht aber behandelt die Gottesdienstordnung, Liturgie und Lieder, als die Frucht der innerlichen Entwicklung der Kirche, weshalb dieselben innerhalb eines volkstümlichen Abrisses der Kirchengeschichte erklärt werden. Ebenfalls dem Verständnis der Volksschüler und dem Ziel der Volksschule zulieb wandelt B. den Hofmannschen Begriff „Geschichte des Reiches Gottes" um in den „Gemeinschaft Gottes mit den Menschen". Daher trägt der „Biblische Geschichtsunterricht" den Untertitel: „Wie ist es zu der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit gekommen?", der „Katechismusunterricht" den: „Welches ist des Christen Gemeinschaft mit Gott?" und der „Gesangbuchsunterricht" endlich: „Wie übt die Kirche ihre Gemeinschaft mit Gott?" Den persönlichen, christlich-sittlichen Ertrag solcher heilsgeschichtlicher Betrachtungsweise läßt B. aus dem Satz erkennen: „Wenn das Heil der Verwirklichung immer sehr nahe gekommen ist, wird, weil der Glaubensgehorsam verweigert wird, die Heilsgeschichte genötigt, wieder in die Tiefe zu steigen, um auf neuen Bahnen der Höhe sich wieder zu nähern. Sind die Schüler in eine solche Anschauung mit Erfolg eingeführt worden, dann werden sie später in den Rätseln des eigenen Lebensganges das richtende und rettende Walten ihres Heilsgottes zu erkennen imstande sein, dessen Wege zwar wunderbar sind, aber endlich herrlich hinausgehen." — Was B. in den 3 genannten, für die Hand des Lehrers bestimmten Büchern entwickelte, das hat er theoretisch gerechtfertigt und methodisch dargelegt in der „Katechetik" 1889 und im „Schriftbeweis" 1893, woraus unsere Zitate entnommen sind. Der Religionslehrer der bayerischen prot. Landeskirche ist er aber geworden durch seine „Biblische Geschichte", welche seit 1865 als Lehrbuch zugelassen und seit vierzig Jahren ausschließlich im Gebrauch ist, sowie durch seinen exponierten „Kleinen Katechismus". Dieser erschien i. J. 1867 als „Revisionsvorschlag", wurde i. J. 1877 zum fakultativen Gebrauch amtlich zugelassen, nachdem er tatsächlich schon 16 Auflagen erlebt hatte, und i. J. 1897 von der Generalsynode als „Landeskatechismus" zum ausschließlichen Gebrauch in allen Volks- und Mittelschulen angenommen. So sind seitdem Tausende nach dieser aus der heiligen Schrift erwachsenen, heilsgeschichtlich begründeten, dem kirchlichen Bekenntnis gemäßen und zur persönlichen Gemeinschaft des Christen mit Gott hinführenden Lehrweise unterrichtet worden zum Segen für Lehrer und Schüler. Allerdings erhebt sich jetzt in Bayern eine starke, auf der Pastoralkonferenz 1911 laut gewordene Richtung, welche den heilsgeschichtlichen Lehrgehalt durch einen mehr praktischen, die Frageform durch einen thetischen Katechismus ersetzt haben will.

Noch mit einem andern Gebiet christlich-kirchlicher Betätigung in Bayern ist der Name B. eng verknüpft: mit der inneren Mission. Im Jahre 1865 erschien in der ZPK ein Aufsatz des damaligen Pfarrers B. in Nördlingen über das Thema: „Ein Belebungsmittel unserer Bestrebungen für innere Mission". Er wünschte „die Gelegenheit zu einer öffentlichen,

mündlichen Berichterſtattung, zu einem gegenſeitigen Austauſch der Erfahrungen für die verſchiedenen Zweige der inneren Miſſion in unſerer Landeskirche". Am 19. und 20. Juni 1866 wurden in der Konventſtube des Sebalder Pfarrhauſes in Nürnberg die erſten Sitzungen der „Konferenz für innere Miſſion" abgehalten, die von 40 Perſonen, Geiſtlichen und Laien, beſucht waren. Schon am 23. Oktober 1866 fand die erſte, auf 80 Teilnehmer angewachſene „Wanderkonferenz für innere Miſſion" in Baiersdorf bei Erlangen ſtatt, als deren Aufgabe B. bezeichnete: 1. den Sinn für Rettung der Seelen zu wecken und zu fördern; 2. die geiſtlichen Notſtände in unſerer Landeskirche und die Anſätze ihrer Abhilfe zu erforſchen; 3. beſtehende Anſtalten und Vereine der inneren Miſſion zu ſtärken und untereinander zu verbinden; 4. auch die Gemeindeglieder für ſolche Tätigkeit zu intereſſieren und zu gewinnen. Die „Puckenhofer Blätter" (Rettungshaus Puckenhof bei Erlangen), jetzt „Blätter für Innere Miſſion in Bayern" waren das Organ der Konferenz. Bereits am 28. Juni 1866 hatte man einen Verein „für evangeliſche Felddiakonie" in Erlangen gegründet. Bei der Gunzenhäuſer Konferenz am 28. Oktober 1874 gewann man Pfarrer Ranke von Balgheim als Sekretär, Redakteur und Wanderredner. Auf der 18. Konferenz in München am 2. Oktober 1883 machte B. den Vorſchlag, einen „Landesverein für innere Miſſion" zu gründen, was am 14. September 1886 im großen Rathausſaal zu Nürnberg verwirklicht wurde. Im Jahr 1896 hat B. als Ehrenpräſident des Landesvereins beim Landesfeſt in Nürnberg zum letztenmal über das Thema geſprochen: „Was uns in der Treue zur inneren Miſſion beſtärken ſoll". Burger ſagt: „In der Vorbereitung und Leitung dieſer Verſammlungen kamen B.s Gaben zu voller Geltung. Er verſtand es, Prediger für die Gottesdienſte und Redner für die Vorträge zu gewinnen, trat ſelbſt überall in die Lücken, lenkte die Beſprechungen und faßte die Ergebniſſe zuſammen. Vor allem aber gelang es ihm, Vertrauen zur Sache zu erwecken. Wo er an der Spitze ſtand, wußte jedermann, daß weder der Kirche zu nahe getreten noch unioniſtiſchen Hintergedanken ein Pförtchen aufgetan werden würde".

Weit hinaus über die Grenzen Bayerns hat aber B. der evang. Kirche gedient durch die Gründung der „Neuen Kirchlichen Zeitſchrift". Tief hatte er ſtets das Eingehen der ruhmvollen Erlanger „Zeitſchrift für Proteſtantismus und Kirche" beklagt, aber erſt im Jahr 1889 fand er an Prof. D. von Frank in Erlangen den willigen Genoſſen und bald war ein größerer Kreis der namhafteſten Mitarbeiter geſammelt und bereit. Am 1. Januar 1890 trat die neue Zeitſchrift an die Öffentlichkeit mit 12 Heften jährlich. Sie „will vom feſten Grunde des lutheriſchen Bekenntniſſes der geſamten theologiſchen Arbeit innerhalb der lutheriſchen Kirche zum Sammelpunkt dienen; ſie ſieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterſcheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodiſch darzuſtellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bauſteine will ſie beſonders die poſitiven Seiten aller wiſſenſchaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leiſtungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunſt wird ſie nach ihrem chriſtlich-ethiſchen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutheriſche Bekenntnis unter Wahrung ſeines ökumeniſchen Charakters nach außen und innen vertreten". An der Firma Deicherts Nachf. (Georg Böhme, jetzt Werner Scholl) fand man einen in theol. Kreiſen hochangeſehenen Verlag. Beſonders glücklich aber war die Wahl des Gymnaſialprofeſſors für Religion Guſtav Holzhauſer in München zum Herausgeber. Denn nicht nur fand man an ihm einen weltgewandten, geſchäftskundigen, arbeitsfreudigen Redakteur, ſondern es wurde vor allem der Schein vermieden, als ob die Beiträge der Kritik oder dem Dienſt des bayeriſchen Kirchenregimentes oder der Erlanger Fakultät unterſtünden. So hat ſich die „Neue Kirchliche Zeitſchrift" bis zum heutigen Tag auf der Höhe erhalten und eine ſtets wachſende Zahl von Mitarbeitern gewonnen. B. ſelbſt hat 18 Artikel für dieſelbe geliefert, unter denen die Eingangsartikel zu den Jahrgängen 2—10 ſeine Gedanken über alle kirchlichen und theologiſchen Neuerſcheinungen charakteriſtiſch zum Ausdruck bringen. D. **Wilhelm Engelhardt.**

Buddenſieg, Rudolf, Schulmann und Wiclifherausgeber, geſt. 1908. — Quellen und Literatur: A. Kolbe, Handbuch der Schulſtatiſtik für das Königreich Sachſen. 20. Ausgabe. Dresden 1906 S. 112. — A. L. Degener, Wer iſt's? 4. Ausgabe, Leipzig 1909 S. 190. — The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religions knowledge, edited by S. M. Jackson, Vol. II, p. 291. — Allgem. Ev.-Luth. Kirchenzeitung, 42. Jahrgang (1909) Nr. 9 Sp. 214. — Neſtle, Totenſchau im ThJB, hrsg. von G. Krüger und M. Schian. 28. Bd 1. Teil (Leipzig 1909) S. 541. — H. Holtzmann und R. Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenweſen. 2. Aufl. Braunſchweig 1888 S. 101. — Ecce der Königlichen Landesſchule Pforta im Jahre 1908. Naumburg a. S. 1908 S. 20—22. — Nebel im 14. Jahresberichte des Sächſiſchen Seminarlehrervereins 1909. Grimma 1909 S. 36—38. — Fletcheranerbote. III. Jahrgang Nr. 2. Laufende Nr. 10 S. 10, mit dem Bilde B.s auf S. 1.

Oskar Gottlieb Rudolf Buddensieg wurde am 5. September 1844 in Greußen (Schwarzburg-Sondershausen) als Sohn des Kaufmanns M. B. geboren. Seine Mutter war Nat. geb. Reinhardt. Michaelis 1858 in die Landes- und Fürstenschule Pforta aufgenommen, gehörte er ihr bis Ostern 1864 an und empfing hier reiche Anregung und Förderung auch durch Freundschaften, z. B. mit dem gleichaltrigen Friedrich Nietzsche. Die Pförtnerjahre waren ihm eine liebe Erinnerung. In Leipzig studierte er Theologie und Philosophie und setzte diese Studien an der Universität Berlin fort. Hier unterzog er sich 1868 der ersten, zwei Jahre später der zweiten theologischen Prüfung; hier erwarb er sich 1871 die philosophische Doktorwürde.

Bereits 1867 wurde er Erzieher im Hause des deutschen Botschafters Grafen Bernstorff in London, wo er Gelegenheit nahm, Vorlesungen an der Universität zu hören, die Schätze des Britisch-Museums, z. B. aus den assyrischen Ausgrabungen nebst der reichen englischen Literatur, zu studieren, auch die englische kirchliche, soziale und literarische Bewegung zu beobachten.

Nach Deutschland 1873 zurückgekehrt, übernahm er eine Hilfslehrerstelle am Königlichen Gymnasium Andreanum zu Hildesheim und wurde nach Ablegung der Staatsprüfung ständig. Im Jahre darauf ging er als Religionslehrer an das Vitzthumsche Gymnasium zu Dresden. Einen Ruf der Evangelisch-theologischen Fakultät zu Wien als Professor für Kirchengeschichte lehnte er 1886 ab. Bald darauf wurde er Direktor des Freiherrlich von Fletcherschen Lehrerseminars zu Dresden-Neustadt, 1894 des Königlichen Lehrerinnenseminars mit höherer Schule für Mädchen in Dresden-Altstadt.

Verheiratet war er mit Luise, Tochter des Professors Julius Wiesler; ein Sohn, Gottfried, nimmt als Regierungsbaumeister an den Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Babylon teil; Rudolf ist Oberlehrer am König-Georg-Gymnasium in Dresden; eine Tochter, Hildegard, ist mit dem Amtsrichter Dr. Friedlein in Chemnitz verheiratet.

Mitten in reicher amtlicher und außeramtlicher Tätigkeit starb B. plötzlich am Herzschlag am 13. Oktober 1908.

Zahlreiche Ehrungen waren ihm zuteil geworden. Die Leipziger Theologische Fakultät ernannte ihn zum Lic. theol. h. c., die Universität Greifswald zum Ehrendoktor der Theologie. Er war Ritter des Königlich Sächsischen Verdienstordens I. Klasse, des Königlich Preußischen Kronenordens IV. Klasse m. r. Kr. Auch war ihm der Titel Oberschulrat verliehen worden. Als erfahrener Schulmann genoß er in weiten Kreisen großes Vertrauen. So wohnte er seit 1891 bis 1905 auf Schloß Cumberland am Traunsee bei Gmunden den Prüfungen der Söhne des Herzogs mehrfach bei, hatte auch einen mitbestimmenden Einfluß auf die Wahl der Lehrer.

Neben ausgesprochener praktischer Begabung verfolgte er mit großem Interesse die kirchliche, namentlich konfessionelle Bewegung, sowie die wissenschaftliche Forschung, beteiligte sich auch an letzterer mit sicherer Methode und großem Erfolge. 1880 veröffentlichte er einen Vortrag über die assyrischen Ausgrabungen und das AT, der auch ins Englische und Holländische übersetzt wurde.

Seitdem galt seine wissenschaftliche Arbeit in Anknüpfung an die Studien vor allem W. W. Shirleys und G. Lechlers fast ausschließlich der Wiclifforschung, besonders der Herausgabe von Wiclifs Schriften zum „Nachweise seines inneren Werdens". Die 500jährige Gedächtnisfeier am 31. Dezember 1884 erweckte für seine Forschungen das Interesse weiter Kreise. Bereits 1881 veranlaßte er mit F. J. Furnivall, Montagu-Burrow und F. D. Matthew durch einen Aufruf vom 17. September in der Londoner Academy die im März 1882 erfolgte Begründung der Wiclif-Gesellschaft, die sich als Jubiläumsdenkmal die Herausgabe sämtlicher noch ungedruckter Werke Wiclifs zur Aufgabe machte und die Mittel für die umfangreichen Veröffentlichungen gewährte.

Von der Überzeugung durchdrungen, daß allein die Quellenforschung imstande sei, die Erkenntnis und Wertung der bleibenden Gedanken Wiclifs mehr als bisher in die richtige Bahn zu leiten, veröffentlichte er aus Wiener und Prager Handschriften 1880 den Traktat De Christo et adversario suo Antichristo als Programm des Vitzthumschen Gymnasiums, auch in einer Sonderausgabe Gotha 1880, dem er in der Einleitung einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Wiclifliteratur, eine Erörterung über dessen lateinische Werke und ihren Wert, auch über dessen polemische Schriften vorausschickte. Das hier bereits angekündigte grundlegende Werk „Johann Wiclifs lateinische Streitschriften, zum ersten Male aus den Handschriften herausgegeben" (2 Bde, Leipzig 1883) bot eine Fülle neuen Materials. Es enthält 26 Traktate, 20 gegen die Orden, von Wiclif Sekten genannt, 6 gegen den Papst; bis dahin war von ihnen nur ein einziger bekannt; in ausgiebigen Ein-

leitungen wurden die Handschriften genau beschrieben, als Entstehungszeit Wiclifs letzte Lebensjahre 1381 bis 1384 nachgewiesen; der kritische und sachliche Kommentar, wie das ausgiebige Inhaltsverzeichnis erleichtern das Verständnis.

Das englische Jubiläumsbüchlein John Wiclif, Patriot and Reformer (London 1884) fand viel Anerkennung. In erweiterter Gestalt erschien es als 8. und 9. Heft der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte unter dem Titel: Joh. Wiclif und seine Zeit (Halle 1884). Mit großer Anschaulichkeit und Sachkenntnis wurde hier der politische, volkstümliche, kirchliche und religiöse Hintergrund der Wirksamkeit des englischen Reformators gezeichnet. In genauer Vergleichung wurde die Abhängigkeit festgestellt, in der Hus zu Wiclif steht.

Den Abschluß einer 22jährigen Arbeit bildete die Veröffentlichung von John Wiclifs De veritate sacrae scripturae (3 Bde, Leipzig 1904). Die englische Ausgabe erschien 1905 bis 1907. In gründlichen Einleitungen wurde Inhalt, Abfassungszeit, handschriftliche Überlieferung besprochen. Reiche Indices führen in den Gedankeninhalt ein. Als Ergebnis wurde festgestellt: Das Formalprinzip der Reformation von der alleinigen Autorität der Bibel für Glauben und Leben des Christen hat Wiclif in seinen Hauptzügen in voller Klarheit erkannt und zum selbstverständlichen Ausdruck gebracht; . . . freilich über die fruchtbare Kraft zu einer praktischen Auswirkung des Prinzips auf das religiös-kirchliche Leben haben weder Wiclif noch seine biblischen Mitkämpfer verfügt".

Im Zusammenhange mit diesen Arbeiten schrieb B. zahlreiche Artikel in Zeitungen und Zeitschriften, z. B. in Meßners, später Hilles, Evangelisch-kirchlichen Anzeiger, in die ZKG (z. B. Bd V S. 34—90: J. H. Newman und sein Anteil an der Oxfordbewegung, vgl. Augsburger Allgemeine Zeitung 1880, Nr. 260—262), besonders auch in unsere Realencyklopädie. Letztere beschäftigen sich mit der Reformationszeit (z. B. Alesius), der späteren Kirchengeschichte (u. a. Quäker), namentlich dem 19. Jahrhundert (z. B. Trattarianismus); Philosophie (Spencer) und Literatur (Kirchenlied) wurde berücksichtigt. Auch zu dem von Beß herausgegebenen Werke: Unsere religiösen Erzieher (Leipzig 1908) lieferte er neben der Biographie von Hus die Wiclifs. Wie er selbst „die beglückende Zweisamkeit mit einem Manne von Kraft, Klarheit und Frömmigkeit" pries, so hat er als Vermittler der Kenntnis englischen Glaubens- und praktisch-religiösen Lebens in Deutschland eine anerkennenswerte Wirksamkeit geübt und Bedeutung sich gesichert. **Georg Müller.**

Bücherzensur, Bücherverbot, Bücherapprobation. — Index librorum prohibitorum Leonis XIII. s. p. auctoritate recognitus, s. Domini nostri Pii X. iussu editus. Rom 1911. A. Steumer, Index romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem röm. Index stehender deutscher Bücher, desgleichen aller wichtigeren fremdsprachlichen Bücher seit d. J. 1750. Zusammengestellt auf Grund der neusten vatikanischen Ausgabe, sowie mit Einleitung und Nachtrag versehen. 5. Aufl. Osnabr. 1911.

Die päpstliche Bücherzensur ist durch die Bulle Leos XIII. Officiorum ac munerum v. 25. Jan. 1897 neu geregelt worden, s. S. 525, 27. Man findet dieselbe abgedruckt in der DZKR 7. Bd 1897 S. 272 ff. Danach sind versiones s. Bibliorum . . . lingua non vulgari ab acatholicis editae zulässig, I,2; dagegen interdicuntur versiones omnes s. Bibliorum, quavis vulgari lingua ab acatholicis quibuscunque confectae atque illae praesertim quae per Societates Biblicas a Rom. pontificibus non semel damnatas divulgantur. In bezug auf die Zeitungen wird bestimmt: Curent ordinarii, ubi opus sit, de huiusmodi lectionis (Zeitungen, die religionem aut bonos mores data opera impetunt) periculo et damno fideles opportune monere. Nemo e catholicis, praesertim e viris ecclesiasticis, in huiusmodi diariis vel foliis vel libellis periodicis quidquam, nisi suadente iusta et rationabili causa publicet (I 8). Die Bücherzensur ist Sache der Ordinariate; es wird erinnert: Regulares praeter episcopi licentiam teneri . . concilii Trid. decreto operis in lucem edendi facultatem a praelato cui subiacent obtinere. Utraque autem concessio in principio vel in fine operis imprimatur (II 1). **Hauck.**

Büttner, Johannes Samuel, gest. 1905. — Literatur: Nachrufe und biographische Skizzen in zahlreichen kirchlichen Zeitschriften und Blättern der Inneren Mission. Darunter von bleibendem Wert die Artikel von Lohmann in der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1905 Nr. 37—39. — Ferner: J. Schwerdtmann, Zur Erinnerung an Pastor D. J. S. Büttner, Hannover, Feesche 1907, 75 S. 8 und W. Rothert, Allgemeine Hannoversche Biographie, Bd 1 S. 77—84, Hannover, Sponholtz 1912.

B. entstammt einem alten, am Ende des 17. Jahrhunderts aus der Lausitz nach Nordhannover eingewanderten Pastorengeschlechte. Er wurde in Harsefeld bei Stade am 28. April

1831 geboren. In seinem dritten Lebensjahre siedelten die Eltern nach Daverden an der Unterweser über. Hier sah B. seine eigentliche Heimat. Er war der Meinung, daß ihre landschaftliche und volkliche Eigenart seine Entwicklung stark beeinflußt habe. Die Eltern, sehr verschieden, ergänzten einander in der Erziehung. Der Vater, „eine feine, stille Natur", war im Rationalismus aufgewachsen, dann aber in seinem weichen Gemüte vom Frühlingswehen der Erweckungszeit tief berührt, endlich je länger je mehr im Verkehr mit Münkel und Spitta lutherisch-konfessionell ausgeprägt. Nach seinem Tagebuch zu urteilen, war er weniger durch Klarheit und Schärfe des Geistes ausgezeichnet als durch Wärme des Gemütes, der die Innigkeit seines Gebetslebens entsprach. Bedeutender an Verstand und Energie war die Mutter. Ihre Frömmigkeit, die sich in der ihres Sohnes widerspiegelte, kann am kürzesten als ernste, zuweilen herbe Gewissenhaftigkeit charakterisiert werden. Bis zum 17. Lebensjahre konnte B. im Elternhause bleiben. Tüchtige Hauslehrer haben ihm dort eine Liebe zur Arbeit eingepflanzt, die ihm lebenslang eignete. Von 1847 bis 1850 besuchte er das Domgymnasium in Verden. Vorliebe für die Naturwissenschaften und Zweifel an seiner rednerischen Begabung veranlaßten ihn zu der Erwägung, ob er sich nicht dem Studium der Medizin zuwenden solle. Doch wurde dies Schwanken bald überwunden, zumal da der erste Versuch öffentlicher Rede — 1848 am Geburtstage des Königs — ein volles Gelingen brachte.

Von 1850 bis 1853 studierte B., zuerst in Erlangen, dann in Göttingen. Was ihm eine seiner Schwestern beim Aufbruch zur Universität zurief — es war früh am Tage, und die Oktobersonne färbte den östlichen Himmel rötlich — „Du gehst dem Morgenrot entgegen!", das hat sich alsbald an ihm erfüllt. In Erlangen geht ihm ein neues Leben auf. Er begeistert sich für v. Hofmann, den er für den wissenschaftlich bedeutendsten unter allen Theologen hält, für Delitzsch „mit seinem innigen, Liebe atmenden Gemüt", für Thomasius herzwarme, „bekenntnisfreudige, im Vortrage nicht gerade schöne, aber klare, einfache und völlig natürliche" Predigt, für v. Schadens Psychologie und Anthropologie, für K. v. Raumers' geistvolle Gelehrsamkeit. In den Häusern der Professoren empfindet er das Förderliche des Verkehrs mit geistig hochstehenden und dabei schlichten Frauen. Was ihm hier an Frauenbildung entgegentrat, hat ihm später, als die Erziehung des weiblichen Geschlechts eine Hauptaufgabe seines Lebens geworden war, als Ideal vorgeschwebt. Schon damals bildete bei aller Jugendfreude, die er auch im Verbindungsleben genoß, der tiefe Ernst, der später den Mann kennzeichnete, den Grundzug seines Wesens. Theologisch und kirchlich vertrat der Student B. bereits ein mildes Luthertum. Es waren die Jahre, in denen die Erlanger Fakultät ihren Abendmahlsstreit im Sinne gemäßigt lutherischer Praxis führte, einerseits gegen Löhe, andererseits gegen Ebrard und Göbel. Anfangs fällt B. jugendlich schroffe Urteile. Wenige Semester später läßt er sich über literarische Erzeugnisse der verschiedenen Richtungen mit Worten aus, die für die geistige Eigenart des gereiften Mannes charakteristisch sind: „Es ist eine sonderbare Erscheinung, daß es alles Streitschriften sind; der Teufel hat wohl seine Hand dabei im Spiel und säet Zwietracht zwischen Geistern und Gemütern, die doch, wenngleich auf verschiedenen Wegen, ohne durch Streit sich zu stören, zu einem Ziele gehen könnten. Es überkommt mich oft ein Grauen in dieser Zeit, da man entweder, ohne an einer Autorität festzuhalten, selbstwillig alles,Geschichte wie Wissenschaft wie Glauben, zerreißt oder sich auf eine Autorität stützt und alle Geschichte negiert, zugleich aber die Autorität zu einem Gesetz, statt zu einem Leitstern macht". Hingezogen fühlte B. sich zu Löhe durch dessen großartige Wirksamkeit für äußere und innere Mission, sowie durch die Pflege des Heilig-Schönen in den Gottesdiensten Neuendettelsaus. Den Freundeskreis, dem B. angehörte (Ramsauer, Ruperti, Endres, Luthardt) einigte ein ernstes theologisches und sittliches Streben auf dem Grunde gemeinsamer religiöser Erfahrung. Gegen von anderer Seite vorgeschlagene studentische Zusammenkünfte mit dem ausgesprochenen Zweck wechselseitiger Erbauung hatte B. Bedenken. Lieber wollte er die wissenschaftliche Arbeit, zu der er sich mit den Genannten vereinigte, vom Geist der Erbauung durchhaucht sehen. Von solchen Vereinigungen hat B. in Erlangen wie in Göttingen viel Gewinn gehabt. Nach Göttingen ging er im Herbst 1852. Er hat sich dort erst allmählich heimisch gefühlt. Es war für ihn eine Zeit ernsterer innerer Kämpfe angebrochen. Gefesselt haben ihn besonders Uhlhorn, Duncker und der Jurist Hermann, später auch Ehrenfeuchter; Dorner stand er weniger nahe. Von besonderer Bedeutung für B.s innere Entwicklung wurde eine Predigt über Mc 9, 47, in der Uhlhorn den Standpunkt des Ringens, wo man sich das Liebste ausreißen muß und den Standpunkt der Freiheit, wo alles unser ist, einander gegenübergestellt hatte.

Ostern 1853 legte B. seine erste theologische Prüfung vor dem Konsistorium in Stade ab. An drei Stätten ist er dann tätig gewesen, ehe ihn sein Weg an das Henriettenstift führte.

In Hildesheim war er Hauslehrer im Hause der Frau v. Knesebeck und erteilte zugleich einige Stunden an der Steinhartschen Töchterschule. Schon damals kam der Hauptteil seiner Erziehungsarbeit dem weiblichen Geschlecht zugute. Der fünfvierteljährige Aufenthalt in Hildesheim galt B. als bedeutsam. Hier sei ihm der Blick für das Charakteristische in der Landschaft und in der Kunst erst recht aufgegangen. In diese Zeit falle auch die schwerste Krisis seines inneren Lebens durch Zweifel an seinem persönlichen Heil wie an den Heilstatsachen. Namentlich durch Hardeland, den damaligen Pastor an St. Michaelis, innerlich gefestigt, kam B. am 9. Oktober 1857 in der Wilhadikirche zu Stade zur Ordination und kehrte ins Elternhaus zurück, um 9 Jahre hindurch dem alternden Vater der treuste Gehilfe im Pfarramt zu sein. In Daverden erwachte alsbald das neue Leben eines geistlichen Frühlings. B.s Wort in Predigt und Bibelstunde war von durchschlagender Kraft. Die Gemeinde hing ihm an; die erwachsene Jugend ließ sich in der Christenlehre sammeln und wurde sittlich gehoben. Bereits fing das Wort des jungen B. an, in den Pastoralkonferenzen etwas zu gelten. Doch zeigt, was uns von exegetischen Versuchen aus der damaligen Zeit aufbehalten ist, zuweilen eine dogmatische Gebundenheit, die seiner späteren Entwicklung fremd war. Noch in Daverden verheiratete er sich mit Adelheid Hohorst. Von den 8 Söhnen, die ihm geboren wurden, durfte B. sechs heranwachsen sehen. Was ihm an Freude und Kreuz in seinem Familienleben widerfuhr, das hat seine Predigt und Seelsorge reich befruchtet. Im Jahre 1866 erhielt er die Pfarre Horneburg bei Stade. Nur 3 Jahre hat er dort gearbeitet; das von ihm gepredigte Wort bewies seine scheidende Kraft.

1869 hielt B. in Hannover 2 Vorträge; der eine ist ein geradezu mustergültiger, heute noch beachtenswerter Bericht, den er nach einer im Auftrage des hannoverschen Hauptvereins für Innere Mission durch die Armenhäuser der Provinz unternommenen Besichtigungsreise erstattete. Der andere Vortrag über „Das Gebet und die Naturgesetze" ist apologetischer Art. Er zeigt bereits die B. eigentümliche theologische Beweisführung. Seine Gedankengänge sind mehr biblisch als spekulativ; sie haben einen starken geschichtlichen Einschlag. Treffliche Parallelen aus der weltlichen Literatur illustrieren biblische Wahrheiten, ohne daß diese jenen zu Gefallen je entleert oder verkürzt würden. Die ausmalende Phantasie wird unter der Zucht des Geistes gehalten. Die Sprache fesselt; doch fehlt ihr noch die schlichte Würde der späteren Jahre. Kein Wunder, daß man nach diesen beiden bedeutenden Leistungen B. aus der Abgeschiedenheit der Kleinstadt in den Mittelpunkt des Landes zu ziehen wünschte. Er sollte Seminardirektor werden. Aber während die Zeitungen diesen Plan noch diskutierten, war er schon an das 1860 von Königin Marie von Hannover gegründete Diakonissenhaus Henriettenstift nach Hannover berufen. Fast 36 Jahre hat B. dieser Anstalt (zuerst als alleiniger, dann) als erster Geistlicher und Vorsteher gedient. Nur einmal hat er einen andern Lebensplan ernstlich erwogen. 1881 meldete er sich nach Leipzig an die Stelle des emeritierten Pastor Ahlfeld. Als diese Bewerbung keinen Erfolg hatte, erfaßte er die Aufgabe eines Diakonissenhausgeistlichen noch tiefer als vorher. Dem Henriettenstift in erster Linie sind die großen Gaben des Mannes zum Segen geworden.

Es war eine Glaubenstat, daß B. 1869 sein geordnetes Pfarramt aufgab, um dem Rufe an die Diakonissenanstalt zu folgen. Denn wohl besaß diese in der gesunden kirchlichen Grundlage, die ihr Uhlhorn durch neunjährige nebenamtliche Tätigkeit gegeben hatte, die Gewähr einer zukunftsreichen Entwicklung. Aber schwierig waren die Zeitläufte, klein erschien die Kraft des Henriettenstifts und bescheiden der Umkreis seiner Wirksamkeit; unklar war die Stellung des Pastors im Organismus der Anstalt, ungeordnet sein Amtsverhältnis zur Landeskirche. Äußerlich betrachtet ist die amtliche Stellung B.s auch immer bescheiden geblieben — offiziell hieß er bis an sein Ende Pastor Kollaborator (Hilfsgeistlicher) an der Königlichen Schloßkirche für den pfarramtlichen Dienst am Henriettenstift. Aber mit welcher bedeutenden Wirksamkeit hat er diesen schlichten Rahmen ausgefüllt! Wer sie kennt, dem erscheint es wohlbegründet, daß bereits im Jahre 1883 die theologische Fakultät der Universität Rostock B. die Würde eines theologischen Doktors verlieh.

Es braucht hier nicht die äußere Entwicklung des Henriettenstifts unter der Leitung B.s verfolgt zu werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß, als er starb, aus dem schwachen Schößling ein weitverzweigter, fest gewurzelter Baum geworden war. Statt 36 Schwestern gab es 457, die ihr Liebeswerk im Mutterhause und auf 176 Arbeitsgebieten außerhalb desselben trieben. Mehr als 66 000 Mühseligen und Beladenen durften sie allein im Todesjahre B.s dienen. Zu der Krankenpflege war Siechenpflege, Armenpflege, Krüppelpflege, Kindererziehung, Rettungsarbeit, Dienst an Rekonvaleszenten und noch manches andere der Volkswohlfahrt und dem Reiche Gottes förderliche Werk gekommen. Eine Reihe von Tochterhäusern befand sich im eigenen Besitz des Mutterhauses. Gewiß eine erfreuliche

Entwicklung, die großenteils der organisatorischen Gabe B.s zu verdanken ist. Dennoch lagen B.s eigentlich hervorragende Leistungen nicht auf dem Gebiet der äußeren Organisation. Ohne Zweifel wird er hierin von andern überstrahlt. Das Wertvollste, was er seiner Diakonissenanstalt und der gesamten Diakonie gegeben hat, ist innerlicher Art. Nach Uhlhorns Urteil hat kein anderer die Diakonie so tief biblisch begründet und ihr so klar aus der Schrift die Wege gewiesen wie B. Für die Öffentlichkeit ist das hauptsächlich in zwei von ihm verfaßten Schriften geschehen, in dem 1891 zuerst, 1897 in zweiter Auflage erschienenen „Diakonissen-Unterricht" und in der seit 1883 viermal aufgelegten, bei jeder Neuauflage bedeutend vermehrten Sammlung „Gottes Befehl im Diakonissenberuf". Der „Diakonissen-Unterricht" gliedert sich in einen historischen, einen ethischen und einen im Schleiermacherschen Sinne statistischen Teil. Natürlich ist er in seinem Zahlenmaterial, auch in einzelnen geschichtlichen Beleuchtungen, antiquiert. Der unvergängliche Wert liegt in der prinzipiellen Darlegung und mehr noch in der ethischen, seelsorgerlich gehaltenen Unterweisung. Die Aufsätze in „Gottes Befehl" sind fast alle zunächst in den für den Kreis der Schwestern und Freunde des Henriettenstifts herausgegebenen „Blättern aus dem Henriettenstift" gedruckt, dann in der Sammlung unter 3 Rubriken gestellt: 1. Gottes Befehl im Diakonissenberuf aus dem lutherischen Katechismus. 2. Erfüllung des Befehls im heiligen Dienst. 3. Erfahrung des Trostes Gottes in seinen Kreuzträgern. Der erste Abschnitt ist eine katechismusmäßige Unterweisung in den einfachen Grundwahrheiten des Glaubens und in den schlichten Grundordnungen der Liebe, nach B.s Absicht ein Schutz vor der Verweltlichung und vor selbsterwählter Heiligkeit. Das Ganze in edler Sprache und in einer Vertiefung der Gedanken gehalten, die das innere Leben auch der Gefördertsten zu bereichern vermag. Die beiden letzten Abschnitte der Sammlung enthalten wahre Kabinettstücke seelsorgerlicher und pastoral-theologischer Weisheit. Neben den beiden genannten Büchern sind hier eine Reihe von Vorträgen zu erwähnen, die B. in den alle 3 Jahre stattfindenden Versammlungen der zur Kaiserswerther Generalkonferenz vereinigten Diakonissenhäuser (auch wohl auf Kongressen für Innere Mission) gehalten hat. Schon früh einflußreich in den Kreisen der Berufsgenossen, hat B. von dem Tode Disselhoffs an je länger desto mehr die Stellung des angesehensten Führers gewonnen. „Er war das Haupt und die Krone der gegenwärtigen Diakonie, ein Mann, in dem sich gesunde Kirchlichkeit und eigene persönliche Frömmigkeit aufs schönste paarten", dieses nach B.s Tode ausgesprochene Urteil hat sich kein Geringerer als P. D. v. Bodelschwingh angeeignet.

Noch tiefer als auf die Mitarbeiter in anderen Diakonissenhäusern wirkte B. auf die eigene Schwesternschaft ein. Er pflegte den neu eingetretenen Probeschwestern ein Jahr lang wöchentlich je zwei Stunden Katechismus und Bibelbesprechung zu erteilen. In zwei weiteren Stunden besprach er den „Diakonissen-Unterricht". Den Abend in der Woche, an welchem sich die Schwesternschaft um Pastor und Oberin zu geselligem Beisammensein sammelte, wußte B. der geistigen Förderung in vorzüglicher Weise dienstbar zu machen. Am liebsten zeigte er dann in großen Gestalten der Vergangenheit das verkörpert, was er in den Schwestern lebendig erstehen zu sehen wünschte. Wozu in der Probezeit der Grund gelegt war, das suchte B. in den späteren Berufsjahren der Diakonissen weiter zu entwickeln. Durch regelmäßige Reisen und Monatsschreiben hielt er sich mit den weitzerstreuten Gliedern der Gemeinschaft in lebendiger Verbindung. In den sorgfältigen Dienstanweisungen, in denen er die verschiedenen Arbeitsarten unter klare Ordnungen stellte, werden die praktischen und technischen Ratschläge stets auf ihre tiefsten ethischen Wurzeln zurückgeführt. Für die Kapitelabende, an denen kleine Schwesternkreise allwöchentlich zur Bibelbesprechung zusammenkommen, und für die jährlich zweimal stattfindenden Konvente, die einen größeren Bezirk umfassen, gab B. tief einführende, erotematisch gehaltene exegetische und biblisch-theologische Unterlagen für die Verhandlung. (Schwerdtmann, Erinnerungen, S. 47—52.) — Ähnliche Hilfe zur gemeinsamen Erbauung aus der Schrift hat B. für jedermann in den „Texten und Fragen zu Bibelbesprechungen" dargereicht, zuerst „nach der Ordnung des Kirchenjahres", (1901—1904 und jüngst wider neu aufgelegt), danach „Neue Folge über das Ev. St. Lucä" Die Macht der Erziehung, die von B. ausging, beruhte übrigens weniger in einzelnen Darbietungen als in der Eigenart seiner Persönlichkeit, in der sich vieles harmonisch verbunden zeigte, was sonst wohl auseinanderzufallen pflegt. Da war Schlichtheit und Tiefe, eine seltene Fähigkeit, sich dem Wechsel der Zeit anzupassen und eine gesammelte Kraft gegenüber den Versuchungen der Zeit; bei aller Geschlossenheit der eigenen Persönlichkeit eine weitherzige Offenheit für fremde geistige Eigenart und bei ernster Männlichkeit ein zartes Verständnis des Frauengemüts und der besonderen Gaben der Frau. So war er durch die Macht und Würde der Persönlichkeit das stärkste Einheitsband für die aus den

verschiedensten Bevölkerungsschichten und Bildungsstufen zusammenkommende Schar. Indem er die Schwestern innerlich aus- und umprägte, gab er ihnen das, was er selbst von Gott empfangen hatte: ein klares, nüchternes, liebeerfülltes, biblisches Christentum in den Formen lutherischer Kirchlichkeit. Übrigens gehörte es zu seinen Erziehungsgrundsätzen, sich in die Einzelarbeit möglichst wenig einzumischen, er wollte seinen Mitarbeiterinnen nicht durch beständiges Reglementieren die Freudigkeit rauben.

Seine ganze Lebensarbeit in der Diakonie und Inneren Mission (als Vorstandsmitglied, dann als Vorsitzender des Evangelischen Vereins übte er je länger desto mehr bei allen Unternehmungen der Inneren Mission in der Provinz maßgebenden Einfluß aus) faßte B. als einen Dienst an der Kirche auf. Es war ihm ein Hauptanliegen, daß die Innere Mission nicht Kirche auflösend, sondern Kirche erbauend wirken möchte. Indessen erstreckte sich seine Wirksamkeit für die Kirche weit über das Spezialfeld der Inneren Mission hinaus. Als Prediger, als Seelsorger, als einer der führenden Geister in der kirchlichen Bewegung der Zeit hat B. Großes ausgerichtet.

Das Bestreben, in das Leben des Textes einzuführen und die Rücksicht auf das Seelenleben der jedesmaligen Hörerschaft kamen beide bei dem Prediger B. voll zu ihrem Rechte. Die letztere Rücksicht brachte B. so kräftig zur Geltung, daß er, oft dringend aufgefordert, einen Band Predigten herauszugeben, dies bei Lebzeiten mit der Begründung ablehnte, seine Verkündigung sei nur auf seinen speziellen Hörerkreis berechnet. Wer die nach seinem Tode herausgegebenen Sammlungen (Passionsbetrachtungen, 8 in einem Bande vereinigte Jahrgänge, Hannover, Henriettenstiftung 1906; „Mit Christo verborgen in Gott", ein Jahrgang Predigten, Hannover, Feesche 1906) liest, wird nicht finden, daß ihr Wert für die Allgemeinheit dadurch beeinträchtigt ist. Umsoweniger, da die Hörerschaft, welche lauschend an B.s Lippen hing, sich aufs mannigfaltigste zusammensetzte. Da waren Männer von höchster allgemeiner und theologischer Bildung und schlichte „kleine Leute", frohe Jugend und Altersgebeugte, Schwergeprüfte, Gottentfremdete und Gottselige, unlautere und aufrichtig suchende Seelen. Auf alle diese übte B. eine starke und dauernde Anziehungskraft aus, ähnlich wie das auch dem andern großen Prediger, der in derselben Zeit wie B. oft auf der Kanzel der Henriettenstiftskirche gestanden hat, Uhlhorn, gegeben war. Doch unterschied sich B.s Predigtweise erheblich von der Uhlhorns. Während dieser seine Meisterschaft in der allseitigen Auslegung und Verwertung des Textes bewährte und mit großen weitfliegenden Gedanken das Ganze der Kirche und des Reiches Gottes umspannte, lag B.s Charisma vor allem in der Vertiefung in die einzelnen Hauptgedanken des Schriftabschnitts; aus ihnen hörte er Fragen an sein eigenes Gewissen heraus, mit denen er sich, nicht ohne Schmerzen um Gott, auseinandersetzte. Das gab dann ein Zeugen aus der Tiefe der Seele, ein herzliches Reden, das den Menschen in seinem Zentrum, d. h. eben im Gewissen, anfaßte. B. lebte zugleich in der Fülle der Schrift und in der Fülle der Wirklichkeit. Er verstand es, Schrift und Leben miteinander zu verweben, so daß jeder neue Blick in die Schrift, den seine Predigt eröffnete, in ein vorher unverstandenes Geheimnis des Lebens hinabschauen ließ, jede Lebenserfahrung, die er besprach, den Schleier hinwegzog vor einem bis dahin in der Schriftstelle verborgen gebliebenen Schatz. Ohne Zweifel sind in der Kunst des Aufbaus und in der Schönheit der Form viele Prediger B. überlegen gewesen, keiner aber in dem seelsorgerlichen Ton, der die ganze Rede durchdrang. Eine ausgesprochene Begabung besaß B. für die Behandlung ethischer Probleme; feinste psychologische Vertiefung und einfachster Ausdruck waren da miteinander verbunden. So lehrhaft seine Predigtweise war, so wußte er doch die Darstellung der Heilswahrheiten von aller Trockenheit freizuhalten. Lebensvoll floß seine Rede dahin; denn die biblischen Gedanken zeigte er in biblischen Gestalten verkörpert, wie ihm denn ein Reichtum von Illustrationsmitteln aus Geschichte, Natur und Literatur ungesucht zu Gebote stand. Die actio homiletica war besonders im vorgerückten Alter meisterhaft: zu Beginn der Predigt gehaltene Ruhe der ehrwürdigen Gestalt; im Fortgange eine maßvolle, aber um so eindringlichere Gebärdensprache; die sonore tief zu Herzen gehende Stimme verlieh dem Worte ein erhöhtes Leben. Am größten ist uns der Prediger B. erschienen, wenn er von der Heilsgewißheit Zeugnis ablegte. Da wurde die Seele des Trostes froh.

Es bleibt die kürzeste und treffendste Charakteristik der Predigten B.s, daß in ihnen allen der Seelsorger redete. Seelsorgerlich geartet waren auch seine Bibelstunden. Fast sämtliche Schriften des NT und zahlreiche alttestamentliche Bücher hat er ausgelegt. Im Druck ist nur der Epheserbrief erschienen. (1889 Christlicher Verein im nördlichen Deutschland). Auch sein für die tägliche Erbauung mit Kindern und Gesinde wohl reichlich tief grabendes, aber von vielen geförderten Christen mit großem Segen gebrauchtes Andachtsbuch „Sucher in der Schrift" (3. Aufl. 1900) darf als Ertrag der gerade auf Bibelstunden verwandten Arbeit

gelten. Über den Wert und die Theorie der Bibelstunde hat er sich in einem 1880 auf der lutherischen Pfingstkonferenz zu Hannover gehaltenen Vortrage ausgesprochen. Er findet sich in „Pastorale Seelenstudien" Hannover, Feesche 1905. Dieselbe Sammlung enthält auch den auf der Lehrkonferenz in Mölln gehaltenen Vortrag über Krankenseelsorge. Was B. hier ausspricht, gehört zu dem Reifsten und Abgeklärtesten, was wir inbezug auf diesen Gegenstand in der ganzen Pastoralliteratur besitzen. Es ist nur der theoretische Niederschlag dessen, was der Verfasser viele Jahre hindurch in der Praxis des Lebens geübt hatte. Auf das liebevollste versetzte er sich in die Seelenzustände der einzelnen Kranken, von den kaum leidenden Ambulanten an bis hin zu den Sterbenden und unheilbar Siechen. Geduldig konnte der Vielbeschäftigte auf die Stunde warten, in der Gott die Türe auftun wollte, und sich bei mehreren aufeinander folgenden Besuchen mit dem leisen Anschlagen einzelner Töne begnügen, wenn die leidende Seele den vollen Akkord och nicht ertrug. Dabei war er bestrebt, unbeirrt dem hochgesteckten Ziele näher zu kommen, voll unerschütterlichen Vertrauens zu der Siegeskraft des Evangeliums, immer bedacht auf ernste Vorbereitung für jeden seelsorgerlichen Besuch, bei dem er nur das Gotteswort verwenden wollte, das er in der letzten Zeit zuvor an der eigenen Seele erprobt hatte. Der seelsorgerliche Einfluß B.s ging weit über den Kreis des Krankenhauses hinaus; aus den verschiedensten Lebensverhältnissen und Seelenzuständen heraus kamen Menschen in B.s Sprechstunde. Sie hatten am Sonntag unter der Predigt den Eindruck empfangen: „Der Mann versteht mich mit meinen Fragen und mit meiner Not". Wie bei seinen Darbietungen in Vorträgen an seine Amtsbrüder der tiefgründige Theologe immer zugleich Seelsorger war, dafür gibt die bereits erwähnte Sammlung „Pastorale Seelenstudien" den besten Beweis.

Bei aller Sorgfalt, die B. den einzelnen Seelen widmete, verlor er doch nie den Blick auf das Ganze der Kirche. „Wie wirst du ein lebendig bekennendes Glied deiner Kirche?" lautet das Thema seiner letzten gedruckten Predigt. Ausführlicher hat er sich über die hier behandelte Frage in dem Vortrage: „Das innere Leben des Christen und die Kirche" ausgesprochen. (Leipzig, Dörffling & Franke 1902.) Da redet er zunächst von dem Entstehen des inneren Lebens im Zusammenhange mit der Kirche, um dann zu zeigen, wie dies innere Leben beharren und sich beweisen muß, und endlich nachzuweisen, wie die beiden, das innere Leben und die Kirche, sich wechselseitig dienen. Alle Nöte und Aufgaben, die während seines langen Lebens für seine heimatliche Landeskirche und die lutherische Kirche überhaupt brennend wurden, hat B. ernst durchdacht. Insbesondere galt der Heidenmission und der lutherischen Diasporapflege seine warme Liebe. Viele Jahre war er Vorsitzender des Hannoverschen Lutherischen Gotteskastens. Neben der Kaiserswerther Konferenz, die diakonische Arbeiter aus den verschiedenen evangelischen Konfessionen umfaßte, versammelte und leitete er eine solche von Vorständen lutherischer Diakonissenhäuser. Eine seiner letzten Lebensfreuden war die Vereinbarung mit der Leipziger Mission, daß dieser 2 Diakonissen des Henriettenstifts für Indien überwiesen werden sollten. Mit den bedeutenden Kirchenmännern der Zeit stand er in lebensvoller Gemeinschaft. Zu Petri, Niemann, Münkel, Harms mit herzlicher Verehrung aufblickend, mit einem Lichtenberg, Uhlhorn, Münchmeyer, Rocholl vielfach zusammenwirkend, von ihnen beeinflußt und sie beeinflußend und immer die Selbständigkeit der eigenen Persönlichkeit wahrend, hat er schon damals für die kirchliche Entwicklung in der Heimat viel bedeutet. Auch über ihre Grenzen hinaus war sein Urteil von entscheidendem Gewicht. Welche Stellung er in der Kirche einnahm, das kann nicht besser als mit Worten des verewigten Pastors Armknecht ausgesagt werden, der B.s kirchliche Bedeutung im Alten Glauben folgendermaßen kennzeichnete: „Unsere Pfingstkonferenz (die größte Pastoral-Konferenz der Hannoverschen Landeskirche, deren Vorsitzender B. war) können wir uns kaum ohne ihn denken. Denn wenn er einmal fehlte, fehlte das Haupt . . . Auch dort, wo er nicht die Leitung hatte, etwa auf Bezirks- oder Landessynoden, im Vorstand der Allgem. Ev.-Luth. Konferenz oder sonst, war seine Stimme die eines Führenden, aus der die innigste Liebe zu seiner lutherischen Kirche, die unwandelbare Treue gegen ihr Bekenntnis, vereinigt mit einem weiten Blick für die Lage und mit mildem Entgegenkommen auch für theologisch Andersstehende zu uns sprach. Kein Kirchenfürst und doch ein Bischof von Gottes Gnaden, kein Konsistorialrat und doch ein treuer Rat für hoch und niedrig, kein Professor und doch ein Lehrer, der viele zur Gerechtigkeit wies und collegia privatissima zu lesen verstand . . ., ein Hirte der Hirten, kein, was man so nennt, glänzender Kanzelredner, weil mehr als das, ein demütiger Zeuge des Auferstandenen, ein Prediger der Buße, ein priesterlicher Liturg, ein gesalbter Mann der Praxis sowohl wie der Wissenschaft: so hat B. mehr als ein Menschenalter hier im Mittelpunkte des kirchlichen Lebens gestanden, und wir haben uns erquicken dürfen an den Strömen lebendigen Wassers, die von ihm ausgingen . .

Und das Geheimnis dieser gesegneten Persönlichkeit? B. war einer von den Lutheranern, die in unserer nervös aufgeregten und unruhigen, nach tausend Heilmitteln suchenden Zeit immer seltener werden. Wir meinen Lutheraner, die, in sich gesammelt, in Gottes Wort gegründet, in der Gnade erfahren, ihres Heiles gewiß, dastehen wie Felsen in dem bewegten Meere und auf deren Stirn zu lesen ist: Wir haben Frieden mit Gott!"

Während der letzten Jahre seines Lebens haben namentlich zwei kirchliche Fragen B. stark beschäftigt. Er wünschte lebhaft einen festeren Zusammenschluß zwischen den Gliedern der lutherischen Landeskirchen und den Vereinslutheranern innerhalb der preußischen Union und suchte deshalb den letzteren in der Allg. luth. Konferenz und ihrem engeren Ausschuß volle Gleichberechtigung zu verschaffen. Daneben galten seine sorgenvollen Bedenken der Gemeinschaftsbewegung, deren berechtigten Kern er nicht verkannte, deren Gefahren, wie sie die spätere Entwicklung gebracht hat, er deutlich voraussah. Noch half er einem zweiten Diakonissenhause, das aus Hamburg nach Rotenburg i. H. verpflanzt wurde, innerhalb der Hannoverschen Landeskirche den Boden bereiten . Dann trat ihm alles Geschäftliche mehr und mehr zurück. Darin versagte er zuletzt, während seine geistlichen Darbietungen bis in seinen Sterbemonat hinein auf der Höhe der Vollendung standen. Es war, als zögen sich seine Seelenkräfte aus dem Umkreise der Welt allmählich zu seinem Gott zurück. Von Ostern 1905 an zuerst von leichten, dann von wiederholten schwereren Schlaganfällen heimgesucht, starb er am Sonntag den 23. Juli 1905. Große Scharen gaben ihm das Geleit. Zahllose Beileidsschreiben aus allen Teilen Deutschlands, ja von jenseits des Meeres offenbarten nicht nur Teilnahme für den Schmerz des Henriettenstiftes, sondern Trauer um selbstempfundenen schweren Verlust. Was seine Heimatprovinz angeht, so wurde mit Recht gesagt: mit B. ist ein bedeutungsvolles Stück hannoverscher Kirchengeschichte zu Grabe getragen.

Johannes Schwerdtmann.

Bugenhagen, Johannes. — Nachträge zu seinem Briefw.: Balt. Stud. XL 1—16; NF II 57—64; III 129—36; ThStK 1903, 640 ff.; Hans. Gesch.-Bl. X 163; ZKG XXVIII 48 ff.; Mt d. Vereins f. Lüb. G. VIII 67—69. Predigten: G. Buchwald, Ungedruckte Predigten Johann Bugenh.s aus den J. 1524—1529. Leipzig 1910 (86 Predigten enthaltend). Ferner über Predigten B.s Weim. Ausg. XX 204; ThStK 1890, 339 ff. Über seine Schriften: G. Geisenhof, Bugenhagiana I. Bibliotheca Bugenhagiana. Leipz. 1908. Über seine Familie in Wollin: Monatsbl. d. Gesellschaft f. Pomm. G. 1896 S. 66 ff. Über seine Verheiratung: Keßler, Sabbata ed. Götzinger S. 175. Gegen seine S. 527, 58 genannte Schrift eine Entgegnung von Augustin von Getelen, vgl. ZfTh XXV (1901), 414 (auch ebd. 416, Klage Getelens über den „geldsüchtigen Juden" B.). Über seine Tätigkeit in Pommern: K. Graebert, Der Landtag zu Treptow. Berlin 1900; die Arbeiten über Erasm. v. Manteuffel von Graebert, Berlin 1903 u. Görigk, Braunsberg 1899; Wehrmann, Begründung des evg. Schulwesens in Pommern, 1905 S. 10 ff.; Uckeley in ARGV 113 ff.; Balt. Stud. NF III 25 ff.; ebd. I 149 ff.; ZKG V 168 ff. Reformation in Hildesheim: ThStK 1896, 349 f.; Z. d. hist. Ver. f. Niedersachsen 1899, 294 ff. Seine Vermahnung an Böhmen, Schlesien u. Lausitz 1546 neugedr. von C. v. Kügelgen. Leipz. 1903. Über seine Vorlesung über 1. Ko vgl. Kawerau in ThStK 1906 S. 614—627. Trauformulare: Clemen in ARG III, 84 ff. — Über B. als Organisator: Feuchtwanger in Jb. f. Gesetzgeb., Verwaltung u. Volkswirtschaft XXXIII 198 ff.

Kawerau.

S. 526 Z. 9 l. L. W. Graepp st. C. W. Granepp.

Bulgarien. — Vgl. Meyer, Die Diaspora der deutschen ev. Kirche in Rumänien, Serbien und Bulgarien 1901. Die deutsche ev. Gemeinde Sofia (220 Seelen), seit den Tagen des Fürsten Alexander mit dem Gustav-Adolf-Verein verbunden, seit 1892 an die preußische Landeskirche angeschlossen, hält ihre Gottesdienste in einer für sie vom Fürsten erbauten, später ihr von der Regierung zu alleiniger Benutzung überlassenen Kapelle und unterhält eine 5 klassige Schule (55 Kinder). Eine 2. Gemeinde, gleichfalls als juristische Person anerkannt, besteht in Rustschuk, 1911 an die preußische Landeskirche angeschlossen; durch Wiederanstellung eines eigenen Geistlichen hofft man den unerfreulichen Verhältnissen, die durch den früheren Pfarrer Wangemann herbeigeführt waren, ein Ende zu machen. Vorläufig wird die Gemeinde, die jetzt nur 22 zahlende Mitglieder zählt, durch den Reiseprediger des außer den rumänischen Gemeinden auch die Gemeinde Sofia umfassenden „Synodalverbandes der deutschen evangelischen Gemeinde an der untern Donau" pastoriert. Die Gottesdienste finden in den dürftigen Mieträumen der deutschen ev. Schule statt, der übrigens trotz ihrer Kleinheit (ein deutscher Lehrer, eine bulgarische Lehrerin, eine Handarbeits-

lehrerin) von der bulgarischen Regierung die Einjährigen-Berechtigung bewilligt bzw. belassen ist.

In Giurgiu, wo sechs oder sieben Familien eine deutsche Privatschule unterhalten, wird hin und wieder vom Reiseprediger ev. Gottesdienst gehalten, ebenso in Varna in den Räumen des deutschen Konsulats. Eine größere Anzahl evangelischer Deutscher befindet sich in dem Gebiet nördlich von Varna bis zur rumänischen Grenze, zumeist aus Südrußland eingewanderte Bauern und Handwerker. Mittelpunkt dieser Ansiedelungen ist das Dorf Tschobankujusu, etwa 25 km von der Festung Dobritsch entfernt, wo eine durch einen Diakon geleitete deutsche ev. Schule besteht, in der auch sonntägliche Lesegottesdienste stattfinden.

Neben den deutschen ev. Gemeinden gibt es in Bulgarien eine Reihe bulgarisch-evangelischer Gemeinden mit einer Gesamtseelenzahl von ca. 5200 u. ca. 3000 Kommunikanten. Sie verdanken ihre Entstehung der Evangelisationsarbeit amerikanischer Missionsgesellschaften, und zwar besonders der kongregationalen American Board-Mission und der methodistischen Episcopal Church-Mission die gleichzeitig im Jahre 1858 ihre Arbeit in Bulgarien begannen. Der „Board" arbeitet wesentlich im Süden (Gemeinden in Sofia, Philippopel, Burgas, Samakoff, Köstendil u. a.), die methodistische Mission im Norden des Landes (Gemeinden in Rustschuck, Varna, Schumla, Sistow, Tirnova, Plewna u. a., doch neuerdings auch in Sofia). Außerdem hat die amerikanische baptistische Missionsunion hin und her im Lande einzelne Gemeinden gebildet. Im ganzen sind gegenwärtig etwa 16 kongregationale und 20 methodistische Prediger und Lehrer in Bulgarien tätig. Sowohl in den kongregationalen wie in den methodistischen Gemeinden bestehen in Anschluß an das Weltkomitee der Jünglingsvereine Jünglings- und Jungfrauenvereine, bei jenen in der Form von Endeavour-Societys, bei diesen unter dem Namen Effort Leagues. Die Gemeinden der „Board" unterhalten seit 1897 eine „Bulgarische evangelische Gesellschaft" (Bělgarsko Evangelsko Drujestvo) mit dem Sitz in Sofia, (Ulitza Lege, Hospiz), die durch Herausgabe und Verbreitung der Bibel und religiöser und moralischer Traktate und periodischer Schriften und durch Unterstützung der Gemeinden und Prediger an der Erhaltung und Ausbreitung des evangelischen Glaubens im bulgarischen Volk arbeitet. — Die Bibel ist bereits im Jahre 1831 von dem Missionar des Board in Konstantinopel, Dr. Riggs, später Missionar unter den Dakota, ins Bulgarische übersetzt. An Zeitschriften erscheinen in den Gemeinden des Board das Wochenblatt Zornitza (der Morgenstern) und die Monatsblätter Ickritza (Fünkchen), Mladejski Vestnik (Zeitschrift junger Männer) und Vsědŭrjatel (Der Temperenzler). Die Methodisten geben ein illustriertes Monatsblatt Kristianski Svet (Die christliche Welt) heraus (Herausgeber Pastor Sitschanoff in Sofia). Höhere Schulen mit Internaten unterhalten die kongregationalen Gemeinden in Samakoff, die Methodisten in Loftscha.

In der Hauptstadt Sofia bestehen, da auch die Baptisten dort eine eigene Gemeinde gebildet haben, 4 evangelische Gemeinden, die deutsche, die bulgarisch-kongregationalistische (geräumige Kirche mit Pfarrhaus, Pfarramt z. Z. vakant, von 1893 bis 1911 Pastor Marko Popoff) die bulgarisch-methodistische (Pastor Sitschanoff, Saalgottesdienst) und die bulgarisch-baptistische Gemeinde (ohne Geistliche, Privatgottesdienste).

Außerdem bestehen in Bulgarien seit der Befreiung des Landes von der Türkenherrschaft einige slowakisch-evangelische Gemeinden lutherischen Bekenntnisses (Gorna Mitropolia im Bezirk Plewna, Mafrica und Braštganica), die von dem Mittelpunkt Gorna Mitropolia aus durch einen eigenen Pfarrer versorgt werden. In Selo Vojvodo besteht eine kleine böhmisch-reformierte Gemeinde. Ein Teil der aus Ungarn und Slawonien eingewanderten Evangelisten hat sich infolge amerikanischer Propaganda von den obengenannten Gemeinden getrennt; auch findet sektiererische Propaganda (besonders das Nazarenertum) in den slowakischen Kolonien fruchtbaren Boden. **F. Rendtorff.**

Bullinger, Heinrich. — Im 23.—25. Bd der Quellen z. Schweizer Geschichte wurde von Tr. Schieß Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern 1533—1557, 1557—1566 u. 1566—1575 veröffentlicht, Basel 1904, 05 u. 06. Sodann gab E. Egli im 2. Bd der Quellen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte das bisher nur in Auszügen bekannte Diarium Bullingers (1504—74) heraus mit einer kurzen Vita, die einige Ergänzungen bietet. Eine neue Biographie Bullingers von G. v. Schultheß-Rechberg erschien 1904 in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Zu S. 545, 23 ff., Bullingers Stellung zur Prädestinationslehre, ist die von Eglis Auffassung mannigfach abweichende Untersuchung von M. A. Goosen, Heinrich Bullinger en de strijd over de Praedestinacie Rotterdam, 1909, zu vergleichen. **Hauck.**

Bund, Evangelischer. — Wächtler, Der Evangelische Bund nach zwanzig Jahren. Leipzig 1906. — Hüttenrauch, Der Evangelische Bund. Sein Werden, Wachsen und Wirken. Hamburg 1911. — Der Evangelische Bund, welcher im Jahre 1911 sein fünfundzwanzigjähriges Bestehen feiern konnte, hat von Jahr zu Jahr mehr Bedeutung im öffentlichen Leben erlangt. Er hat das Scheitern des großen und kleinen Toleranzantrages im Reichstage mit herbeigeführt und der Entrüstung des evangelischen Deutschlands über die Borromäusenzyklika 1910 zu kraftvollem Ausdruck verholfen. Die von ihm seit 1902 herausgegebene und 1906 an die Hauptgeschäftsstelle nach Halle verlegte „Deutsch-evangelische Korrespondenz" trägt viel zur Aufklärung der öffentlichen Meinung bei. Fast jeder Hauptverein besitzt sein eigenes Blatt, so daß mit den vom Vorstande herausgegebenen Zeitschriften die Gesamtauflage aller Bundesblätter am 1. April 1911 770 000 betrug. Unter anderem hat sich der Ev. Bund besonders die Pflege des Deutschtums und Evangeliums in den Ostmarken angelegen sein lassen. Vor allem gebührt ihm aber das Verdienst, sich der österreichischen Los-von-Rom-Bewegung (s. d. A.) von Anfang an angenommen zu haben, und er unterstützt auch jetzt noch eine große Anzahl junger Gemeinden. Die Gesamtzahl der Mitglieder betrug am 1. April 1911 468 435 in 3009 Vereinen. Der Ev. Bund ist in sämtlichen Landesteilen Deutschlands mehr oder weniger stark vertreten, nur in Mecklenburg-Schwerin konnte er noch keinen Eingang finden. **Fey.**

Bundeslade. — Reichel, Über die vorhellenischen Götterkulte, 1897 S. 23 f. Theol. Arbeiten des rhein. wiss. Pred.-Vereins NF V 1902 S. 28 ff.; Meinhold, Die Lade Jahwes, 1900, ThStK 1901 S. 593 ff. Lotz, Die Bundeslade, 1901, MkZ XIII S. 186 ff. Dibelius, Die Lade Jahwes, 1906. Gunkel, Die Lade Jahwes ein Thronsitz. Z. f. Miss.-Kunde u. Rel.-Wiss. 1906 S. 33 ff. Krätzschmar, D. Bundesvorstellung im AT, 1896 S. 208 ff. Budde, War die Lade Jahwes ein leerer Thron? ThStK 1906 S. 489 ff. Seyring, ZatW 1891 S. 114 ff. Couard, ZatW 1892 S. 53 ff. Schwally, Semit. Kriegsaltertümer, 1901 S. 9. Greßmann, Schriften des AT.s f. d. Gegenw. erkl. II a 1910 S. 15 ff., 138 ff., 179 ff. Ed. Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme, 1906 S. 474. Holzinger, Kurzer Handcomm. z. Exodus, 1900 S. 123. Benzinger, Hebr. Archäologie. 2. A. 1907 S. 312. Westphal, Jahwes Wohnstätten, 1908 S. 85 ff. Die Religion in Geschichte u. Gegenwart II, 1910 S. 2043 f. (Greßmann). Kautzsch, Bibl. Theol. des AT.s, 1911 S. 51. König, Gesch. der altest. Religion, 1912 S. 204 ff., 218 f., 294.

Allen Forschern gemeinsam ist die Ansicht, daß die Jahwelade dem alten Israel als Versinnlichung der Gegenwart Jahwes gegolten hat, und zwar so, daß die Vorstellungen darüber, welcher Art der Zusammenhang der Lade mit Gott wäre, unbestimmt und schwankend gewesen sind. Auseinander gehen die Meinungen über Beschaffenheit und Inhalt der Lade. Nach den einen war sie ein Kasten, welcher Steine oder Steintafeln enthielt, nach den andern (Reichel, Meinhold, Dibelius, Greßmann) war sie ein Thron, worauf Jahwe sitzend gedacht ward und von welchem zum Kampf gegen die Feinde sich zu erheben man ihn aufforderte, wenn es galt. Daher die Gebetsformel „Steh auf Jahwe!" Indes ist zwar richtig, daß die Kerube auf der Lade als Träger der Gottheit („Jahwe der Heerscharen, der auf den Keruben sitzt") aufgefaßt worden sind, daß also insofern die Lade einen Thron Gottes darstellte, aber da sie eben „Lade" und nur „Lade" genannt worden ist, muß der Kasten unter der Deckplatte mit den Keruben ein Hauptbestandteil gewesen und als Kasten einen Zweck gehabt haben. Daß den Inhalt dieses Kastens heilige Steine, Meteorsteine (Fetische, Baetylien) gebildet hätten, halten viele (z. B. Stade, Schwally, Ed. Meyer, Westphal, Kautzsch) für wahrscheinlich, ohne daß es jedoch andere bestimmte Gründe dafür gäbe als den, daß die Überlieferung von den beiden Gesetztafeln in der Lade nicht richtig sein könne. Indes ist weder bewiesen worden, daß die Zehn Worte nicht aus der Zeit Moses stammen könnten, noch ist so schwer glaublich, daß deren kostbarste Niederschrift in eine Lade gelegt worden sei, über welcher Jahwe thronend gedacht werden sollte. Daß die Bezeichnung „Lade des Bundes Jahwes" erst eine spätere Erweiterung der älteren „Lade Jahwes" gewesen sei, wird mit Unrecht behauptet, vielmehr ist sie, soweit wir sehen können, ebenso alt wie die andere (MkZ 13 S. 200 f.). **Wilhelm Lotz.**

Bunsen, Chr. K. J. v. — Zur Literatur: Briefe an Bunsen v. römischen Kardinälen und Prälaten, deutschen Bischöfen und andern Kath. aus d. J. 1818—1837 herausgegeb. v. F. H. Reusch. Leipzig 1898. — Max Müller, Essays, 3. Bd Leipz. 1872 S. 334—379. Bunsens Briefe an M. M. S. 383—513. G. Bonet-Maury, J. de Bunsen, un prophète des temps modernes.

Zu S. 557, 2: In Berlin lernte Bunsen außer Niebuhr auch Schleiermacher kennen. S. 557, 7. B. war bis August 1814 Erzieher des jungen Astor, der nach zweijähriger Abwesenheit nach Europa zurückkehrte und B. plötzlich nach Paris berief, s. M. Müller III S. 344 f., S. 558, 58. Diese 15 Monate nannte Bunsen die Poesie seines Daseins (M. Müller III S. 355). Bei seiner Ernennung zum Gesandten in der Schweiz hatte er die vertrauliche Instruktion erhalten, nichts zu tun (S. 356): er konnte zwei Jahre lang auf dem Landsitze Hubel bei Bern leben, ohne Politik zu treiben. S. 561, 53 ff. M. Müller nennt Bunsen in einem Briefe an den Dichter Ernst Schultze einen „liebenswürdigen Projektenmacher". (S. 343). **A. Kamphausen †.**

Burchard, Bisch. v. Worms. — Zu B.s Dekret vgl. meine Untersuchung in den SB der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1894 S. 65 ff. E. Diederich, D. Dekret des B. Burchard v. Worms, Beiträge zur Gesch. seiner Quellen. Jauer 1908. — A. Köniǵer, Burchard I. v. Worms u. die deutsche Kirche seiner Zeit. München 1905. **Hauck.**

Burchard, Bisch v. Würzburg. — Vita s. Burkardi. Die jüngere Lebensbeschreibung des hl. Burkard, ersten Bischofs zu Würzburg. Mit einer Untersuchung über den Verfasser hrsg. v. F. Bendel. Paderb. 1912. **Hauck.**

Burgunder. — Die Nachrichten des Orosius und des Sokrates, die ich im A. Burgunder nicht ohne Vorbehalt, S. 569, 1 f. u. 15, wiederholte, sind kürzlich von H. v. Schubert bestimmt abgelehnt worden, Die Anfänge des Christent. bei den Burgundern, SB der Heidelb. Akademie der Wissensch. 1911 3. Abh. Er nimmt an, 1. daß die Burgunder schon als Arianer an die Rhone kamen, 2. da sie während ihres Existenzkampfes u. vorher während ihrer Herrschaft am Mittelrhein nicht wohl den Arianismus angenommen haben können, daß sie den Arianismus schon an den Rhein mitbrachten, daß sie deshalb 3. „den gotischen Glauben" schon in der Zeit angenommen haben, als sie in der Nachbarschaft der Vandalen unter dem gotischen Einfluß saßen (S. 32).

Gewiß ist es nicht unmöglich, daß sich die Dinge so vollzogen. Denn daß das gotische Christentum auf die kleineren germanischen Stämme wirkte, ist eine unbestreitbare Tatsache. Aber ich zweifle, ob die Nachricht des Orosius so wertlos ist, wie v. Schubert annimmt. Man mag völlig zu geben, daß Orosius eigene Kenntnis über die Geschichte der Burgunder nicht hatte. Aber die, wie mich dünkt, für unsere Frage allein in Betracht kommenden Sätze berichten nicht von geschichtlichen Vorgängen sondern von gegenwärtigen Tatsachen: eorum esse praevalidam et perniciosam manum, Galliae hodieque testes sunt, in quibus praesumpta possessione consistunt; quamvis . . Christiani omnes modo facti catholica fide nostrisque clericis . . receptis . . blande vivunt. Es scheint mir unzulässig das Urteil über diese auf den gegenwärtigen Zustand bezüglichen Aussagen abhängig zu machen von dem Urteile über die Kenntnis historischer Tatsachen. In bezug auf die letzteren war Orosius abhängig von einigen wenigen Zeugen; die ersteren dagegen waren notorisch. Darin, daß v. Schubert diesen Unterschied außer acht gelassen hat, besteht, wie mich dünkt, ein Fehler seiner Kritik. So ist denn auch die Angabe, daß die Burgunder hodie am Rheine wohnten richtig: sie ist 417 oder 418 geschrieben; 413 waren ihnen Sitze auf dem linken Rheinufer angewiesen worden. Sollte die zweite Tatsache ein völliger Irrtum gewesen sein? Ich kann es nicht für wahrscheinlich halten. v. Schubert erinnert an den apologetischen, erbaulichen Charakter der Geschichtsschreibung des Orosius. Er ist unbestreitbar. Aber aus ihm ergibt sich nur die Tendenz, die wirklichen oder von ihm als wirklich betrachteten Vorgänge in ein bestimmtes Licht zu rücken, nicht aber die Wahrscheinlichkeit, daß er offenkundige, von einem Teil seiner Leser kontrollierbare Tatsachen erfand. Gewiß kann er auch über solche geirrt haben; aber die Wahrscheinlichkeit, daß er es tat, scheint mir nicht gar groß. Und ist die Tatsache an sich, daß ein deutscher, im Reiche aufgenommener Stamm die Religion des Reiches annimmt, unwahrscheinlich? Wie mich dünkt, ist sie ebenso möglich wie die andere, daß ein deutscher Stamm unter gotischem Einfluß das Christentum annimmt. Der Unterschied ist nur, daß die erstere einen gleichzeitigen Zeugen hat, die letztere nicht. Dazu kommt die Erzählung des Sokrates. Ich habe schon S. 569, 15 bemerkt, daß auch ich die Stelle nicht für einwandfrei halte. v. Schubert spottet über sie; doch das beweist nichts. Denn worüber läßt sich nicht spotten? Aber auch er nimmt an, daß der „Soldatenanekdote" ein historischer Kern zugrunde liegen wird. Er verzweifelt nur daran, ihn festzustellen. Das scheint mir auch gar nicht notwendig. Denn es ist völlig klar, daß die Voraussetzung für die Anekdote die Vorstellung ist, daß die Burgunder am Rheine katholische Christen waren. Sie deckt sich aber mit der

Vorstellung des Orosius. Man wird demnach den an und für sich gewiß auffälligen doppelten Religionswechsel der Burgunder als so gut bezeugt gelten lassen müssen, daß es nicht berechtigt ist, ihn mit einer — an sich möglichen — Hypothese zu vertauschen. Ich fürchte, die Kritik ist auf Irrwegen, wenn sie das Irrationelle in der Geschichte zu beseitigen sucht, denn die wirklichen Vorgänge vollziehen sich gar nicht selten auf irrationelle Weise.

Hauck.

Burk, Karl, gest. 1904. — K. Burk, Stiftsprediger in Stuttgart, war geboren am 19. Mai 1827 in Frauenzimmern (Württ.) als Sohn eines Pfarrers, durchlief die Schulen in Leonberg und Eßlingen und das theologische Seminar in Schöntal und bezog 1844 als Zögling des Stifts die Tübinger Hochschule, wo er sich gleichmäßig mit theologischen und philologischen Studien beschäftigte. Nachdem er sein theologisches Examen 1848 mit Auszeichnung bestanden und noch ein halbes Jahr in Tübingen geschichtliche Studien getrieben, machte er zusammen mit Julius Köstlin eine Studienreise nach England und Schottland und war sodann im unständigen Kirchendienst, 1852—55 als Repetent am Tübinger Stift tätig. Von 1855 bis 1862 wirkte er als Diakonus und Präzeptor in Weikersheim, wohin er sich auch mit Heinrike Stahl verheiratete, die ihm bis zu seinem Tode, 49 Jahre, zur Seite stand und ihn noch um 6 Jahre überlebte; 1862—67 als Diakonus an der St. Michaelskirche in Hall, 1867—70 als Dekan in Crailsheim. Auf der ersten und zweiten Stelle hatte er Gelegenheit, im praktischen Schulamt tätig zu sein, und literarische Veröffentlichungen auf pädagogischem Gebiet zogen die Aufmerksamkeit auf ihn. So wurde er 1870 zur Leitung des Lehrerseminars in Eßlingen berufen und übernahm gleichzeitig die Redaktion des „Württ. Schulwochenblatts", dem er 1871 die ergänzende wissenschaftliche Vierteljahrsschrift: „Neue Blätter aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht" an die Seite stellte. Ersteres Blatt, das durch die bei aller milden Weitherzigkeit doch entschiedene, feste und kraftvolle Art B.s zu einem offiziösen Organ für das württ. Schulleben geworden ist, hat er ein Vierteljahrhundert, letztere Zeitschrift 33 Jahre, bis zu seinem Tode, geleitet. Sein Eßlinger Seminarrektorat währte zwar nur 3 Jahre, aber seine Klarheit, geistige Tiefe und universelle Weite im Unterricht, seine Arbeitsfreudigkeit und -treue, sein mit liebenswürdiger Heiterkeit und bescheidener Demut gepaarter sittlicher Ernst haben bei seinen damaligen Schülern tiefe Eindrücke zurückgelassen; für ihn selbst waren diese Jahre unentbehrliche praktische Lernjahre für eine höhere Tätigkeit. 1873 wurde er als Oberkonsistorialrat in die höchste Kirchen- und Schulbehörde Württembergs berufen, der nun 27 Jahre lang seine Hauptlebensarbeit gehörte und zwar gleichermaßen nach der Seite der Kirche wie nach der der Schule hin, auf welch letzterer ihm vor allem das Referat über die Lehrerseminarien und die Lehrerbildung oblag. Selbst entschieden konservativ gerichtet, war er doch weitblickend genug, manches Alte durch erprobtes Neue zu ersetzen und die Bildung der Lehrer durch Erweiterung und Vertiefung den Bedürfnissen des modernen Lebens anzupassen. Daneben hat er praktisch lehrend die Kandidatinnen des höheren Lehrerseminars von 1874—96 in Psychologie und Pädagogik eingeführt. Allein die Kirche konnte diese wertvolle Kraft nicht ganz der Schule überlassen. 1879 wurde B. in Nachfolge des † Sixt Karl Kapff, dessen Biographie er in der PRE³ X 30 gegeben hat, zum Stiftsprediger in Stuttgart berufen . Damit war er auf die Höhe seines Wirkens gelangt und es ist fast unglaublich, was seine unermüdliche, elastische Arbeitskraft in den Jahren 1879—1900 geleistet hat. Ohne an seiner konsistorialen Tätigkeit viel abzubrechen, ohne seine Lehr- und literarische Tätigkeit zu beschränken, hatte er nun nicht bloß ein volles Predigeramt, sondern ein ausgedehntes Seelsorgeamt zu verwalten und hatte daneben doch immer noch Zeit, so manchen Arbeiten der Wissenschaft und der inneren Mission sich zu widmen. 21 Jahre lang hat er dieses Amt, seit 1888 mit dem Titel „Prälat" geführt und hat durch seine Predigttätigkeit ein überaus großes Publikum, besonders auch aus der Männerwelt, angezogen, vor allem durch die geistvolle, tiefgründige Schriftauslegung, die in eigenartiger, oft überraschender Weise den Text erfaßte, bis in die tiefsten Tiefen beleuchtete und ihn so fruchtbar zu machen wußte für die Beurteilung von Welt- und Zeitfragen. Seinem kirchlichen Standpunkt nach überzeugter Lutheraner, doch ohne Einseitigkeit und Ausschließlichkeit, hat er stets die Mutter Kirche mit der objektiven Bedeutung ihrer Gnadenmittel, ihrer Bekenntnisse und ihrer Ordnung in den Vordergrund gestellt. Er war als Prediger, im mündlichen Vortrag wie in seiner gedruckten Evangelienpredigtensammlung (1883) ein Beweis dafür, welche Bedeutung die rechte evangelische Predigt noch immer für das Leben des Volkes hat. In der Kirchenleitung hatte er eine gewichtige Stimme, und es geschah in diesem Vierteljahrhundert im kirchlichen Leben Württembergs nichts, wo seine Persönlichkeit mit ihrer sachkundigen Gründlichkeit,

ernsten Entschiedenheit und milden Freundlichkeit nicht dabei gewesen wäre. Ja eine Bedeutung für ganz Deutschland gewann dieselbe, als die Eisenacher Kirchenkonferenz, der er viele Jahre als Vertreter der württ. Kirchenregierung anwohnte, ihn zu ihrem Präsidenten wählte. Dem Gust w-Adolf-Verein und der Zentralleitung für Wohltätigkeit hat er viele Jahre als hochgeschätztes Mitglied, der württ. Bibelanstalt und der Stuttg. Diakonissenanstalt als Vorsitzender des Verwaltungsrates, der württ. Predigerkonferenz als langjähriger Leiter wichtige Dienste geleistet. Daneben hat er mit unermüdlichem Fleiß seine wissenschaftlichen Studien, die er nie brach liegen ließ, durch Wort und Schrift in den Dienst der Öffentlichkeit gestellt. 7 Vorträge über „Die Jugendzeit der christl. Kirche" (1875) und 12 solche über „Die chr. Kirche in ihrem Übergang von der griechisch-römischen zur germanischen Welt" (1877) erschienen, in einem Bande gesammelt, als „Geschichte der christlichen Kirche bis zu ihrer Pflanzung auf deutschen Boden" 1885 „dem Christenvolk der Gegenwart zur Lehre und Mahnung". Der theologischen Wissenschaft hat er mit den Biographien von Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien und Jerusalem, Dann und Kapff in PRE² gedient, von denen die letztere nebst der von Rob. Kübel (XI 157) in die 3. Auflage übergegangen ist. Seine zum Lutherjubiläum 1883 erschienene Biographie des Reformators, die sich gleichsehr durch wissenschaftliche Gründlichkeit wie durch volkstümliche Darstellung auszeichnet, gehört heute noch zu den besten Lutherbüchern. Eine Reihe apologetischer Vorträge, 1878—93 gehalten und alle im Druck erschienen, haben seinerzeit tiefen Eindruck gemacht. Endlich hat er 1898 die Erträgnisse seines Konfirmandenunterrichts niedergelegt in dem Buch: „Das württ. Konfirmationsbüchlein als Grundlage für den Konfirmandenunterricht des Geistlichen sowie als Hilfsmittel für erwachsene Gemeindeglieder zur Vertiefung ihrer evangelischen Heilserkenntnis ausgelegt". So war es eine wohlverdiente Ehrung, als an seinem 70. Geburtstag die Tübinger Fakultät „den Mann, der ausgebreitete theol. Gelehrsamkeit bewiesen, der als praktischer, eindringlicher und gewinnender Prediger des Evangeliums hervorragt, der in literarischer und amtlicher Tätigkeit sich als Pädagog hochverdient gemacht hat und ein unermüdlicher Förderer kirchlicher Liebestätigkeit ist", mit dem Doktorhut geschmückt hat. 1900 ist B. in den Ruhestand getreten, ohne sich aber Feierabend gönnen zu wollen. Aber infolge mehrerer Schlaganfälle ist er am 1. Okt. 1904 entschlafen. Er war eine Charaktergestalt der württ. Kirche und Schule, einer der letzten Vertreter der Verbindung dieser beiden Organismen, die er in seinem Lebenswerk klassisch dargestellt hat, und seine kraftvolle Persönlichkeit mit der scharfgeprägten Denkerstirn und dem Auge voll freundlicher Liebe, mit dem Mund voll gediegener Rede, mit dem scharfen Gedächtnis, dem reichen Wissen, dem entschiedenen und klaren, aber milden und gereiften Urteil, dem zarten Empfinden für das Leben unseres Volkes, der unermüdlichen Arbeitslust und dem lauteren Geiste demütigen Dienens wirkt in den Früchten ihrer Arbeit in Segen fort. **H. Mosapp.**

Bursfelder Kongregation. — Zu den Quellen Z. 48 S. 575 vgl. Joh. Busch Chron. Windesh. und Liber de ref. monast. ed. Grube 1886. Vgl. Schoengen, Jacobus Trajecti 131 f. namentlich zu Hulsbergen.

S. 576 Z. 33. Schoengen a. a. O. 132 zu Frater Thomas vgl. Doebner S. 93, über den Abt Johann zum Jahre 1440 S. 4. 1454 wird die Stellung zum Bruderhaus in Cassel festgesetzt Doebner S. 169, 1455 noch zu andern Brüderhäusern S. 26, und seine Visitationen S. 25. Außerdem zu vgl. Busch S. 522 f. u. 539, besonders S. 519 ff. über Joh. de Northem und Joh. Hagens Reformation von Bursfelde. Linneborn, Die Reformation der westf. Benediktinerklöster im 15. Jahrh. durch die Bursfelder Kongregation, in Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- u. den Cistersienser Orden 21. Jahrg. Brünn 1900 S. 321. **L. Schulze.**

S. 575 Z. 58 f. 1093 ft. 1039.

Busch, Johann. — S. 577 Z. 22 zu den Quellen vgl. die Schrift von G. Boerner, Deutsche Geschichtsblätter Bd 6, 1903. Schoengen, Die Schule von Zwolle, Freiburg 1898. Derf. Jacobus Trajecti narratio, Amsterdam 1908. R. Doebner, Brüder des gemeinsamen Lebens zu Hildesheim 1903. W. J. Kühler, Joh. Brinckerink 1908. Boerner, Die Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhof zu Hildesheim-Fürstenw. 1905. Er vergleicht hier Dieppurchs Annalen und prüft an ihnen die Zuverlässigkeit von Busch. Wenn er auf einzelne Ungenauigkeiten in seinen Angaben, namentlich über den Lüchtenhof, in dessen Nähe in der Sülte Busch gelebt hat, gestoßen ist, so kann doch sein ungünstiges Urteil S. 41 nicht völlig zu Recht bestehen. Es muß beachtet werden, daß er

seine Schriften für sein Haus bestimmt hat, in welchen mehr seine Tätigkeit hervorgehoben wurde, um dadurch ähnlich wie Dieppurch S. 42 zur Nachahmung aufzufordern.
L. Schulze.

Bushnell, Horace, gest. 1876, s. d. A. Englische Theologie S. 413, 7.

Bußbücher. — Von dem von Friedberg S. 581, 57 angeführten Werk von Schmitz ist 1898 der zweite Band erschienen. F. Zeltinger veröffentlichte im Arch. f. kath. KR 82. Bd 1902 S. 501 ff. ein bisher ungedrucktes Bußbuch, das er mit Rücksicht auf die Unterschrift scriptus a Comminiano dem Kelten Cummean zuschreibt, dessen Namen ein zweifellos jüngeres Bußbuch trägt (s. S. 583, 3). **Hauck.**

Buße. — K. Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian, ZKG 16. Bd S. 1 ff. K. Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipz. 1898. G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrhunderten der Kirche. 2. Aufl. Freiburg 1910. P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik. München 1909. **Hauck.**

Butzer, Martin. — An Literatur ist nachzutragen: a) Quellen. H. von Schubert, Zwei Predigten M. B.s (Beitr. zur Ref.-Geschichte, Prof. D. Köstlin gewidmet. Gotha 1896. S. 192—228). Joh. Mich. Reu, Quellen zur Gesch. des kirchlichen Unterrichts in der ev. K. Deutschlands zwischen 1530 und 1600. I Gütersloh 1904. S. 23—104 (Butzers Katechismen von 1534, 1537, 1543). Hans Rott, Friedrich II. von der Pfalz und die Reformation. Heidelberg 1904 (Briefe Butzers an Otto Heinrich). Joh. Ficker, Thesaurus Baumianus, 1905. S. 26—44 (Verzeichnis der im Thesaurus Baumianus abschriftlich vorhandenen Korrespondenz Butzers). Joh. Ficker und Otto Winckelmann, Handschriftenproben des 16. Jahrh. nach Straßburger Originalen. II Straßb. 1905. S. 58. A. Götze, M. B.s Erstlingsschrift, Leipzig 1907 (abgedr. Archiv für Ref.-Gesch. IV. 1906 7. S. 1—64.) — b) Bearbeitungen. Nik. Paulus, Die Straßburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit. Straßb. Theol. Stud. II. (1895) S. 169—274. J. Smend, Butzers „Grund und Ursach", Monatschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst, Göttingen 1897. W. Diehl, Zur Gesch. der Konfirmation, Gießen 1897. S. 199—209. E. Barrentrapp, Zur Charakteristik Hermanns von Wied, Butzers und Groppers, ZKG XX. Gotha 1899. S. 37—58. F. Huber, Straßb. Katechismen aus den Tagen der Reformation. ZKG XX 1899. S. 395—413. A. Lang, Der Evangelienkommentar B.s und die Grundzüge seiner Theologie. Studien zur Gesch. der Theologie und Kirche, hsg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg. II 2. Leipzig 1900. W. Rotscheid, Warum eine Reformation im „hilligen" Cöln? Cöln 1904. H. v. Schubert Die Beteiligung der dänisch-holsteinischen Landesfürsten am Hamburgischen Kapitelstreit und das Gutachten B.s von 1545. Schriften des Vereins für Schlesw.-Holsteinische Kirchengesch. 2. Reihe. Bd III. Kiel 1904. W. Diehl, B.s Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen (Schriften des Vereins für Ref.-Gesch.) Halle 1904. A. Hulshof, Geschiedenis van de Doopesgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557, Amsterdam 1905. G. Anrich, Die Straßburger Reformation nach ihrer religiösen Eigenart und ihrer Bedeutung für den Gesamtprotestantismus. Christl. Welt 1905. Nr. 25—27. Ed. Harvey, B. in England. Marburg a. d. L. 1906. Nik. Paulus, B.s Stellung zur Hexenfrage. Els. Monatschr. f. Gesch. und Volkskunde. 1910. S. 723—726. — Die weitere Beschäftigung mit B. hat immer mehr dazu gedient, die große Bedeutung des Straßburger Reformators nach verschiedenen Seiten hin noch deutlicher hervortreten zu lassen. Seine Beteiligung am Hamburger Kapitelstreit (1545), seine Korrespondenz mit Friedrich II. von der Pfalz, seine Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen, seine Tätigkeit in England und der Einfluß seiner in England verfaßten Schriften auf die englische Reformation sind uns quellenmäßig näher gebracht worden. Diehl hat nachgewiesen, daß B. geradezu als der Vater der ev. Konfirmation zu gelten hat. Der Casseler Katechismus von 1539 hat sich als ein Nachdruck des kleinen B.schen Katechismus von 1537 herausgestellt. Insbesondere hat Lang zum erstenmal eine eingehende Untersuchung über die B.sche Exegese und Theologie, namentlich auf Grund seines Evangelienkommentars, angestellt, aus der sich der weitgehende Einfluß B.scher Gedanken auf Calvin und den Calvinismus, speziell die erste Ausgabe der Institutio, gerade in der Lehre von der Allwirksamkeit Gottes und von der Erwählung, ergibt, sowie die Tatsache, daß die religiöse Gedankenwelt und die Frömmigkeit B.s durch den Einfluß mystischer und anabaptistischer Elemente von der der andern Reformatoren sich charakteristisch unterscheidet und eine Verwandtschaft mit dem späteren Pietismus, Puritanismus und Metho-

dismus aufweist. Bei Untersuchung der liturgischen Grundzüge B.s in „Grund und Ursach" hat Smend zwar seine Anwendung der sittlichen Grundsätze auf das gottesdienstliche Leben anerkannt, aber ihm das Verständnis für das „Sinnenfälligwerden des Geisteslebens in der Geschichte" und infolgedessen für die sinnliche Anschauung im Gottesdienst und für die Volkssitte abgesprochen. Götze hat philologisch und zeitgeschichtlich nachweisen wollen, daß eine 1521 in Augsburg anonym erschienene Flugschrift „Ein schöner Dialog zwischen einem Pfarrer und einem Schultheiß, betreffend alle Übelstände der Geistlichen und böse Handlung der Weltlichen" ein Werk B.s aus den Tagen des Wormser Reichstags und somit dessen „Erstlingsschrift" sei. **Paul Grünberg.**

C.

Cäcilia. — P. Kirsch, Das Todesjahr der h. Caecilie 1900, Die h. Caecilie 1901, Das wahrscheinliche Alter der hl. Caecilie ThQS 85, 1903. Kellner, Das wahre Zeitalter der hl. Caecilia. ThQS 84, 1902, 237 ff.; 85, 1903, 321 ff.; 87, 1905, 258 f. Dufourcq, Gesta martyrum Romains I 116—120. — Während Kirsch an 229.30 als Todesjahr festhalten will, wendet Kellner die schon von Noris und R. A. Lipsius (Zur Chronol. der römischen Bischöfe 1869) gemachte Beobachtung, daß das Personal ins 4. Jahrh. weist, dahin, ein Martyrium unter Julianus Apostata zu konstruieren (Urbanus-Liberius). Dufourcq sieht darin ebenso wie Lipsius eine Fiktion. Die Kirche ist von dem jetzigen Inhaber des Titels, Card. Rampolla del Tindaro, prächtig renoviert; die unterirdischen Räume, angeblich das Haus der Heiligen, scheinen einem Geschäftshaus anzugehören. **v. Dobschütz.**

Cäsarius v. Heisterbach. — Die von Deutsch S. 631, 2 ff. erwähnten Fragmente der libri VIII miraculorum sind inzwischen von A. Meister herausgegeben. Freib. 1901. Sodann hat A. Huyskens das Leben der Landgräfin Elisabeth v. Thüringen (S. 631, 21) in den Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 86. Bd 1908 S. 1 ff. bekannt gemacht; ebenso die Predigt über die Überführung ihrer Gebeine. Über Cäsarius vgl. KG Deutschlands IV Leipzig 1903 S. 454 ff.; A. Schönbach in seinen Studien z. Erzählungsliteratur des MA. 4. Teil. SWA 144., 159. u. 163. Bd 1903 ff. A. M. Königer, Die Beicht nach Cäsarius v. Heisterbach. München 1906. Die Untersuchungen Schönbachs sind wichtig nicht nur für Cäsarius, sondern für die Beurteilung des historischen Wertes der frommen Erzählungsliteratur des Mittelalters überhaupt. Schönbach weist nach, daß der Gesichtspunkt treuer Wiedergabe des Überlieferten völlig fehlt; der Stoff wird ganz frei behandelt, seine Gestaltung, die Veränderung der Überlieferung ist bedingt durch die wechselnde Absicht im einzelnen Fall. **Hauck.**

Cajetan. — P. Kalkoff, Cardinal Cajetan auf dem Augsburger Reichstag in Quellen u. Forschungen aus italienischen Archiven u. Bibliotheken 10. Bd Rom 1907. A. Cossio, Il cardinale Gaetano e la riforma. Cividale 1902. **Hauck.**

Cajus, röm. Schriftsteller. — S. 639 Z. 16 l. Mus. Brit. syr. 44 (Rich. 7185) st. Mus. Brit. Orient. 560.

Calixt I., B. v. Rom. — Seitdem Rolffs aus Tertullian de pudicitia das Indulgenzedikt Calixts wiederherzustellen unternahm (1894 s. S. 640, 21 u. 641, 14 ff.), ist eine ganze Literatur über diesen Gegenstand erwachsen. Gegen die Möglichkeit der Rekonstruktion erhob schon 1895 H. Achelis Bedenken, TLZ 20. Jahrg. S. 232 ff. Auch Harnack bemerkte, es gelinge nur die Wiederherstellung der Gedanken, nicht aber die des Wortlauts, Gesch. d. altchr. Lit. II 2 Lpz. 1904 S. 207. Diese Anschauung ist herrschend geworden. Das Edikt ist dabei als Tatsache vorausgesetzt. Man vgl. Batiffol, Études d'hist. et de théolog. positive, 2. Aufl. Paris 1902 S. 69 ff. Derf., L'édit de Calliste d'après une controv. réc.,

im Bulletin de lit. ecclés. 1906 S. 339 ff. Derſ., Urkirche u. Katholizism., deutſche Ausgabe S. 296 ff. F. X. Funk, Indulgenzedikt d. P. Kalliſtus ThQS 88. Bd 1906 S. 541 ff. G. Eſſer, Die Bußſchriften Tertullians de paenit. u. de pudicitia u. d. Indulgenzedikt des P. Kalliſtus. (Progr.) Bonn 1906; Derſ., Noch einmal das Indulgenzedikt des P. Kalliſtus u. die Bußſchriften Tertullians, Kathol. 87, 2 S. 184 u. 88, 1 S. 12 u. 93, 1907; J. Stufler, Zur Kontroverſe über das Indulgenzedikt d. P. Kalliſtus, ZkTh 32. Bd 1908 S. 1 ff. E. Preuſchen, Zur Kirchenpolitik des B. Kalliſt, ZntW 11. Bd 1910 S. 134 ff.; A. d'Alès, Tertullien et Calliste, Rev. d'histoire ecclés. 13. Bd 1912 S. 5 ff.

Ich geſtehe, daß mir auch nach den Bemerkungen von Preuſchen S. 338 f. die Vorfrage, ob ſich Tertullian in der Schrift de pudicitia gegen Kalliſtus und nicht vielmehr gegen deſſen Vorgänger wendet, nicht einwandfrei entſchieden zu ſein ſcheint. Gewiß muß die Möglichkeit einer Entwicklung der Kirchengeſetzgebung unter Kalliſt zugegeben werden. Aber nicht minder iſt es möglich, daß dieſe Entwicklung ſich über die Amtszeit zweier Männer erſtreckt. Und fragt man, welche von beiden Möglichkeiten mehr Wahrſcheinlichkeit hat, ſo dünkt mich: die letztere. Der Nachfolger geht in der Richtung ſeines Vorgängers weiter, nicht aber korrigiert derſelbe Papſt ſeine Maßregel und das nach der Anweiſung ſeines Gegners: Quaecunque auctoritas, quaecunque ratio moecho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidae et idololatrae paenitentibus subvenire (de pud. 22). Aus dem benedictus papa (c. 13) läßt ſich meines Erachtens nichts folgern: Tert. gibt ſeinem Gegner im Hohn dasſelbe Beiwort, das er Eleutheros im Ernſt gab (de praescr. 30).

In bezug auf die Hauptſache, das „Edikt", glaube ich nicht, daß der Spott Tertullians die Annahme tragen kann, daß es ſich um einen biſchöflichen Erlaß handelte, der im Ernſte mit einem kaiſerlichen Edikt verglichen werden konnte. Für die Art und Weiſe, in der Batiffol, Eſſer u. a. von dem „Edikte des Papſtes Kalliſtus" handeln, fehlt die ſichere Grundlage vollſtändig. In der zwiſchen Eſſer und Stufler einerſeits, Funk und Batiffol andererſeits ſtrittigen Frage, ob das päpſtliche Edikt eine Neuerung einführte oder eine bereits vorhandene aber widerſprochene Übung legaliſierte, ſcheint mir — die falſche Frageſtellung zugegeben — das Recht mehr auf Funks Seite zu ſein. **Hauck.**

Calixt II., Papſt. — O. Schumann, Die päpſtlichen Legaten in Deutſchland z. Z. Heinrichs IV. u. Heinrichs V. Marb. Diſſert. 1912 S. 108—122. **Hauck.**

Calixt III., Papſt.— Zahlreiche bisher ungedruckte Urkunden Calixts III. findet man im erſten Band der Acta inedita historiam Pontificum Romanorum praesertim saeculi XV. XVI. XVII. illustrantia, ed. L. Paſtor, Freiburg 1904. **Hauck.**

Calov, Abrah. — Calov wurde nach J. F. Mayer (ſ. Lit.) „1612 am 16. April alten Calenders" geboren. Als ſein Todestag wird gewöhnlich der 25. Febr. (1686) bezeichnet. Die letzte Quelle dafür iſt wohl H. Witte, Diarium biographicum Danzig 1688 ad annum. Als an demſelben Tage verſtorben wird ebenda B. Stoß, Oberhofprediger des Kurfürſten von Brandenburg, angegeben. Auf den gleichzeitigen Tod dieſer beiden Gegner iſt ein Epigramm gedichtet worden, in dem jedoch der Tag ſelbſt nicht angegeben iſt. Dasſelbe ſteht bei Lilienthal, Erläutertes Preußen 1724 f., Bd II S. 530, wieder abgedruckt in Preußiſcher Todestempel (1728 f.), S. 207. (Letzterer gibt S. 207 den 25. Febr., auf S. 509, offenbar nur infolge Druckfehlers, den 20. Febr. als Calovs Todestag an.) Den 25. Febr. geben ſonſt noch an D. H. Arnoldt, Hiſtorie der Königsberger Univerſität II 1746 S. 201, Jöcher-Rotermund, Gelehrtenlexikon, Baur bei Erſch und Gruber. Damit ſcheinen aber die Angaben der genannten Leichenrede nicht übereinzuſtimmen. Nach ihr iſt C. geſtorben 1686, „nachdem er ſein Leben gebracht auf 74 Jahr weniger 6 Wochen und 6 Tage". Laut Titelblatt iſt er „den IV. Martii" beerdigt worden. Da durch letztere Angabe gewährleiſtet iſt, daß man in Wittenberg noch den alten Kalender hatte — ſonſt fiele der Todestag ſpäter als der Begräbnistag —, ſo ergibt ſich meiner Berechnung nach als Todestag der 27. Februar.
F. Kunze.

Calvin, Johann. — 1. Neue Ausg. L'Excuse de N. Seigneur Jacques de Bourgogne .... réimprimée .... avec une Introduction par Alfred Cartier. 1ère édition. Paris 1896. 2e édition (revue et augmentée) Genève 1912. — Oeuvres choisies (françaises) ... publiées par la Compagnie des Pasteurs. Genève 1909. — L'Institution chrétiénne, texte de l'édition de 1541 (première édition française) publié sous la direction d'Abel Lefranc, par

H. Chatelain et J. Pannier. 1 tome en 2 fascicules, Paris 1911. — Emile Doumergue, Iconographie calvinienne, Lausanne 1909.

Calvins Auslegung der H. Schrift in deutscher Übersetzung, hrsg. v. K. Müller. Neukirchen 1901 ff. — J. Calvin, Die Kindertaufe, übers. v. W. Rotscheidt. Elberfeld 1902. — Calvin-Briefe in Auswahl u. Übersetzung v. M. v. Born. Elberfeld 1902. — Calvins Lebenswerk in seinen Briefen in deutscher Übersetzung von R. Schwarz. 2 Bde Tübingen 1909. — C.s Unterricht in der christl. Religion, übers. v. K. Müller. Neukirchen 1910.

2. Literatur. Eug. Choisy, La théocratie á Genève au temps de Calvin, Genève 1897. — Emile Doumergue, Jean Calvin; les hommes et les choses de son temps. 1e vol., Lausanne 1899. 2e 1902. 3e vol. 1905. 4e vol. 1911. — Williston Walker, Jean Calvin, l'homme et l'oeuvre, trad. de l'anglais, par E. et N. Weiss, Genève 1909. — Williston Walker, John Calvin, the organiser of Reformed Protestantism. New York 1906, new édition 1910. — A. Bossert, Calvin. (Collection des Grands Ecrivains français) Paris 1906. Deutsch von H. Krollick, 1908. — A. M. Fairbairn, in The Cambridge Modern History, vol. II. The Reformation. — Herminjard, Correspondance des Réformateurs . . . t. IX. (1543—44), Genève 1897. — Eug. Choisy, L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze, Genève 1902 (renferme une „philosophie" du calvinisme). Bulletin de la Soc. de l'hist. du Protest. français. Aufsätze zum Calvinjubiläum (Festberichte; Bibliographie der zum Jubiläum erschienenen Arbeiten). — Francis de Crue, L'action publique de Calvin hors de Genève, d'après sa correspondance. Genève 1909.

E. Choisy.

A. Erichson, Bibliographia Calviniana. Berlin 1900. — Von dem S. 655, 16 erwähnten Werk v. Kampschulte ist 1899 der 2. Band, herausgegeben von W. Götz, erschienen. A. Lang, Die Bekehrung Calvins. Leipzig 1897. Derf., Joh. Calvin, ein Lebensabriß. Leipzig 1909. M. Scheibe, C.s Prädestinationslehre. Halle 1897. M. Schulze, Meditatio futurae vitae. Ihr Begriff u. ihre herrschende Stellung im System Calvins. Leipzig 1901. G. Beyerhaus, Studien z. Staatsanschauung Calvins. Berlin 1910. G. Löfche, Luther, Melanthon u. Calvin in Österreich-Ungarn. Tübingen 1909. E. Knodt, Die Bedeutung Calvins u. des Calvinismus für die protest. Welt. Gießen 1910. — Calvinreden aus dem Jubiläumsjahr. Tübingen 1909. K. Holl, Johannes Calvin. Tübingen 1909. Calvinstudien. Festschrift. Unter Redaktion von Lic. Dr. Bohatec hrsg. von d. ref. Gemeinde in Elberfeld. Leipzig 1909. P. Wernle, Noch einmal die Bekehrung Calvins, ZKG 27. Bd 1906 S. 84 ff. Derf., Zu Calvins Bekehrung, ZKG 31. Bd 1910 S. 556 ff. — W. Lüttge, Die Rechtfertigungslehre Calvins u. ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit. Berlin 1909. **Hauck.**

S. 656, 54 muß statt: zu Gunsten der Reformation, „zu Ungunsten der Reformation" gelesen werden, sodaß nicht die Anhänger, sondern die sie verspottenden Gegner der neuen Lehre als solche bezeichnet sind, qui rebus novis inhiant. Die aus dem Brief gezogene Folgerung in bezug auf die Zeit der Bekehrung Calvins wird durch diese Berichtigung nicht erschüttert. Der Brief zeigt allerdings das Interesse, mit dem Calvin damals die Symptome des religiösen Kampfes beobachtete, zugleich aber auch in der Beurteilung der evangelischen Lehre noch eine gewisse Zurückhaltung, wenn er, abgesehen von der erwähnten auffälligen Bezeichnung ihrer Gegner, dem Freund gegenüber von ihr als der improbata religio redet, ohne seine neue Stellung zu ihr mit einem Worte zu verraten.

S. 659, 54 l. Schwägerin st. Schwester. **R. Stähelin †.**

Campanus. — Die von Hegler S. 696, 54 erwähnte Schrift von K. Rembert ist 1899 unter dem Titel: Die „Wiedertäufer" im Herzogtum Jülich, in Berlin erschienen. **Hauck.**

Campbell, J. McLeod, gest. 1872, s. d. A. Englische Theologie S. 407, 21.

Capito, Wolfgang. — An Literatur ist nachzutragen: P. W. Kalkoff, W. C. im Dienste des Erzbischofs Albrecht von Mainz. Berlin 1907. Vgl. ferner im Nachtrag zu Butzer: F. Huber 1899. Joh. Ficker 1905. A. Hulshof 1905. G. Anrich 1905.

Daß „die Politik wohlwollender Duldung gegenüber der lutherischen Bewegung, berechneten Versagens gegenüber der Kurie und der geistlichen Partei im Reiche, durch die Erzbischof Albrecht der evangelischen Sache in den Entscheidungsjahren (1519—1523) unberechenbaren Vorschub geleistet hat", ganz überwiegend auf den Einfluß C.s zurückzuführen ist, hat Kalkoff eingehend nachgewiesen. Ob das vorsichtig-diplomatische Verhalten C.s, welches namentlich in der Angelegenheit des „Abgott zu Halle" Luthers Entrüstung hervorgerufen hat, wirklich nur als höhere zeitgemäße Einsicht gegenüber dem „weltfrem-

den" Luther zu werten ist, wie Kalkoff will, wird schwer zu entscheiden sein. C.s Weggang von Mainz (Ende März 1523), sein Entlassungsgesuch an Albrecht vom 18. 6. 1523 und die Rechtfertigung desselben in einem Brief an Erasmus („weil er von beiden Seiten angegriffen werde, obwohl er doch nur auf den allgemeinen Frieden habe hinwirken wollen"), zumal die Verwicklung seines Abgangs mit der Angelegenheit der Propstei zu St. Thomä, weisen doch nicht nur auf zunehmende evangelische Entschiedenheit hin, sondern lassen die Möglichkeit der Mitwirkung unklarer persönlicher Motive offen. **Paul Grünberg.**

Carpenter, Lant, gest. 1840, s. d. A. Englische Theologie S. 408, 42.

Carpov, Jak. — S. 725 Z. 46 l. Carpov st. Carpzov.

Carranza, Bart. de. — Eine Bearbeitung des in 22 Bänden in der Biblioteca de la Academia de la historia zu Madrid vorhandenen Prozesses Carranza liegt im 2. Bde der Historia de los Heterodoxos Protestantes des Menendez Pelayo (S. 359 ff.) vor. Neuerdings bietet Schaefer in den Beitr. z. Gesch. d. span. Protest. Bd II (1902) „Zeugnisse Vallisoletaner Protestanten" aus dessen Akten (S. 727—812); wir lernen da den Einfluß kennen, welchen C. auf einige gehabt hat, die als Protestanten in Valladolid erscheinen. **Benrath.**

Cassieler Religionsgespräch. — A. F. C. Vilmar, Geschichte des Konfessionsstandes, Frankfurt 1868, S. 264 ff. **Mirbt.**

Cassiodorius, Magnus Aurelius, Senator. — M. Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 36—52. Traube hat darauf aufmerksam gemacht, daß C. in den Institutiones, MSL 70 S. 1212 sich auf die Plünderung Roms i. J. 546 beziehe und daß deshalb die Abfassung der Instit. auf 546—555 anzusetzen sei, Textgesch. der Bened.-Regel S. 698. Neuerdings hat P. Lehmann erinnert, daß Cassiodor des Junilius Libri de partibus divinae legis benützt habe. Da sie 551 herausgegeben sind, so folgt, daß die Institutiones nach diesem Jahr vollendet wurden. Den Zeitpunkt, vor dem die Vollendung anzusetzen ist, gewinnt Lehmann durch die Herbeiziehung des Computus paschalis von 562, dessen Ursprung er in der Umgebung Cassiodors sucht: die Vollendung der Instit. erfolgte also zwischen 551 und 562, Philologus 71. Bd 1912 S. 278 ff. Danach ist Eberts Ansatz S. 750, 21 zu berichtigen. **Hauck.**

Catenen. — In dem Artikel „Scholien" (XVII 733—741) sind am Schlusse die nach 1897 hinzugekommenen Arbeiten der Catenenforschung verzeichnet. Als wichtigstes Mittel zur Orientierung über dies weitverzweigte Schrifttum liegt nun auch der Catenenkatalog von G. Karo und Joh. Lietzmann vor (Nachrichten der KGW zu Göttingen, philol.-hist. Klasse 1902 Heft 1, 3, 5). Er gibt eine wohlgeordnete Übersicht über 450 Catenen mit Unterscheidung der verschiedenen Typen und mit Stichproben. Ferner hat Lietzmann mit Unterstützung der KPrAW eine Anzahl von wichtigen Catenenhandschriften in photographischer Wiedergabe der Forschung leicht zugänglich gemacht. Von ihm angeregt ist von O. Lang die Catene zum 1. Ko förderlich untersucht worden. (Die Catene zum 1. Ko kritisch untersucht 1908. Die Catene des Vat. Gr. 762 zum 1. Ko analysiert. Catenenstudien, herausgegeben von H. Lietzmann I 1909, vgl. dazu ThLZ 1910 Sp. 358—360; II 1912). Er bietet eine kritische Analyse, die den verwickelten Tatbestand der dort gesammelten Fragmente in Kolumnen veranschaulicht, und stellt, soweit das erreichbar ist, unter Heranziehung weiterer Catenen und Kommentare zu derselben Schrift die Quellen fest. Ein weiteres Hilfsmittel ist der Matthäuskommentar des Petrus von Laodicea, der teils für sich, teils als Grundlage eines besonderen Typus der Matthäuscatenen in zahlreichen Handschriften erhalten ist. In der Ausgabe desselben (Des Petrus von L. Erklärung des Mt, herausgegeben und untersucht von C. F. G. Heinrici) ist nachgewiesen, daß in erster Linie die Tomoi des Origenes, in zweiter die Homilien des Chrysostomus seine Quellen sind, die in ähnlicher Weise, wie Prokop von Gaza in seinen Kommentaren verfährt, zusammengearbeitet wurden. Außerdem wurden die Belege geliefert für die Art, wie der Kommentar in den Catenen dieses Typus verarbeitet ist. So ergibt sich ein Bild von der Arbeitsweise der Epigonen der klassischen Zeit der Patristik. Von weiteren Beiträgen zur Catenenforschung sind noch anzuführen E. Linde, Die Octateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung 1902. E. Schönbach, Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters (SWA CXLVI 1903), vgl. auch M. Manitius, Ein Fragment aus einem Matthäuskommentar (ZNG XXVI,

2. Heft S. 235—241). — J. Sickenberger, Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lucasevangelium (TU NF 34, 1), eine Ergänzung zu A. Mais Veröffentlichung der Fragmente, vgl. dazu auch A. Rücker, Die Lucashomilien des Hl. Cyrill von Alexandrien 1911. Zur Charakteristik der dogmatischen Sammelwerke dient F. Diekamp, Doctrina patrum de incarnatione 1907. — Mit Hinweis auf den technischen Gebrauch von σειρά (catena) in dem Neoplatonismus und in der griechischen Mystik, der durch das bekannte homerische Bild veranlaßt ist, hatte ich den Sinn dieser Benennung der patristischen Sammelkommentare bestimmt als die (goldene) Kette von Auslegungen, die vom Texte her durch die Überlieferung das rechte Verständnis sichert; zum mystischen Sinne von σειρά vgl. noch Hermippus Astrolog. § 10 und Macrobius, Somnium Scipionis I 14. Euthymius Zigebenus nennt die Seligpreisungen der Bergpredigt eine χρυσῆ σειρά.

S. 761 Z. 44 l. Cod. Sin. I S. 13 ff. Notitia cod. Bibl. Sinait. S. 122. **G. Heinrici.**

Cazalla, Aug. — Die Akten des Cazalla-Prozesses hat Ernst Schäfer nach den Originalurkunden im Archiv zu Simancas verdeutscht herausgegeben in s. Beiträgen zur Geschichte des spanischen Protestantismus u. der span. Inquisition im 16. Jahrhdt. (Gütersloh 1902), Bd III S. 257—460. Vgl. im darstellenden Teil desselben Werks (Bd I) S. 325—330.

Zöckler †.

Cele, Johann. — S. 770 Z. 31 Schoengen, Die Schule von Zwolle 1898 S. 32 ff. — 770, 32 Cele in Handschriften auch geschrieben Zele, Sceele, Selle. — Cele stammte aus dem alten Patrizier- und Regierungsgeschlecht Sobben und ten Weerde. Über die Reise mit Groote zu Ruysbroek wie über die Reise nach Paris vgl. Schoengen a. a. O. S. 34 und Kühler, Vita Gerardi Magni von van Horn im Nederl. Arch. v. Kerkgesch. 1909 S. 26. Über die chronologischen Fragen vgl. Schoengen, der auch trefflich nachweist, daß nur durch Grootes Einfluß Cele für den so wichtigen und notwendigen Dienst an der Schule erhalten blieb, während seine Neigung und sein Gelübde, wie sein Briefwechsel mit Groote zeigt, in einen Orden einzutreten, ihn vielfach beunruhigten, vgl. Preger a. a. O. S. 31. Auch in den Streitigkeiten mit der Pfarrgeistlichkeit war Groote sein treuer Beschützer. Über sein Verhältnis zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben bei Schoengen a. a. O. S. 42 und über Celes Einfluß auf die Schule S. 63.

L. Schulze.

Centralamerika. — Deutsch-evangelische Pfarrstellen bestehen in dem ganzen, nahezu 500 000 qkm großen Gebiet nicht; in Guatemala, Honduras, San Salvador, Nicaragua, Costa Rica und Panama ist bisher, soweit bekannt, nahezu nichts zur kirchlichen Sammlung und Versorgung der deutschen Protestanten geschehen. In der Republik Costa Rica bestand in den 70 er Jahren eine evangelische Gemeinde, der neben ca. 300 Engländern und 100 Amerikanern 350 Deutsche angehörten und die sich 1865 in der Hauptstadt San José eine Kapelle erbaut hatte und seit 1869 von einem englischen Geistlichen bedient wurde. Im Jahre 1878 wandte sich diese Gemeinde durch den Kaiserlich deutschen Geschäftsträger in Guatemala an das Auswärtige Amt in Berlin um eine Beihilfe zur Errichtung eines neuen protestantischen Friedhofes. Da indessen Reichsmittel zu speziell konfessionellen Zwecken, auch wenn Deutsche dabei beteiligt sind, schon damals nicht verwandt werden konnten, wurde die Sache dem Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin und dem Zentralvorstand des Gustav-Adolf-Vereins übergeben. „Sehr erwünscht würde es sein", schrieb der deutsche Konsul in San José, „wenn der Zentralvorstand des Gustav-Adolf-Vereins die fehlende Summe (2000 Pesos) beisteuern wollte, eine Handlung zur Ehre Deutschlands den andern Fremden gegenüber, unter denen sich bisher die Engländer durch bedeutende Beiträge zur Erhaltung des evangelischen Glaubens in jenem Teil Centralamerikas hervorgetan haben". Der Gustav-Adolf-Verein hat damals seine Hilfe bereitwillig zugesagt, aus Costa Rica aber sind keine weiteren Nachrichten eingelaufen. Die Gemeinde wird inzwischen vermutlich anglisiert worden sein.

Die Vermutung (Paul, Was tut das ev. Deutschland für seine Diaspora in überseeischen Ländern 1903 S. 30), daß die in diesen Ländern zerstreut lebenden Deutschen Anlehnung an die Missionare der Brüdergemeinde suchen werden, wird kaum überall zutreffen; „we do not carry on diaspora work among the few germans who here are" schrieb kürzlich ein Missionssuperintendent der Brüdergemeinde aus Mittelamerika. Was von deutscher evangelischer Seite hier getan werden könnte, faßt Suin de Boutemard (Die Auslandsdiaspora, ein neues Arbeitsfeld der deutschen evangel. Kirche 1909 S. 146) dahin zusammen: „Es werden wohl unter den 1000 Deutschen in Guatemala (davon 250 in Stadt Gua-

temala selbst), unter den im Jahre 1900 schon 125 zählenden Deutschen in Nicaragua und den Angehörigen der größeren deutschen Kolonien in San José (Costa Rica) und der kleineren in Port Limon nicht nur Katholiken sein. Die Anstellung eines Reisepredigers und Seemannspastors vielleicht im Freistaat Panama, wo in Panama selbst eine kleine deutsche Kolonie und in Bocas del Toro eine sehr angesehene bananenbautreibende deutsche Ansiedlung besteht, würde schon bald Klarheit schaffen über die dort vorliegenden Bedürfnisse nach kirchlicher Versorgung und die Wege, sie zu befriedigen".

Ähnliches gilt von Westindien, wo es der Mission der Brüdergemeinde gelungen ist, das Werk der Christianisierung der Eingeborenen nahezu zu vollenden, die ev. Deutschen aber bisher ohne Fürsorge geblieben sind. Vgl. Klein (Marinepfarrer), Die ev. Diaspora in Westindien („ein Stiefkind der deutschen ev. Diaspora im Ausland") in: Deutsch-Evangelisch im Auslande I (1902) 114 ff. Auf mehrmonatlichen Kreuztouren in den westindischen Gewässern fand er an vielen Orten der großen und kleinen Antillen evangelische Deutsche, an manchen Orten in größerer Zahl, so daß man schon von deutschen Kolonien mit Berufskonsuln sprechen konnte, „aber nie einen deutschen ev. Pfarrer, eine deutsche ev. Kirche und Gemeinde und kaum Sinn für Kirche, Gottesdienst und Gotteswort. Beim Bordfest am Nachmittag erkannte man, wie stark die deutsche Kolonie am Orte war, beim Gottesdienst am Morgen merkte man wenig davon. Die meisten unsrer Landsleute, die ohne Kirche, Gemeinde und Pfarrer leben, sind dem Christentum, dem ev. Glauben fremd geworden. Soll das so bleiben, sollen wir müßig zusehen, wie Hunderte, Tausende deutscher Landsleute und Glaubensgenossen verloren gehen?" Der Verfasser schlägt vor, zunächst wenigstens an 2 Hauptplätzen, wo die meisten Deutschen wohnen: Port au Prince auf Haiti und Havanna auf Cuba Geistliche zu stationieren, die an diesen Orten Gemeinden sammeln und deutsche ev. Schulen gründen, um dann von dort aus die westindische Diaspora zu pastorieren. — Das ist im Jahre 1902 geschrieben. Es ist nicht bekannt geworden, daß seither in der bezeichneten Richtung etwas geschehen ist, auch nicht, ob die 1912 begründete und unter Beteiligung „des Kaiserlichen Gesandten, der meisten Mitglieder der deutschen Kolonie sowie auch einer Anzahl deutschsprechender Haitianer" feierlich eröffnete deutsche Schule zu Porte au Prince (Zeitschr. Süd- u. Mittelamerika 1912 Nr. 12) irgendwie zugleich kirchliche Interessen zu fördern bestimmt ist. Der Deutsche evangelische Kirchenausschuß schreibt in den von ihm herausgegebenen „Bildern aus dem deutsch-evangelischen Leben im Ausland" 1908 S. 38: „In Mittelamerika ist, obwohl an größeren Orten sich ebenfalls Niederlassungen von Deutschen befinden, die Bildung von ev. Gemeinden noch nicht über die Anfänge hinausgelangt."

Auf den dänischen westindischen Inseln finden sich mehrere luth. Gemeinden mit dänischen Pastoren, zu denen sich die dort lebenden Deutschen, soweit sie kirchliches Interesse haben, halten können. Auf Cuba haben sämtliche an der ev. Mission beteiligten ev. Kirchengemeinschaften einen „allgemeinen Kirchenbund" gegründet, der bei dem „Kongreß" um Gewährung unbedingter Gleichberechtigung aller Religionsgemeinschaften der Insel vorstellig geworden ist. Wie traurig im übrigen die ev. Deutschen in Westindien gestellt sind, zeigt das Schicksal einer deutschen Kolonie auf Jamaica. Von der dortigen Regierung angeworben und auf ihre Kosten hinüber befördert und mit Land ausgestattet, kamen im Jahre 1834 etwa 500 evangelische Deutsche aus der Gegend von Bremen nach Jamaica. Die von ihnen begründete Kolonie Seaford Town weist noch heute die alten deutschen Namen auf; aber die Bewohner (74 Haushaltungen, 430 Personen), obwohl noch heute als german settlers bezeichnet, haben alle ihre deutsche Muttersprache verlernt und sprechen das englische Patois des Landes; dazu sind sie zu ¾ römisch-katholisch geworden, nur einige haben sich der einige Meilen entfernten Presbyterianer-Gemeinde angeschlossen. Ein neuerdings nach Deutschland gelangter Hilferuf dieser verlorenen ehemaligen Volks- und Glaubensgenossen kommt um mehr als ein halbes Jahrhundert zu spät. (Briefliche Mitteilungen des Superintendenten der Mission der Brüdergemeinde in Jamaica vom 12. März 1912. Hiernach ist die irreführende Darstellung des Jesuitenpaters Mc. Dermott im Buffalo-Volksfreund vom 5. Nov. 1909, vgl. Kathol. Missionen 1909/10 Nr. 5, Deutsche Erde 1910 S. 22 zu berichtigen). **F. Rendtorff.**

Cerinth. — Zur Literatur füge hinzu: A. Wurm, Cerinth — ein Gnostiker oder Judaist?, ThQS 86, 1904, 20—38. **G. Krüger.**

Chase, Ira, gest. 1864, s. d. A. Engl. Theologie S. 423, 20.

Chemnitz, Martin. — S. 802 Z. 28 l. Vendixen st. Vendien.

Chile. — Evangelische Gemeinden finden wir zurzeit außer in der Hauptstadt Santiago (1885) und in der zweitgrößten Stadt Valparaiso (1867) von Süden nach Norden, dem geschichtlichen Gang der deutschen Ansiedlung folgend, in Puerto Montt (seit 1858), von der sich 1874 die Evangelischen in den ringsum den Llanquihue-See liegenden Dörfern (Frutillar als Pfarrort, Volcan, Puerto Octay, Punta de los Bajos, Totoral, Neu-Braunau, Fabrica und Puerto Varas) als „Seegemeinden" abgesondert haben (ca. 1000 Seelen), ferner in der Departementshauptstadt Osorno (1865), in der Provinzialhauptstadt Valdivia mit 5000 Deutschen, 1/4 der Bevölkerung der Stadt, der größten Kolonie an der Westküste Südamerikas (1885) in La Union (1900), in Rio Bueno (1905), ferner die weitverstreuten Gemeinden in der Frontera, dem früher fast unbewohnten Landstrich, der die Grenze gegen die zurückgedrängten Indianer bildet (1902), mit den Mittelpunkten Victoria und Temuco, ferner in Cotulmo Purén (1907) und in Concepcion (1904). Die in Ancud auf der Insel Chiloe 1907 gebildete Gemeinde besteht gegenwärtig als Filiale von Puerto Montt; in der südlichsten Stadt Chiles und der Welt, Punta Arenas, besteht seit kurzem eine Reisepredigerstation.

Große Verdienste um die Bildung evangelischer Gemeinden in Chile hat der 1900 von Pastor Sluyter in Valdivia begründete „Verein zur Förderung deutsch-evangelischer Bestrebungen in Chile". Seit 1906 sind die sämtlichen Gemeinden in der Chile-Synode (Vorsitzender zurzeit Pastor Blankenberg in Valdivia) vereinigt, die ein Gemeindeblatt „Deutsch-Evangelisch in Chile" (7. Jahrgang 1912) herausgibt; an die Synode ist auch die argentinische Gemeinde Bariloche angeschlossen. Die im Januar 1912 in Valdivia tagende Synode hat beschlossen, zu ihren Tagungen in Zukunft den in Porto Alegre wohnenden ständigen Vertreter des preußischen Oberkirchenrats Propst Lic. Braunschweig einzuladen. Für Waisenpflege im großen Staat sorgt die von dem Schweizer Pfarrer Leutwyler mit Hilfe des protestantisch-kirchlichen Hilfsvereins der Schweiz und unter Zuschüssen des eidgenössischen Bundesrates in der Nähe von Traignen in der Frontera 1890 begründete Anstalt Providencia.

Von den ev. Gemeinden Chiles sind an die preußische Landeskirche angeschlossen Santiago, Valparaiso, Concepcion mit Los Anjeles, Contulmo, Frutillar, Osorno, Puerto Montt, Ancud; an die sächsische Landeskirche Valdivia (mit La Union und Rio Bueno) Victoria und die kürzlich von Victoria abgetrennte Gemeinde Temuco. Im Jahre 1906 sind sämtliche deutsche ev. Kirchengemeinden in Chile durch einen Bevollmächtigten des Ev. Oberkirchenrats zu Berlin und das Ev.-luth. Landeskonsistoriums zu Dresden (Oberpfarrer Boit) visitiert. In Valdivia stehen 3 ev. luth. Gemeindehelferinnen aus der Schwesternschaft der Kinderheilstätte für Neu- und Antonstadt Dresden (Maria-Anna-Schwestern) in der Arbeit.

Über die Iglesia Metodista Episcopal, die national chilenische Methodistenkirche, berichtet W. Hering-Temuco im chilenischen Gemeindeblatt VII 1912 S. 3 ff., über die Geschichte der deutschen ev. Gemeinden in Chile Th. Lincke (früher Pfarrer in Valdivia) in Deutsch-Evangelisch im Ausland X 1911 S. 241 ff. Vgl. außerdem Deutsche Arbeit in Chile, Festschrift des deutschen wiss. Vereins zu Santiago zur Zentenarfeier der Republik Chile Bd. I Santiago 1911. **F. Rendtorff.**

Chiliasmus. — L. Gry, Le Millénarisme dans ses origines et son développement. Paris 1904. **Hauck.**

Chium. — S. 817 Z. 27 l. Remphan st. Saturn.

Chorgerichte. — Die Chorgerichte sind keine spezifisch Bernische Einrichtung, auch nicht nach dem Chorherrengebäude in Bern so benannt. Sie sind vielmehr einfach die Ehegerichte der reformierten schweizerischen Kirchen, an Stelle der alten Chorgerichte an den bischöflichen Kurien. Das erste Ehegericht der Schweizer Reformation schuf Zürich durch die Eheordnung v. 10. Mai 1525 (Egli, Aktensammlung 711) und es wurde auch in Zürich der Name Chorgericht neben der Bezeichnung Ehegericht gebraucht (Egli 831. 847. Bullinger, Ref.-Gesch. I 287). Das Berner Chorgericht ist wie die ganze dortige Reformation seit 1528 Kopie des Züricherischen Musters. Wegen der Organisation des Gerichts reiste der Berner Nik. Manuel Ende Mai 1528 nach Zürich zu Zwingli (Zw. Werke VIII, 190 f. vgl. Strickler, Actens. II, 415 am Schluß). **Egli †.**

Christ, Paul, gest. 1908. — Nekrologe im Religiösen Volksblatt von St. Gallen, 1908, Nr. 4; in der Züricher Zeitung, 1908, Nr. 21 und im „Freien Rätier", 1908, Nr. 15.

Paul Christ wurde am 25. Oktober 1836 in Zürich geboren. In seinem 12. Altersjahre siedelte die Familie nach Chur über, wo sie von alters her verbürgert war. Der Großvater hatte hier höhere städtische Ämter bekleidet, der Vater, welcher vielseitige Kenntnisse besaß, war Anwalt und Zeitungsredakteur. Sie gehörten beide der demokratischen Partei an und setzten ihre beste Kraft für politischen Fortschritt ein. Als der Vater früh starb und bescheidene ökonomische Verhältnisse hinterließ, lag die ganze Sorge um Unterhalt und Erziehung der 5 Knaben auf der Mutter, welche große Willensstärke mit einem reichen und frommen Gemüte verband. Christ pflegte später sein eigenes Wesen aus der Verbindung des mütterlichen und väterlichen Erbteils zu erklären. Den Freiheitssinn, den Drang nach Fortschritt, die stark hervortretende Verständigkeit glaubte er vom Vater zu haben, die Pünktlichkeit, den haushälterischen Sinn, die Gemütseigenschaften von der Mutter. Der Gymnasiast verzehrte seine Kräfte im Eifer des Lernens, sodaß seine Gesundheit bleibenden Schaden litt. Zum Studium der Theologie entschloß er sich nicht aus Freude am geistlichen Beruf, sondern weil er sich davon die vielseitigste geistige Anregung versprach.

Im Frühling 1855 bezog Christ die Universität Tübingen. Die Denkweise und der Geist der Tübinger Schule gewannen in den drei Semestern seines Aufenthalts an der württembergischen Universität entscheidenden Einfluß auf ihn. Einige Verse aus dieser Zeit haben den Widerstreit des naiven Glaubens und des objektiven Wissens zum Gegenstande und sprechen den Entschluß des Verfassers aus, sich allein von der Vernunft leiten zu lassen. Auch seine Abneigung gegen den Pietismus, welche seit den Tagen des Straußschen Lebens Jesu zu den Überlieferungen der Tübinger Hegelianer gehörte, entstand in dieser Zeit. Im Herbst 1856 finden wir Christ in Basel. Die „inkonsequente Vermittlungstheologie" der Universitätslehrer stößt ihn hier ab. Umso eifriger versenkt er sich in die Schriften von Ferdinand Christian Baur und in die Hegelsche Philosophie. In dieser findet er „Beruhigung für seine Vernunft". An Baur aber rühmt er die großartige historische Objektivität und wünscht nur, daß es ihm gelingen möge, das „negative" Resultat seiner Kritik des Christentums mit einer spekulativ-theistischen Weltanschauung zu verbinden, die ihm „fast ein Bedürfnis" sei. In einem studentischen Verein bietet sich ihm willkommene Gelegenheit zur Verbreitung seiner freieren Ansichten; dagegen wird ihm „der ewige Kampf mit dem Pietismus" so zur Last, daß er sich von Basel wegsehnt.

Im Frühling 1858 bestand Christ sein Examen vor der Prüfungsbehörde seines Heimatkantons und hielt vor versammelter Synode seine Probepredigt. Inzwischen hatte er sich mit dem Gedanken, Pfarrer zu werden, einigermaßen ausgesöhnt. Seine Mutter bedurfte einer Stütze, zugleich glaubte er es „seiner theologischen Richtung schuldig zu sein, durch die Tat zu beweisen, daß sie für das praktische Leben nicht untauglich sei". Noch nicht 22 jährig wurde er zum Pfarrer von Frauenkirch bei Davos gewählt. In Igis bei Chur war ihm zwei Jahre später das milde Klima und die reichere Muße für Privatstudien willkommen. 1862 wurde er Stadtpfarrer in Chur und zwei Jahre darauf Rektor der Kantonsschule daselbst. 1870 verläßt er den Kanton Graubünden, um erst eine Lehrstelle an einer Erziehungsanstalt in Rorschach zu bekleiden und dann Pfarrstellen in Lichtenstein und Rheineck. Seine zarte Gesundheit, welche hauptsächlich die Ursache des häufigen Stellenwechsels war, nötigte ihn in den Jahren 1880—84 zu gänzlicher Muße, die er in Andeer, dem Heimatsort seiner Gattin, verbrachte. Seit 1884 übernahm er in Chur wieder einzelne Funktionen als Staatsarchivar, als Geistlicher an der Strafanstalt und als Professor an der Kantonsschule, bis er im Winter 1888, an Alexander Schweizers Stelle, zum ordentlichen Professor für systematische und praktische Theologie an die Universität Zürich berufen wurde. Hier lebte der viel Umgetriebene still seinen Vorlesungen. Die gemeinnützige Tätigkeit und die Beteiligung am öffentlichen Leben, die ihm Bedürfnis gewesen waren, hörten zwar nicht ganz auf, aber nahmen ihn wenig mehr in Anspruch. Auch im Kampf der theologischen Richtungen, in welchem er früher oft und gern seine Stimme erhoben hatte, trat er nur noch selten hervor; übrigens hatte sich inzwischen die Parteigruppierung wesentlich verschoben. Er starb am 14. Januar 1908.

Christs wissenschaftliche Denkweise ist den Impulsen, welche er in seinen ersten Studiensemestern in Tübingen empfing, unentwegt treu geblieben. Die Geschichtsquellen Israels und des Christentums stellt er unter den Gesichtspunkt der Ausscheidung alles „Mythischen", Supranaturalen. Den Hegelschen Pantheismus möchte er dagegen in einen theistischen Monismus überleiten, wie A. E. Biedermann und vermutlich unter seinem Einfluß. Auch

muß die Ablehnung einer ideellen Nachkonstruktion des Weltprozesses durch reines Denken, die Forderung, daß die Erfahrung in der Weltanschauung zu ihrem Rechte komme, zu seinem frühesten Denkbesitz gehört haben — dies ebenfalls ein Leitgedanke Biedermanns. Sicher ist, daß später Biedermanns „Dogmatik" klärend und vertiefend auf Christs theologisches und philosophisches Denken eingewirkt hat und daß die Grundzüge von Christs Weltanschauung und Glaubenslehre diejenigen des bekannten Züricher Systematikers sind, der überhaupt der altliberalen Theologie der Schweiz seinen Stempel aufgedrückt hat. In einzelnen von Christs Gedanken ist auch der Einfluß Alexander Schweizers bemerkbar. Schon während seiner Studienjahre oder kurze Zeit nachher gewann er Beziehungen zu der kirchlichen „Reformpartei" und zu ihrem Haupte, dem Pfarrer Heinrich Lang, einem Württemberger, welcher sich 10 Jahre vor Christ in derselben Tübinger Schule gebildet hatte und seine definitive theologische Denkweise ebenfalls Biedermann verdankte. Seit 1860 lieferte Christ Beiträge für das von Lang redigierte Organ der Reformpartei, die „Zeitstimmen", später „Reform". Seine kleinen Aufsätze sind zum größten Teil in dieser Zeitschrift erschienen, wenige in der protestantischen Kirchenzeitung, den protestantischen Monatsheften und der theologischen Zeitschrift aus der Schweiz. Dem Religiösen Volksblatt in St. Gallen sandte er gelegentlich populäre Artikel. Seine separat erschienenen Schriften sind, mit Ausnahme eines Grundrisses der Ethik vom Jahre 1905 und einiger Vorträge, Preisarbeiten der Teylerschen Theologischen Gesellschaft in Haarlem. Die erste (1882) behandelt die pessimistische Ethik, die zweite (1886) hat zum Gegenstand die Lehre vom Gebet nach dem NT, die dritte (1894) die sittliche Weltordnung. In der letztgenannten tritt Christs Denkweise am klarsten zutage.

Die sittliche Weltordnung ist ihm wie die Naturordnung eine übermenschliche, objektive, ewige Realität, unabhängig von der erfahrbaren Wirklichkeit. Sie manifestiert sich aber in dieser und zwar einerseits als unendliche Norm, anderseits als unendliche Macht; jenes in den sittlichen Geboten und den sittlich-sozialen Organismen, dieses in den äußeren und inneren Schicksalen der Menschen. Ihre selbständige Realität und ihre unbedingte, nicht bloß menschliche, sondern kosmische Geltung wird von der Erfahrungswirklichkeit aus durch Reflexion und Spekulation denknotwendig erschlossen. Aus der qualitativen Verschiedenheit der Naturwelt und der sittlichen Welt folgt, daß die Tugend nicht immer von äußerem Wohlergehen begleitet sein kann; allein Christ ist überzeugt, daß eine sorgfältigere Beobachtung der menschlichen Einzel- und Kollektivgeschicke den sittlichen Optimismus legitimiert. Hatte Alexander Schweizer die Heilsordnung als selbständige religiöse Sphäre neben die Naturordnung und die sittliche Ordnung gestellt, so möchte Christ die erstgenannte als integrierendes Moment der sittlichen Ordnung auffassen; ist ihm doch selbst die Erfahrung der Versöhnung nach Fehltritten und Gewissensanklagen immanentes Resultat eines sittlichen Prozesses. Die Verbindung der sittlichen mit der religiösen Erkenntnis gewinnt er aus der Beobachtung, daß die natürliche und die sittliche Weltordnung unbeschadet ihrer wesentlichen Verschiedenheit einander nicht stören, sondern unterstützen. Dies führt notwendig auf einen absoluten Geist, dessen Beschaffenheit von der empirisch nachgewiesenen sittlichen Weltordnung in ihrem Verhältnis zur Naturordnung aus erschlossen werden kann und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern auch in der spezifisch christlichen Fassung. Die Sublimierung der sittlichen und religiösen Lebenswirklichkeit zu metaphysischen Weltordnungen hat zur Voraussetzung die Identität des endlichen Geistes in seinen prinzipiellen Funktionen mit dem unendlichen Geist, welche jedoch Christ nicht pantheistisch verstanden wissen will. — Die genetisch-psychologische Untersuchung der religiösen und sittlichen Lebensmotive lag nicht in der Linie dieses auf metaphysische Schemata gerichteten Intellektes.

Die Schrift über den Pessimismus zeichnet sich durch Sachlichkeit und Gedankenschärfe aus; der ethische Pessimismus des Christentums kommt jedoch nicht zum Ausdruck. Die Abhandlung über die Lehre vom Gebet im NT enthält außer einer Erklärung der wichtigsten neutestamentlichen Stellen über das Gebet eine kritische Würdigung der das Gebet betreffenden Vorstellungen im Sinn des Ausschlusses alles Supranaturalen.

Christ dürfte der letzte wissenschaftliche Vertreter des intellektualistischen Idealismus der junghegelschen Schule heißen. Diese Denkweise ist mit ihrer Konzession an die Erfahrung und mit ihrem Verzicht auf das Prinzip der dialektischen metaphysischen Entwicklung dem nüchterneren Denken der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entgegengekommen; sie hat aber in demselben Maße an jener Fruchtbarkeit und jenem Ideenreichtum verloren, der im ungebrochenen Hegelianismus lag; auch hat sie keine tieferen religiösen Impulse mitzuteilen vermocht. Indessen sei anerkannt, daß Christ bemüht ist, praktische, insbesondere sittliche Motive in seinen Schriften überall zur Geltung zu bringen. Die Objektivität und Klarheit

seiner Methode und die logische Ordnung, welche alles beherrscht, verleihen seinen Ausführungen etwas wie einen Widerschein der absoluten Wissenschaft der Hegelschen Zeit.

von Schultheß-Rechberg.

Christlich-soziale Bewegung. — Literatur: J. H. Wichern, „Die Innere Mission der deutsch-evangelischen Kirche", eine Denkschrift an die deutsche Nation. Wieder abgedruckt in seinen sämtlichen Werken (6 Bde), Bd III Hamburg 1902 S. 266—480. — Stöcker, „Christlich-sozial", Reden und Aufsätze, Berlin 1884, 2. Auflage 1890. Derselbe, „Christlich-sozial", ein Handbuch für jedermann, Bln. 1898. — Todt, Rudolf, „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft", 1877, 2. Auflage 1878 (Von D. Stöcker angeregt). — Wilhelm Chr. Höchstetter, „Soziale Frage und Kirche", Leiden 1874 (91 S.). — J. W. Oschwald, „Soziale Frage und Kirche", Leiden 1874 (67 S.). — Dr. Roscher, „Die Beteiligung der evangelischen Geistlichen an der sozialen Bewegung unserer Zeit", eine Umschau; Berlin 1878 (73 S.). — Gerhard Uhlhorn: „Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage", Göttingen 1887. Derselbe: „Die Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche zur sozialen Frage der Gegenwart", 1895. — Lic. Dr. Dieckmann: „Welche Schranken zieht das Evangelium dem Geistlichen und seiner Mitarbeit an der sozialen Frage". — G. Wächter: „Die soziale Bewegung der evangelischen Kirche in der Gegenwart, Leipzig 1888, 2 Bde. — Friedrich Naumann: „Das soziale Programm der evangelischen Kirche", 1890. Derselbe: „Was heißt christlich-sozial"?; gesammelte Aufsätze 2. Heft I 1894, II 96. — Verhandlungen des Evangelisch-sozialen Kongresses, jährlich seit 1890, Verhandlungen der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz, seit 1897. — Zeitschriften: „Evangelisch-sozial" und „Kirchlich-soziale Blätter". — O. Schultze, „Was trennt uns von der Sozialdemokratie", Leipzig 1895. — D. Weber: „Selbsthilfe, Staatshilfe, Gotteshilfe auf sozialem Gebiet", Leipzig 1895. — Professor Dr. Hilty: „Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine", Bern 1896. — Professor Wach, Leipzig: „Die Stellung der Geistlichen zur sozialen Frage", 1896 (Synodalrede). — Arnold Fischer: „Christlich-sozial als Zeitproblem", Rostock 1897. — D. Reinhold Seeberg: „Die Kirche und die soziale Frage", Leipzig 1897. — N. Söderblom: „Die Religion und die soziale Entwickelung", Freiburg 1898. — Soziale Konferenzen und Studienzirkel, M.-Gladbach 1907. — Dietrich von Oertzen: „Von Wichern bis Posadowsky"; Zur Geschichte der sozialen Reform und der christlichen Arbeiterbewegung, Hamburg 1908. — Weitere Literatur bei von Philippovich, Grundriß der politischen Ökonomie, Bd I 6. Auflage 1906 S. 408. Handwörterbuch der Staatswissenschaften III S. 386 (Jena 1909), bei Paul Göhre: „Die evangelisch-soziale Bewegung", 1896 und bei Martin Wenck, „Die Geschichte der National-Sozialen von 1895—1903", 1905.

1. Johann Heinrich Wichern ist Vater der Inneren Mission, und zwar sowohl der pflegenden Mission, die man auch als Innere Mission im engeren Wortsinn bezeichnen könnte, wie der öffentlichen Mission, die die christlich-sozialen Bestrebungen umfaßt. Nach seiner Denkschrift waren diese Bestrebungen zur Arbeit „des heilserfüllten am heillosen Volk" ihm das Zentrum der Arbeit. Die „erste Periode" innerer Mission mit der mannigfachen Hilfe an Kindern, Witwen, Entgleisten und Kranken erachtete er für weniger wichtig wie die zweite Periode, in der eine Assoziation der Hilfsbedürftigen selbst für ihre wirtschaftlichen Zwecke statthaben werde; Wichern kämpfte scharf gegen den Mammonismus und für das Recht der Arbeit. Mehr ins einzelne wie dieser durch Vorträge und Tagesarbeit bald überlastete Mann ging Professor Victor Aimé Huber (s. d. A. Bd VIII S. 412 ff.), ein Theoretiker von reinstem Wasser, dessen ganzes Streben doch auf praktisches Wirken ging. Er wurde zum Herold des christlichen Genossenschaftswesens und des sozial-konservativen Gedankens. — Letzteren pflegten insbesondere Rudolf Hermann Meyer (geb. 1839 in Friedeberg, Neumark, gest. 1899 in Dessau, Hauptwerk „Der Emanzipationskampf des 4. Standes", 2 Bde, Berlin 1872 u. 74; vgl. Meitzel im Handwörterbuch der Staatswissenschaft VI S. 682, 1910), sein Freund Johann Karl Rodbertus (geb. 1805 in Greifswald, gest. 1875) und Adolf Wagner (geb. 1835 zu Erlangen), der Berliner Volkswirtschaftslehrer, der Freund des Vorigen.

2. Adolf Stöcker (s. d. A.), der mit Adolf Wagner seit den 70er Jahren in nie abbrechender persönlicher Verbindung gestanden hatte, führte die zweite Periode der christlich-sozialen Bewegung herauf. Als er 1874 als Hofprediger und Leiter der Stadtmission nach Berlin kam, lernte er in der jungen Reichshauptstadt die Gründerherrlichkeit und das Elend des Volkes kennen. Er veranlaßte Rudolf Todt zu seiner grundehrlichen Schrift „Über den radikalen deutschen Sozialismus und die christliche Gesellschaft", die die Vereinbarkeit von Sozialismus und Christentum darlegt, dabei in der Methode mitunter der Gefahr, aus der Bibel volkswirtschaftliche Gesetze herzuleiten, nicht entging. Dies vermied Adolf Stöcker, der mit Todt, Adolf Wagner und Rudolph Meyer am 5. Dezember 1877 den Zentralverein für Sozialreform (Organ der „Staatssozialist") begründete; 1881 ging der Verein in der

christlich-sozialen Partei auf, die D. Stöcker bald nach seiner berühmten Eiskellerversammlung am 3. Januar 1878 begründete. Das Programm der christlich-sozialen Partei lautete damals:

Allgemeine Grundsätze. I. Die christlich-soziale Arbeiterpartei steht auf dem Boden des christlichen Glaubens und der Liebe zu König und Vaterland. II. Sie verwirft die gegenwärtige Sozialdemokratie als unpraktisch, unchristlich und unpatriotisch. III. Sie erstrebt eine friedliche Organisation der Arbeiter, um in Gemeinschaft mit den anderen Faktoren des Staatslebens die notwendigen praktischen Reformen anzubahnen. IV. Sie verfolgt als Ziel die Verringerung der Kluft zwischen reich und arm und die Herbeiführung einer größeren ökonomischen Sicherheit. — Einzelne Forderungen: I. An die Staatshilfe. A. Arbeiterorganisation. 1. Herbeiführung obligatorischer, fachlich geschiedener, aber durch das gesamte Reich hindurchgehender Fachgenossenschaften, mit ihnen zusammenhängend Regelung des Lehrlingswesens. 2. Einsetzung obligatorischer Schiedsgerichte. 3. Errichtung von obligatorischen Witwen- und Waisen-, sowie Invaliden- und Altersversorgungs-Rentenkassen. 4. Autorisation der Fachgenossenschaften zur Vertretung der Interessen und Rechte der Arbeiter ihren Arbeitgebern gegenüber. 5. Verpflichtung der Fachgenossenschaften zur Haftung für die von den Arbeitern etwa zu übernehmenden kontraktlichen Verbindlichkeiten. 6. Staatliche Kontrolle des fachgenossenschaftlichen Kassenwesens. — B. Arbeiterschutz. 1. Verbot der Sonntagsarbeit. Abschaffung der Arbeit von Kindern und verheirateten Frauen in Fabriken. 2. Normalarbeitstag, modifiziert nach Fachgenossenschaften. 3. Energische Anstrebung der Internationalität dieser Arbeiterschutzgesetze; bis zur Erreichung dieses Ziels ausreichender Schutz der nationalen Arbeit. 4. Schutz der Arbeiterbevölkerung gegen gesundheitswidrige Zustände in den Arbeitslokalen und Wohnungen. 5. Wiederherstellung der Wuchergesetze. — C. Staatsbetrieb. Arbeiterfreundlicher Betrieb des vorhandenen Staats- und Kommunaleigentums und Ausdehnung desselben, soweit es ökonomisch ratsam und technisch zulässig ist. — D. Besteuerung. 1. Progressive Einkommensteuer als ausgleichendes Gegengewicht gegen bestehende oder zu schaffende indirekte Besteuerung. 2. Progressive Erbschaftssteuer bei größerem Vermögen und entfernteren Verwandtschaftsgraden. 3. Börsensteuer. 4. Hohe Luxussteuern. — II. An die Geistlichkeit. Die liebevolle und tätige Teilnahme an allen Bestrebungen, welche auf eine Erhöhung des leiblichen und geistigen Wohles, sowie auf die sittlich-religiöse Hebung des gesamten Volkes gerichtet sind. — III. An die besitzenden Klassen. Ein bereitwilliges Entgegenkommen gegen die berechtigten Forderungen der Nichtbesitzenden, speziell durch Einwirkung auf die Gesetzgebung, durch tunlichste Erhöhung der Löhne und Abkürzung der Arbeitszeit. — IV. Von der Selbsthilfe. A. Freudige Unterstützung der fachgenossenschaftlichen Organisation als eines Ersatzes dessen, was in den Zünften gut und brauchbar war. B. Hochhaltung der persönlichen und Berufsehre, Verbannung aller Roheit aus den Vergnügungen und Pflege des Familienlebens in christlichem Geiste.

Man kann sagen, das dies Programm der inneren Politik der nächsten Jahrzehnte bewußt und unbewußt zugrunde gelegen hat. Wenn auch die christlich-soziale Partei nicht zur Massenpartei wurde (1878: 6500, 1881: 45 000, 1884: 53 000, 1912: 107 000 Stimmen), so haben die christlich-sozialen Gedanken doch das Volksleben durchsäuert. Das gegenwärtige, 1910 in Siegen beschlossene Programm der Partei lautet:

Grundlagen. 1. Die Christlich-soziale Partei erstrebt auf dem Grunde des Christentums und der Vaterlandsliebe die Durchdringung unseres Volkes in allen seinen Schichten und Berufen mit christlich-sozialem Geiste. Sie will allen schaffenden Ständen in Stadt und Land, dem Mittelstand wie der Arbeiterschaft, der Landwirtschaft wie der Industrie und dem Handel, mit gleicher Freudigkeit dienen und auch für die gerechten Forderungen der Angestellten in Staats-, Gemeinde- und Privatbetrieben kräftig eintreten. 2. Die Christlich-soziale Partei bekämpft deshalb alle unchristlichen und undeutschen Einrichtungen, die den inneren Zusammenbruch und den äußeren Umsturz herbeiführen müssen; insbesondere richtet sie ihre Waffen gegen die Auswüchse des Kapitalismus und die Sozialdemokratie. Sie erstrebt eine auf der Solidarität der Gesellschaft beruhende Wirtschaftsordnung. 3. Die Christlich-soziale Partei erblickt die vornehmste Hilfe gegen die Schäden unseres Volkes in der Geltendmachung der Lebenskräfte des Evangeliums auf allen Gebieten. Sie will Staat und Gesellschaft, Haus und Persönlichkeit unter den Einfluß des lebendigen Christentums stellen und dadurch für die Erneuerung des deutschen Geistes die allein wirksame Grundlage schaffen helfen. Als eine der ersten Bedingungen dazu fordert sie die Besetzung der Beamtenstellen, besonders der hervorragenden, mit sittlich tüchtigen Persönlichkeiten.

4. Die Christlich-soziale Partei sieht in dem korporativen Aufbau des Volkes unter Wahrung seiner politischen Rechte das Mittel wider den gewaltsamen Umsturz des Bestehenden. Sie erstrebt eine mit Pflichten und Rechten ausgestattete Berufsvertretung für jeden Stand. 5. Die Christlich-soziale Partei verfolgt als Ziel die friedliche Lösung der sozialen Schwierigkeiten auf dem Wege einer starken Sozialreform durch die Verringerung der Kluft zwischen reich und arm und das ehrliche Zusammenwirken aller Stände an der Einheit, Freiheit, Ehre und Größe des Vaterlandes unter der Führung eines volkstümlichen Kaisertums. — Einzelforderungen. I. An die Staatspolitik. 1. Erhaltung einer starken Monarchie. Bundesstaatliche Verfassung. 2. Wahrung der politischen Rechte des Volkes, insbesondere des Reichstagswahlrechts. Geheime Abstimmung für alle Wahlen. 3. Volle Selbständigkeit der Kirchen in kirchlichen Dingen. Keine Bedrückung der Freikirchen und Gemeinschaften. 4. Erhaltung der konfessionellen Schule. Wahrung der konfessionellen Rechte bei den bestehenden Simultanschulen. Möglichste Durchführung einer einheitlichen Volkserziehung in den ersten Schuljahren. Gesetzliche Zulassung freier Schulen unter staatlicher Aufsicht. Ausreichende Staatsbeihilfe zum Besuche höherer Schulen für begabte Kinder unbemittelter Eltern. Pflichtfortbildungsschule. Fachliche Schulaufsicht. Beaufsichtigung des Religionsunterrichts durch die Kirche. 5. Einrichtung der Staats- und Gemeindebetriebe zu Musterbetrieben. Organisationsrecht der Staats- und Gemeindeangestellten. Beamtenausschüsse. 6. Übernahme geeigneter Betriebe in öffentlich-rechtlichen Besitz, sofern es das Gemeinwohl erfordert. 7. Einführung eines Rechtes, das die Benutzung des Bodens fördert und die Wertsteigerung, die er ohne die Arbeit einzelner erhält, möglichst dem Volksganzen nutzbar macht. 8. Verminderung der Eide. Mitwirkung von Laien in der Rechtsprechung. Durchdringung unseres Rechtslebens mit sozialem Geist nach deutschen Anschauungen. 9. Schärfere Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit. — II. An die Wirtschafts- und Gewerbepolitik. 1. Schutz der deutschen Arbeit in Stadt und Land. Schutz der einheimischen gegen die ausländischen Arbeiter. 2. Staatliche Maßregeln zur Erhaltung eines gesunden und zur Einschränkung eines übergroßen Grundbesitzes. Schutz gegen Güterschlächterei. Förderung ländlicher Wohlfahrt und Heimatpflege. Reform des Hypothekenwesens im ländlichen Grundbesitz. Festsetzung der Verschuldungsgrenze und planmäßige Entschuldung. Ansässigmachung ländlicher Arbeiter und innere Ansiedlung. 3. Befähigungsnachweis. Umfassende Bekämpfung des unlautern Wettbewerbs. Erweiterung der Innungsrechte. Staatliche Förderung von Handwerk und Gewerbe. 4. Erhaltung und Erhöhung der Konkurrenzfähigkeit der Industrie durch eine nationale Wirtschaftspolitik. — III. An die Sozialpolitik. 1. Einordnung des Arbeiterstandes in den gesamten Volks- und Gesellschaftskörper auf Grundlage der Gleichberechtigung. 2. Sicherung des Koalitionsrechts. Staatliche Anerkennung der Berufsvereine, Förderung der Tarifbestrebungen. Reichsarbeitsamt. 3. Festsetzung eines gesundheitlichen Höchstarbeitstages nach Art des Berufes und Gewerbes. Schutz der Arbeiter und Angestellten gegen gesundheitswidrige Zustände in den Arbeitsräumen. 4. Ausbau der bestehenden Versicherungsgesetzgebung und Ausdehnung derselben auf alle Minderbemittelten. Verstärkter Wöchnerinnenschutz. Förderung der Arbeitslosenfürsorge. 5. Unentgeltlicher paritätischer Arbeitsnachweis. 6. Arbeiterschutz in der Hausindustrie. Festsetzung verbindlicher Mindestlohntarife durch Lohnämter für geeignete Massensachen. 7. Tunliche Durchführung der 36stündigen Sonntagsruhe. 8. Ausdehnung der Ruhe für die Angestellten des Verkehrs- und Schankgewerbes, besonders an Sonntagen. 9. Öffentliche Regelung und Beaufsichtigung der Wohnungsverhältnisse. 10. Wirksame Beaufsichtigung aller Syndikate und Trusts und Maßnahmen gegen ausbeuterische Privatmonopole. 11. Handelsaufsicht. Privatbeamten-Versicherung. 12. Kampf gegen Lehrlingszüchterei. Schutz der Jugendlichen bis zum 18. Lebensjahr. Verstärkter Frauenschutz. — IV. An die Steuerpolitik. 1. Gerechte Verteilung der für Reich, Staat und Gemeinde notwendigen Steuern nach dem Grundsatz der Leistungsfähigkeit. 2. Progression der Einkommen- und Vermögenssteuer unter Berücksichtigung des Familienstandes. 3. Ausbildung der Erbschaftssteuer unter schärferer Besteuerung der großen Vermögen. Wertzuwachssteuer. Luxussteuern. 4. Herstellung eines gerechten Verhältnisses in der Besteuerung der Geschäfte in beweglichen und unbeweglichen Gütern. 5. Sparsamkeit bei allen Aufwendungen in Reich, Staat und Gemeinde. — V. In der Judenfrage. 1. Ausschluß der Juden aus allen obrigkeitlichen Ämtern und vom Offiziersstand. 2. Zulassung der Juden zu anderen Ämtern und zur Rechtsanwaltschaft nach dem Bevölkerungsverhältnis. 3. Verhinderung des Überwucherns der Juden in den christlichen höheren Knaben- und Mädchenschulen und der jüdischen Lehrkräfte an den Hochschulen. — VI. An die Kolonialpolitik. 1. Menschliche Behandlung der Eingebornen und Erziehung derselben zu selbständigen wirtschaft-

lichen Persönlichkeiten. 2. Erschließung der Schutzgebiete durch Reichseisenbahnen. 3. Sicherung der unterirdischen Bodenschätze für das Reich.

3. Zeitweilig wurde die Bewegung dadurch bedroht, daß „jüngere Christlich-Soziale" mit wesentlich anderen Tendenzen im öffentlichen Leben verwirrend wirkten. Friedrich Naumann, geb. 1860 in Störmthal bei Leipzig, ein Enkel von J. F. Ahlfeld, wirkte von 1890—97 als Vereinsgeistlicher für Innere Mission in Frankfurt a. M., wo er zuerst als Mitarbeiter an Stöckers „Deutsch-evangelischer Kirchenzeitung" hervortrat. In seiner Natur einigen sich Genialität, Schwärmerei und Doktrinarismus. Mit hinreißender Wärme vertrat er zunächst den christlich-sozialen Standpunkt, jedoch stets in deutlicher Abtönung gegenüber Adolf Stöcker, indem er nur das Klasseninteresse des Arbeiters vertreten wollte und erst nach und nach der politischen Linie sich näherte. Stöcker hatte schon 1894 seine Mitarbeit bei Naumanns Wochenschrift „Die Hilfe" verweigert, die anfangs mit dem Untertitel „Gotteshilfe, Staatshilfe, Bruderhilfe, Selbsthilfe" erschien und durch radikale Schlagworte wie „das Land der Masse" usw. zur Entlassung Naumanns aus seiner Frankfurter Stellung und zur Übersiedlung nach Berlin führte. Naumann, von Freiherr von Stumm am 9. Februar 1895 im Reichstag scharf angegriffen, bildete am 24. November 1895 den „National-sozialen Verein" mit Göhre, Maurenbrecher (beide zur Sozialdemokratie gegangen), Wenck u. a. Stöcker war am 1. Februar 1896 aus der deutsch-konservativen Partei, zu deren Elferausschuß er gehörte, ausgeschieden; ein Konflikt in Sachen der ihm nahestehenden Zeitung „Das Volk", dessen leitende Redakteure von Gerlach und Oberwinder bald nachher zu den National-Sozialen übergingen, hatten dazu geführt.

Naumann gründete am 1. Oktober 1896 mit von Gerlach die Tageszeitung „Die Zeit", die nur dreiviertel Jahr bestand und schloß sich, als 1903 der Wahlerfolg ausblieb, dem Wahlverein der Liberalen und mit ihm der Fortschrittlichen Volkspartei an; 1906—12 vertrat er im Reichstag den Wahlkreis Heilbronn. Seine Arbeit hat kaum noch Berührung mit der christlich-sozialen Gesamtbewegung.

4. Die ältere christlich-soziale Bewegung umfaßt nicht nur die erwähnte parteipolitische Organisation, sondern auch unabhängig von ihr 1. den Gesamtverband evangelischer Arbeitervereine, 1911 115 776 Mitglieder, zur größeren Hälfte aus dem Stande der Handarbeiter. Die ältesten evangelischen Arbeitervereine sind vor mehr denn 50 Jahren in Bayern entstanden, eine Frucht der Anregung Wicherns, gehören aber, da ihre Mitglieder großenteils Handwerker sind, noch nicht zum Gesamtverband, ohne von diesem sich geistig stark zu unterscheiden. Die evangelische Arbeiterbewegung setzte Pfingsten 1882 in Gelsenkirchen ein, als der Bergmann Fischer und der Lehrer Bischof einen evangelischen Arbeiterverein aus denjenigen Elementen, die sich in der katholischen christlich-sozialen Bewegung nicht wohlfühlten, gründeten. Die Bewegung gewann 1884 zum Organ den „Evangelischen Arbeiterboten" (Hattingen, Ruhr), bis heute das bedeutendste Organ der Bewegung. An der Spitze des Gesamtverbandes steht seit 1896 Pfarrer D. Weber, M.-Gladbach, geb. 2. 4. 1846 in Schwelm, ein naher Freund D. Stöckers, seit Anfang die treibende Kraft der Bewegung. Das Programm des Gesamtverbandes, beschlossen am 24. Oktober 1906 in Kassel, lautet:

I. Allgemeiner Teil. Wir stehen auf dem Grunde des evangelischen Christentums. Wir bekämpfen darum die materialistische Weltanschauung, wie sie sowohl zu den Ausgangspunkten, als zu den Agitationsmitteln der Sozialdemokratie gehört, aber auch die Ansicht, daß das Christentum es ausschließlich mit dem Jenseits zu tun habe. Das Ziel unserer sozialen Arbeit ist die Entfaltung der welterneuernden Kräfte des evangelischen Christentums in dem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben der Gegenwart. Wir bekämpfen darum: 1. den Standpunkt, welcher die schrankenlose Freiheit des einzelnen einseitig betont und alles Heil von der freien Konkurrenz der Kräfte erwartet; 2. die Lehre, welche alle Produktions-(Gütererzeugungs-) Mittel dem privaten Besitz entziehen und den einzelnen in eine sklavische Abhängigkeit von der alles allein bestimmenden Gesellschaft bringen will; 3. alle unsoziale Gesinnung, woimmer sie in unseren heutigen Parteien und Gesellschaftsschichten zur Erscheinung kommt. Die Überwindung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Schäden unseres heutigen Volkslebens erwarten wir nur von einer geschichtlich vermittelten Umgestaltung unserer Verhältnisse gemäß den sittlichen Ideen des evangelischen Christentums. Diese Ideen geben uns den sicheren Maßstab zu rückhaltloser Kritik an den heutigen Zuständen, wie auch den Antrieb zur Forderung neuer Ordnungen im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben. Als Aufgabe dieser Neuordnung erkennen wir in erster Linie die volle Anerkennung des Menschenrechtes und der Menschenwürde jedes, auch des geringsten Volksgenossen, sodann die größtmögliche Steigerung seiner Leistungsfähigkeit,

wie auch seines Anteils an den geistigen und sittlichen Gütern der Nation, endlich die denkbar beste Förderung seiner materiellen Lebensinteressen. Zur Durchführung dieser Aufgaben erachten wir vor allem die vollständige und vorurteilslose Aufklärung des Volkes über die schwebenden wirtschaftlichen Fragen für notwendig, ebenso aber auch die tatkräftige Unterstützung aller auf die Hebung und Veredlung der arbeitenden Klassen gerichteten Bestrebungen und Maßregeln. Unsere Forderungen werden wir von Fall zu Fall nach dem Fortschritt des wirtschaftlichen Lebens formulieren. — II. Besonderer Teil. Zurzeit stellen wir im einzelnen folgende Forderungen auf: A. Für den Großbetrieb. Wir erkennen die hauptsächlich durch die Entwicklung der Technik hervorgerufene Großindustrie als wirtschaftliche Notwendigkeit an, halten aber das Streben der im Großbetrieb beschäftigten Arbeiter nach Verbesserung ihrer Lebenshaltung, nach größerer wirtschaftlicher Sicherheit und nach Schutz ihrer persönlichen Güter in Leben und Gesundheit, Sittlichkeit und Familienleben für durchaus berechtigt und unterstützen dasselbe nach Kräften. Als Mittel zur Erreichung dieser Ziele sehen wir an: 1. Auf dem Gebiete der staatlichen Arbeiterversicherung deren Vereinheitlichung und Ausdehnung auf die Witwen und Waisen, wie auch auf die Heimarbeiter. 2. Gesetzliche Maßnahmen gegen die Folgen der unverschuldeten Arbeitslosigkeit einerseits durch Ausbau der für größere Bezirke zu organisierenden Zentral-Arbeitsnachweise, andererseits durch Schaffung geeigneter Versicherungs-Einrichtungen. 3. Auf dem Gebiete der Arbeiterschutzgesetzgebung deren weitere Ausgestaltung, insbesondere: a) angemessene Kürzung der Arbeitszeit; b) Durchführung einer ausreichenden Sonntagsruhe; c) Einführung aller gesundheitlichen und sittlichen Schutzmaßregeln, namentlich Schaffung gesunder Arbeitsräume; d) Einschränkung aller dem Familienleben schädlichen Frauen- und Kinderarbeit und Verbot derselben, soweit sie Gesundheit und Sittlichkeit schädigt; e) Verbot der Nachtarbeit, außer für solche Industriezweige, die ihrer Natur nach oder aus Gründen der öffentlichen Wohlfahrt den ununterbrochenen Betrieb nötig machen; f) möglichste Ausdehnung der Arbeiterschutzbestimmungen auf die Hausindustrie und Heimarbeit, das Gesinde und die landwirtschaftlichen Arbeiter. 4. Die Sicherung des vollen Koalitionsrechtes der Arbeiter. 5. Die gesetzliche Anerkennung der Berufsvereine und Verleihung der Rechtsfähigkeit an diese. 6. Arbeiterausschüsse in den einzelnen Betrieben, sowie die Einrichtung staatlicher Arbeitskammern für größere Industriebezirke. 7. Weitere Förderung des Arbeiterwohnungswesens. 8. Gesetzliche Maßregeln gegen den Mißbrauch der Macht der Syndikate. 9. Die Umgestaltung der Gemeindebetriebe in Musterbetriebe. 10. Überführung geeigneter Berufszweige und Betriebe in Staats- bzw. Gemeindebesitz und -Betrieb. — B. Für den Kleinbetrieb sowie Handel und Gewerbe. Wir sind der Meinung, daß die Erhaltung eines gesunden Mittelstandes eine unbedingte Notwendigkeit für unser gesamtes Staats- und Volksleben ist; wir erkennen die Notlage, in der sich viele Mitglieder desselben befinden. Wir erklären, daß wir jede geeignete Maßnahme des Staates zur Förderung des Mittelstandes und jede Selbsthilfe desselben (durch Organisation, Genossenschaftswesen u. a.) tatkräftig unterstützen werden.

Die evangelischen Arbeitervereine haben in den letzten Jahren nicht nur innerliche Stärkung durch Anstellung vieler Arbeitersekretäre und Ausbau der Vereinsorgane sowie des Kassenwesens erfahren, sondern sind auch ziffernmäßig vorangegangen. Wie das „Taschenbuch für evangelische Arbeiter 1912", herausgegeben von D. Weber und dem Unterzeichneten, Seite 34 ff. im einzelnen feststellt, zählt der Gesamtverband evangelischer Arbeitervereine am Schlusse des Jahres 1910: 115 776 Mitglieder gegen 107 400 im Vorjahr.

Im einzelnen:

1. Sächsischer Landesverband	105 Vereine mit	18000	Mitgl.
2. Pfälzischer Verband	30 „ „	ca. 2250	„
3. Rhein.-westf. Verband	224 „ „	45512	„
außerdem 1033 weibl. Mitgl. in Sa.		46545	„
4. Minden-Ravensb. Verband	17 „ „	1376	„
5. Kurhessischer Verband	25 „ „	2210	„
6. Mitteldeutscher Verband	24 „ „	4524	
7. Schlesischer Verband	30 „ „	5859	„
8. Posenscher Verband	16 „ „	1600	
9. Pommerscher Verband	7 „ „	726	„
10. Westpreußischer Verband	22 „ „	3476	„
11. Brandenburgischer Verband	53 „ „	2943	„
Seitenbetrag:	553 Vereine mit	89509	Mitgl.

	Übertrag:	208 Vereine mit	89509 Mitgl.
12.	Nordelbischer Verband	9 Vereine mit einschl. 88 weibl.	752 „
13.	Hannoverscher Verband einschl. 8 Arbeiterinn.-Ver. mit	53 Vereine 798 Mitgl. zus.	4569 „
14.	Mittelrheinischer Verband	22 Vereine mit einschl. 296 weibl.	3635 „
15.	Verb. ev. Arbeiterinn.-Ver.	21 Vereine mit	2145 „
16.	Badischer Verband	30 „ „	2899 „
	dazu die weibl. Abt. in Lahr m.	132 Mitgl. Sa.	3031 „
17.	Saarverband	36 Vereine mit	6816 „
18.	Ostpreußischer Verband	37 „ „	4574 „
		761 Vereine mit	115031 Mitgl.

Seit dieser Zählung ist weiteres Wachstum, das z. B. in Posen und Mitteldeutschland beträchtlich ins Gewicht fällt, zu verzeichnen; ebenso ist zu bemerken, daß verschiedene größere Verbände, wie der Verband evangelischer Arbeitervereine in Bayern rechts des Rheins, außerhalb des Gesamtverbandes stehen, so daß die evangelische Arbeiterbewegung Ende 1910 insgesamt in 968 Vereinen 159 900 Mitglieder gegen 152 258 des Vorjahres umfaßt.

2. Die christlichen Gewerkschaften, in den neunziger Jahren entstanden; die älteste Gewerkschaft ist der von Bergmann August Brust gegründete Gewerkverein christlicher Bergarbeiter, Sitz Essen. Der Gesamtverband christlicher Gewerkschaften (Vorsitzende: die Reichstagsabgg. C. M. Schiffer und Franz Behrens; Generalsekretär: Adam Stegerwald, Köln) zählt 1912: 360 000 Mitglieder. Die christlichen Gewerkschaften sind interkonfessionell, unparteiisch und straff zentralisiert. 3. Die Freie kirchlichsoziale Konferenz (siehe d. A. Bd X S. 670). **Reinhard Mumm.**

Christologie, I. Schriftlehre. — S. 8 Z. 55 l. Mc 8, 27 ſt 8, 7.
S. 9 Z. 4 l. Mc 2, 10 ſt. 8, 10.
S. 10 Z. 28 l. Mt 20, 28 ſt. 20, 20.
S. 10 Z. 35 l. K. ſt. V.
S. 10 Z. 56 l. 21, 22 ſt. 22, 22.
S. 12 Z. 57 l. Eph 1, 6 ſt. 4, 6 u. Rö 8, 32 ſt. 8, 31.
S. 13 Z. 8 l. Phi 3, 21 ſt. 3, 31.
S. 14 Z. 46 l. 8, 58 ſt. 8, 38.
S. 15 Z. 51 l. Ev 5, 30 ſt. Ev 30.

Christologie, II. Kirchenlehre. — Über die neue dogmengeschichtliche Literatur s. d. A. Dogmengeschichte. Vgl. auch die Literatur-Ergänzungen bei dem A. „Arianismus". Außerdem: R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900; W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian, Diss. theol. Halle 1902; A. Réville, Histoire du dogme de la divinité de Jésus Christ 3. éd., Paris 1904 (fast gleich der 1. Aufl. von 1869!); S. Schloßmann, Persona und *Πρόσωπον* im Recht und im christlichen Dogma, Kiel und Leipzig 1906; S. Faut, Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung, Tübingen 1907; G. Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, Leipzig 1908 (für weitere Kreise); N. Bonwetsch, Jesus Christus in Bewußtsein und Frömmigkeit der Kirche (Bibl. Zeit- und Streitfragen IV 1), Berlin 1908; O. Scheel, A. Christologie, Geschichte (Die Religion usw. I 1909, Sp. 1740—1772); W. Macholz, Der Dichter Prudentius in den Spuren Marcells v. Ancyra (ThStK 1909 S. 577—592); J. Lebreton, Les origines du dogme de la trinité, Paris 1910; W. Sanday, Christologies ancient and modern, Oxford 1910; E. Günther, Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrh., Tübingen 1911.

Der A. Christologie, Kirchenlehre (IV 16—56) enthält keimhaft schon meine jetzige geschichtliche Anschauung und bietet nicht viel, das mir jetzt geradezu irrig scheint. Dennoch würde ich jetzt den A. wesentlich anders schreiben als im Jahre 1898. An der „Trinitätslehre Marcells v. Ancyra" (SBA 1902, 764—781) ist mir aufgegangen, daß in der Kirche ein „ökonomisch-trinitarischer Monotheismus" bis in die vorapologetische Zeit zurück zu verfolgen ist, und daß dieser hinter manchen der Anschauungen steht, die ich IV 26, 35 ff. als „binitarisch" bezeichnet habe. Dieser ökonomisch-trinitarische Monotheismus dachte Gottes Geist (bzw. Logos) in Christus erschienen und von dem erhöhten Christus ausgegangen auf die Gemeinde, nahm aber an, daß, wenn die Erlösten alle dem Sohne Gottes, d. i. dem geschichtlichen Christus, dereinst gleich gestaltet sein würden (vgl. IV 32, 42 ff.),

der „Sohn" — ebendeshalb — seine besondere Herrschaftsstellung aufgeben werde, der eine Gott, mit seinem Geiste dann alle Erlösten erfüllend, alles in allem sein werde. Zu diesen Vorstellungen, die von der nach dem Schema κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα (IV 23, 44) beurteilten geschichtlichen Person des Herrn ausgehen, gehört die Beurteilung Jesu Christi als des θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος (IV 31, 53; vgl. IV 30, 50: invisibile filii pater, visibile patris filius) und andrerseits als des καινὸς ἄνθρωπος, des Anfängers einer neuen Menschheit. Daß diese Gedanken bis in das NT zurückgehen, ist mir immer deutlicher geworden. Nicht nur auf 1. Ko 15, 28; Jo 7, 39; Rö 5, 12 ff. und 1. Ko 15, 45—49 ist in dieser Hinsicht zu verweisen; es kommen all die vielen, von der Entwicklung des christologischen Dogmas beiseite geschobenen Stellen in Betracht, die voraussetzen, daß nach Gottes Willen die Erlösten σύμμορφοι werden sollen τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Rö 8, 29; vgl. 1. Ko 15, 49; Eph 4, 13; Jo 17, 21 f.; Apk 3, 21 u. a. St.). Andrerseits habe ich immer deutlicher verfolgen können, wielange diese Gedanken in der Kirche sich gehalten haben. Von Tertullian an bis ins vierte Jahrhundert hinein herrschen sie im Okzident, während sie im Orient durch die origenistische Theologie in den Hintergrund gedrängt wurden. Diese Gedanken standen ursprünglich hinter dem Nicaenum; noch in Sardika (343) galten sie als orthodox, und erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts werden im Okzident diese altabendländischen Traditionen abgelöst durch alexandrinische. Noch in der antiochenischen Christologie bis hin zum Nestorianismus, ja noch im spanischen Adoptianismus des 8. Jahrhunderts wirken diese Gedanken in Bruchstücken nach. Und die Gedanken der „Monarchianer" des endenden 2. Jahrhunderts werden verständlich als einseitige Ausprägungen je einer Seite des oben charakterisierten alten κήρυγμα διπλοῦν. Schon in der 4. Aufl. meiner Dogmengeschichte (1906) habe ich im wesentlichen diese Auffassung geltend zu machen versucht. Doch habe ich noch nach dieser Zeit neue sie bestätigende Beobachtungen machen können (vgl. „Das Bekenntnis der Homousianer von Sardika" ABA 1909 S. 1—39, besonders S. 26—39). Seeberg hat in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte (2. Aufl. I 1908, II 1910) diese meine Aufstellungen, soweit sie aus der Bahn des Traditionellen entschieden heraustreten, teils stillschweigend, teils ausdrücklich (II 43 ff.) abgewiesen; Harnack hat sie nicht bekämpft, aber ihnen m. E. nicht den Einfluß auf die Gesamtauffassung gegeben, den sie verdienen, wenn sie richtig sind. Scheel hat mit durchsichtiger auswählender Kritik sich mehr angeeignet; zu eigentlicher wissenschaftlicher Diskussion war im Rahmen seines Artikels kein Raum. Ich hoffe, daß meine Ausführungen — nicht nur im einzelnen, sondern auch hinsichtlich der aus ihnen folgenden Gesamtanschauung von der Entwicklung — sei es positiv, sei es negativ, noch eindringender von der Forschung berücksichtigt werden. Aber ich will nicht versuchen, hier durch genauere Darlegung und Begründung für sie Propaganda zu machen. Nur das will ich bemerken, daß mir an dem „kleinasiatischen" Charakter der alten Traditionen, die mir wichtig sind, wenig liegt. Harnack und Scheel werden wohl darin recht haben, daß man die Traditionen nicht nur aus Kleinasien herleiten kann. — Die scholastischen christologischen Probleme sind unserm protestantischen Denken durch Seebergs Buch näher gerückt. — Für die Geschichte der Christologie in dem Deutschland des 19. Jahrhundert sei namentlich auf das anregende Buch von Günther verwiesen.

S. 35 Z. 21 l. Sohnesbegriff st. Sohnesbriff.
S. 39 Z. 29 l. συνηνώθη st. συνηνώθη.
S. 51 Z. 44 l. Orient st. Occident.
S. 56 Z. 23 l. Bd III st. Bd II.

Loofs.

Christoph, Herzog von Württemberg. — V. Ernst, Briefwechsel des Herzogs Chr. 4 Bde. 1556—1559. 1907. Bossert, Die Hofkantorei unter Herz. Christoph. W. Vjh. NF 7 (1898) S. 124—167. V. Ernst, H. Christoph und die Einheit der evang. Kirche. Schwäb. Chronik 1906, Nr. 466. K. Müller, Herzog Christoph als Organisator der württb. Kirche. Ebd. 1908, Nr. 44 ff.

G. Bossert.

Christophorus, der Heilige — H. Usener, Acta s. Marinae et Christophori, Festschr. z. 5. Säkularfeier der Univ. Heidelberg 1886, 56—76; B. Wiese, Zur Christophoruslegende in Forschungen z. rom. Philol., Festgabe f. H. Suchier 1900, 285—309; J. Popescu, Die Erzählung oder das Martyrium des Barbaren Christophorus und seiner Genossen (JD Str) 1903. Bibl. hag. gr. ³ 46, lat. I 266; or. 46.

Die Quelle der Legende ist in den bisher nur koptisch bekannten (aber auch griechisch vorhandenen) Bartholomäus-Akten zu suchen, wo ein Hundsmensch bekehrt, seiner Wildheit entkleidet und auf den Namen Christomaios (Christianus) getauft zum Gehilfen der

apostolischen Mission angenommen wird; s. einstweilen RA Lipsius, Apokr. Apostelgesch. III 77 ff. E. 96; A. S. Lewis, The mythological acts of the apostles [Horae semiticae] IV 20 ff., K. Zwierzina, Die Legenden der Märtyrer vom unzerstörbaren Leben, Innsbrucker Festgruß 1909, 130 ff.; den griech. Text werde ich nach 2 Handschriften edieren.

v. Dobschütz.

Christusbilder. — S. 63 Z. 25—50: Ernst von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchr. Literatur NF 3. Bd Leipzig 1899. Dadurch erfahren namentlich die folgenden Abschnitte II und III eine willkommene Ergänzung. W. Bayliß, Rex Regum: a Painter's Study of the Likeness of Christ from the Time of the Apostels to the Present Day, 1901; E. Weiß-Liebersdorf, Christus- und Apostelbilder. Einflüsse der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen, Freiburg 1902; Joseph Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms S. 106 ff.; Joseph Strzygowski, Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung 19. Januar 1903; derselbe in: Der Türmer, 9. Jahrgang Bd II S. 505—507, wo er den altchristlichen, unbärtigen Christustypus mit langen Locken als ein „Idealbild hellenischen", den bärtigen als ein solches „orientalischen Geschmackes" und das schlicht anliegende in der Mitte gescheitelte Haar als Kennzeichen sassanidischer Tracht bezeichnet; D. F. Lunardi, Christo nell' arte antica. Il Cristo biz., in: Miscellanea di storia ecclesiastica 1905, 533—540, 588—594; Fink, Die Christus-Darstellung in der bildenden Kunst. Eine kunstgeschichtliche Studie. Breslau 1907 (wertlos); Gustav Adolf Müller, Die Leibliche Gestalt Jesu Christi nach der schriftlichen und monumentalen Urtradition. Graz und Wien 1909 (unkritisch); Kühner, Von Overbeck bis Fahrenkrop, Eine Christusbild-Studie, Christliches Kunstblatt 51. Jahrg. (1909) S. 161—172, abgedruckt in: Der Geisteskampf der Gegenwart, 1910 S. 67—77.

S. 65 Z. 49. Über ein am Anfang des 16. Jahrh.s nach den Angaben des Lentulus, wie es scheint, gemaltes Miniaturbildnis Jesu, auf der Universitätsbibliothek zu Jena befindlich, vgl. Robert Mowat in: Atti del II° Congresso internazionale di Archeologia cristiana tenuto in Roma nell' Aprile 1900, Roma 1902, p. 9—11.

S. 68 Z. 34—59. Das Bild in der Kapelle Sancta Sanctorum wurde neuerdings untersucht. Vgl. über die Ergebnisse u. a. Ph. Lauer, Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France 1907, p. 200—202; Idem, Le trésor du Sancta Sanctorum; Hartmann-Grisar in: La Civiltà Cattolica Anno 58, 1907, vol. I p. 434—450; derselbe, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz, Freiburg i. B. 1908 S. 39—54; Joseph Wilpert in: L'Ante Anno X, 1907 S. 161—177, 247—262; derselbe in: RQS 21. Jahrg. I 1907 S. 65—92.

S. 69 Z. 2 hinter „erschöpft". Über das Bild Jesu, das nach der Legende Petrus dem Senator Pudens verehrte, einst in S. Maria Maggiore und jetzt in S. Prassede zu Rom aufbewahrt, vgl. F. de Mély in: Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France 1903 S. 182 sq. und Ph. Lauer, ibidem S. 229.

S. 70 Z. 9—S. 71 Z. 7. Siehe außerdem E. von Dobschütz, Das Christusbild Abgars, in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 14. Jahrg. 1909 S. 265—272. Lionel Cust und E. von Dobschütz, The Likeness of Christ in the Royal Collection, in: The Burlington Magazine Vol. V 1904 p. 517—528.

S. 71 Z. 8—S. 73 Z. 6. Siehe außerdem E. von Dobschütz, Das Schweißtuch der Veronica, in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 14. Jahrg. 1909 S. 181—186.

N. Müller †.

Chrodegang. — Die Grabschrift Chrodegangs (S. 83, 46) steht auch in den MG Poet. lat. I S. 1087. Zur Regel vgl. man H. Schäfer, Pfarrkirche u. Stift im deutschen MA. Stuttg. 1903 S. 106 ff., der aber ihre Abhängigkeit von der Regula Benedicti ignoriert u. dessen Auffassung auch sonst zu Bedenken Anlaß gibt. **Hauck.**

Chromatius. — Vgl. P. de Puniet, Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien, Rev. d'hist. ecclés. 6, 1905, 15—32, 304—318; G. Loeschcke, D. Vaterunser-Erklärung d. Theophilus v. Antiochien (N. Stud. z. Gesch. d. Th. u. K. 4), Berlin 1908 (dazu G. Krüger, ThLZ 34, 1909, 137—139); P. Paschini, Chr. d'Aquilée et le commentaire pseudohiéronymien sur les évangiles, Rev. Bénéd. 26, 1909, 469—475.

Puniet hat gewichtige Gründe dafür vorgebracht, daß die Verwandtschaft zwischen den Ausführungen in der Expositio orationis dominicae im Gelasianum und der Vaterunser-Erklärung im 13. und 14. Traktat des Chr. nicht nur auf literarische Verwandtschaft, sondern auf Identität der Verfasser schließen lasse. Die naheliegende und quellenmäßig zu stützende

Annahme, daß Chr. bei ſeiner Erklärung Tertullian u id Cyprian benutzte, hat Loeſchcke ohne zureichende Gründe durch die andere zu erſetzen verſucht, daß die Vorlage des Chr. griechiſch abgefaßt geweſen ſei und auf Theophilus von Antiochien zurückgehe. Paſchini zeigt, daß Chr. mit dem pſeudohieronymianiſchen Evangelienkommentar bekannt war, den Wohlenberg (Theol. Studien, Theodor Zahn dargebracht, Leipzig 1908) Fortunatian, dem Vorgänger des Chr. in Aquileja, zugeſchrieben hat. **G. Krüger.**

Chronicon paschale. — Vgl. F. C. Conybeare, The Date of the Composition of the Paschal Chronicle, Journ. of Theol. Stud. 2, 1901, 288—298.

Conybeare hat die Behauptung von L. Holſten neu begründet, daß das jetzige Chr. eine ältere, um 354 entſtandene Redaktion vorausſetze. **G. Krüger.**

Chryſoſtomus. — S. 101 Z. 25 Über die armeniſche Überlieferung vgl. Aucher in den *Χρυσοστομικά*, 1908, 1, 143 ff. — Z. 29 E. Bacha, L'ancienne version arabe du traité du sacerdoce, Paris 1905; Derſ. S. J. Chr. dans la litér. arabe in *Χρυσοστομικά* 1, 173 ff.; L. Cheikho, Deux hom. inédite, attrib. à S. Jean Chr., Al Mahriq 12, 1909, 241 ff.; G. Graf, Arab. Chr. Homilien, unterſ. u. z. T. überſ. ThQS 92, 1911, 185 ff. St. John Chrysost. The arabic Version of the VI Books of the Sacerdoce. London 1907. L. Leroy, Une version arabe d'une homélie inéd. sur la pénitance attribuée à S. Jean Chrys. Rev. de l'Orient chrét. 13, 1908, 24 ff. 247 ff. — Z. 33 Über die Textgeſchichte der Liturgie vgl. P. de Meeſter Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. J. Chrys. *Χρυσοστομικά* 1908, 2, 245—357. — Z 62 G. Marchal, S. Jean Chrysostome, Paris 1898; A. Puech, S. Jean Chrys. Paris 1900 (in: Les Saints) ²1905.

S. 102 Z. 1. P. Ubaldi, La sinodo ad Quercum del anno 403, Torino 1902. — Z. 2 F. H. Chaſe, Chrysost. A Study of bibl. Interpret., London 1887; E. Haidacher, D. Lehre d. hl. Joh. Chryſoſt. über d. Schriftinſpiration, 1897. — Z. 3 A. Naegle, D. Euchariſtielehre d. hl. Joh. Chryſoſt., des Doctor Eucharistiae (Straßb. theol. Stud. III, 4. 5), 1900; Derſ. in d. Monatsblättern f. kath. Religionsunter. an d. höheren Schulen 2, 1901, 866 ff. 3, 1902, 24 ff. 56 ff. 79 ff. 116 ff. 151 ff. 177 ff. 215 ff. 246 ff. E. Michaud S. Jean Chrys. et l'Eucharistie, Rev. int. de Théol. 11, 1903, 93 ff. B. Schmitt, D. Verheißung d. Euchariſtie (Jo 6) bei d. Antiochenern Cyrill v. Jeruſ. u. Joh. Chryſ., Würzburg 1903. Max v. Sachſen, La doctrine de S. Jean Chr. sur la divine Eucharistie im Report of the 19th Euch. Congress 1909, 121 ff. — Z. 4. H. Sperbeck, Chrys. the Preacher, Bibl. Sacra 1906, 518 ff. G. Zocchi, L'eloquenza di S. Giov. Crisost. Civiltà cattol. 1908, Febr. 157 ff. Apr. 17 ff. — Z. 15 Ed. Schwartz, Chriſtl. u. jüd. Oſtertafeln (Abh. d. Gött. Akad. VIII 6), 1905, 169 ff. J. Pargoire, Les homélies de S. Jean Chrys. en juillet 399, L'Echo de l'Orient 3, 1900, 151 ff. Über Spuria vgl. auch C. H. Turner in Stud. bibl. et eccles. III. 1890, 130 ff. Ferner: S. Haidacher, ZfTh 25, 1901, 365 ff. — Z. 17 Bibliographie: Chr. Baur, S. Jean Chrys. et ses oeuvres dans l'hist. littér., Paris 1907. — Z. 18 Füge hinzu: A. Naegle, Joh. Chryſ. u. ſein Verhältnis zum Hellenismus, Byz. Ztſchr. 13, 1904, 73 ff. Derſ., Chryſ. u. Libanios in *Χρυσοστομικά* 1, 81 ff. G. Kopp, D. Stellung d. hl. Joh. Chryſ. zum weltl. Leben, J.-Diſſ. Münſter 1905. J. M. Vance, Beiträge zur Byzant. Kulturgeſch. am Ausgang des 4. Jahrh. aus d. Schriften des Joh. Chryſ., J.-Diſſ., Jena 1907. A. Naegle, Über Arbeitslieder bei Joh. Chryſoſt. ASG 1905, 101—142. H. Dacier, S. Jean Chrys. et la femme chrét. au IVe siècle de l'église grec, Paris 1907. F. Sabatini, L'opera sociale di S. Giov. Crisost. in *Χρυσοστομικά* 1 61 ff. J. Turmel, S. Jean Chrys. et la confession, Rev. du clergé franç. 49, 1907, 294 ff. E. Michaud, L'ecclésiologie de S. Jean Chrys. Rev. internat. de Théol. 11, 1903, 491—520. Derſ., La christologie de S. Jean Chrys. ib. 17, 1909, 275 ff. Derſ., S. Jean Chr. et l'Apocatastase ib. 18, 1910, 672 ff. Derſ., La sotériologie de S. Jean Chrys. ib. 35 ff. — Z. 20 Die Verfaſſerfrage iſt zugunſten des Palladius entſchieden von E. C. Butler, The Autorship of the Dialogue de Vita Chrys. *Χρυσοστομικά* 1, 1908, 35 ff.

S. 102 Z. 35 Der Beiname iſt älter als das 7. Jahrh. — Z. 40 Das Geburtsjahr iſt wohl 344 oder 345, nicht 347.

S. 103 Z. 25 Nach „wirkte er" füge hinzu: an der Hauptkirche der Stadt, dem templum aureum. — Z. 52 l. virgines ſt. mulieres.

S. 104 Z. 18 Neue Ausgabe von J. Bérin, Homélie sur la disgrâce d'Eutrope, Paris 1901.

S. 107 Z. 16 Der Brief des Honorius iſt am beſten herausgegeben in der Avellana I, 85, 399. Guenther; er iſt bald nach dem 20. Juni 404 geſchrieben. — Z. 34 Über die Transferierung ſeiner Gebeine vgl. P. A. Procchi, Lipsanoologia e storia delle reliquie di S. Giov.

Crisost., Χρυσοστομικά 3, Rom 1908, 1039 f. — Z. 60 Vgl. S. Haidacher, Chryſoſtomusfragmente z. Buche Hiob, Χρυσοστομικά 1, 217 ff.

S. 108 Z. 14 Zum Bibeltext vgl. S. K. Gifford, Pauli epistolas qua forma legerit Ioannes Chrys., Dissert. philol. Halenses 16, 1, 1902. — Z. 16 Hom. XX in I. Ko iſt neu hrsg. v. R. A. Alvin, Linköping 1885. — Z. 21 Vgl. S. Haidacher, Chr. Fragmente zu d. kath. Briefen ZkTh 26, 1902, 190 ff. — Z. 23 Die 3. ſog. Judenpredigt iſt Ende Januar 387 nicht gegen Juden, ſondern gegen Protopaſchiten gehalten. — Z. 24 Über die Chronologie ſ. jetzt Ed. Schwartz, Chriſtl. u. jüd. Oſtertafeln 170 ff. — R. Goebel, De J. Chrys. et Libanii de orationibus quae sunt de seditione Antioch., Diſſ. Würzburg 1911. — Z. 29 Die berühmte Weihnachtspredigt iſt am 25. Dez. 386 gehalten. — Z. 31 J. Brockart, S. Jean Chrys. Panégyriques de S. Ignace d'Antioche et des S. Juventin et Maximin. Texte grec et analyse littér., Bruxelles 1908. — Z. 32 Die 1. Rede iſt am 7. März 387, am Tage vor dem Beginn der Faſten, gehalten ſ. Schwartz a. a. O. 179. — Z. 55 Beſte Ausgabe von J. A. Nairn in den Cambridge Patrist. Texts, 1906; dazu Derſ., On the Text of the De sacerdotio of J. Chrys. Journ. of theol. Stud. 7, 1906, 575 ff. Engliſche Überſetzung v. T. P. Moxon, London 1907.

S. 109 Z. 24 A. Baumſtark, D. Chryſoſt.-Liturgie u. d. ſyr. Lit. v. Neſtorios, Χρυσοστομικά 2, 771 ff. — Z. 28 Vgl. Th. Paas, Das opus imperf. in Mt, Diſſ. Tübingen 1907. F. Kauffmann, Z. Textgeſch. d. opus imperf. in Mt, Kiel 1909. Die Urſprünglichkeit des lat. Textes wird beſtritten von J. Stiglmayr, ZkTh 34, 1910, 1 ff. 473 ff.

Erwin Preuſchen.

Chur, Bistum. — J. G. Mayer, Geſchichte des Bistums Chur, ſeit 1907 in Stans erſcheinend, aber noch nicht vollendet. Über die von Karl d. Gr. vorgenommene Trennung von Epiſkopat u. Grafſchaft in Chur (ſ. MG Ep. V S. 309 Nr. 7) handelt U. Stutz in der Feſtſchrift für Zeumer, Weimar 1909.

Zur Biſchofsliſte. Norbert wurde nicht 1078, ſondern im Spätjahr 1079 ernannt; Reinher ſtarb 9. Nov. 1208; Arnold 24. Dez. 1221, ſ. d. Biſchofsliſten in KG D.s III. u. IV.

Hauck.

Chyträus, Dav. — Zu S. 112, 55 ff.: P. Paulſen, Chyträus als Hiſtoriker. Diſſ. 1897. Derſ. in d. Allg. Konſerv. Monatsſchr. 1898 S. 479—493. D. Klatt, Ch. als Geſchichtslehrer u. Geſch.-Schreiber 1908. (RGG 1 [1909], 1816). — Zu S. 114, 20: H. Schnell, Ein Zeugnis des Roſtocker Theol. D. Ch. über den Abendmahlsſtreit. NkZ 11 (1900), 175—180. Brief an Herz. Ulr. v. Mecklenburg (4. VI. 1589), (— wohl in Verbindung mit dem Plane Heinrichs v. Navarra —), laut deſſen Luther bis zuletzt ſeiner Abendmahlslehre treu blieb und nicht vor ſeiner Reiſe nach Eisleben 1546 verſöhnliche Schritte gegenüber den Schweizern getan oder beabſichtigt haben dürfte (ThJB 20, 510). — Zu S. 114, 33: Joh. Loſerth, Reformation u. Gegenreformation in Inner-Öſterreich 1898 S. 207 f. Derſ., Font Rer. Austriac. II. Bd 50 S. LII f. V. Bibl, Die Organiſation des ev. Kirchenweſens im Erzh. Öſterreich u. d. E. 1899. G. Loeſche, Geſch. d. Proteſtantismus in Öſterreich. 1902 S. 32. — Zu S. 116, 14: D. Ch., Das Kraichgau und ſeine Bewohner zur Zeit der Reformation. Oratio. Überſetzt u. erläutert v. O. Becher 1908.

S. 114 Z. 14 l. wider ſt. wieder.

Loeſche.

Ciſterzienſer. — O. Grillnberger, Die Catalogi abbatiarum ordinis Cisterciensis. Nachträge zu Janauſcheks Originum Cisterciensium tom. I Progr. Wilhering 1904. Zwei Gedichte zur Geſchichte des Ciſterz. Ordens gab W. Meyer in den Gött. Nachr. 1908 S. 377 ff. heraus. E. Hoffmann, D. Konverſeninſtitut des Ciſterzienſerordens. Freiburg 1905. Derſelbe, Die Entwicklung der Wirtſchaftsprinzipien im Ciſterzienſerorden. H. JB. 31. Bd 1910 S. 699 ff. J. Linneborn, Die weſtfäliſchen Klöſter des Ciſterzienſer Ordens in d. Feſtgabe f. H. Finke. Münſter 1904. A. Holtmeyer, Ciſterzienſerkirchen Thüringens. Jena 1906. A. Mettler, Zur Kloſteranlage der Ziſterzienſer u. zur Baugeſchichte Maulbronns. Stuttg. 1909. A. Hauck, KG Deutſchlands IV S. 321 ff. M. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche. 2. Aufl. 1. Bd Paderborn 1907 S. 420 ff. Die von Deutſch S. 117, 45 angeführten Studien u. Mt aus dem Benedikt. u. Ciſterzienſerorden erſcheinen ſeit 1911 unter dem Titel: Studien u. Mt z. Geſch. des Benediktinerordens u. ſeiner Zweige.

Die Bulle Paſchals II. Jaffé 5842 iſt von Deutſch S. 118, 11 irrig datiert: ſie iſt v. 19. Okt. 1100. Die Zahl der Ciſterz. Klöſter des deutſchen Sprachgebiets hat ſich gegenüber

dem Stand v. 1891 S. 125, 56 ff. etwas vermehrt, indem die schweizerisch-deutsche Kongregation auf 3 Klöster gestiegen ist: Meherau, Marienstatt (Nassau), Sittich (Krain). **Hauck.**

Claudius v. Turin. — M. Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA 1. Bd München 1911 S. 390—396. Die von Foß S. 136, 10 erwähnte Abhandlung Dümmlers steht SBA 1895. **Hauck.**

Clemens II., Papst. — S. 142 Z. 36 l. G. Voigt st. C. Voigt.

Clemens IV., Papst. — Bliss, Calender etc. Papal letters 1893. I 419—40. — MG, Ep. saec. XIII. 1894. III 627—726. — MG, Leges IV. 1896. Constit. et acta publ. imp. et regum, tom. II; s. auch Appendix I. — Hampe, Gesch. Konradins v. Hohenstaufen, 1894. — Rodenberg, Zur Gesch. der Idee eines deutschen Erbreiches im 13. Jahrh. (Mit d. Inst. f. österr. Gesch. 1895. XVI 1—43). — Jordan, Le Saint-Siège et les banquiers italiens. SB d. 3. internat. kath. Kongr. in Brüssel. V 292—303. 1895. — Jordan, Notes sur le formulaire de Richard de Pofi. (Etudes hist. du MA, dediés à G. Monod. 1896. 329 f.). — Sternfeld, Ludwigs d. Heil. Kreuzzug nach Tunis 1270 und die Politik Karls I. von Siz. 1896. (Hist. Stud. von Ebering, Heft 4.) — Bünger, Das Verhältnis Ludwigs d. Heil. zu P. Clemens IV. Hall. Diss. 1897. — Hampe im NA 1898, XXIII 613 f. — Sievers, Datierung eines päpstl. Schreibens an deutsche Wahlfürsten. (Mit d. Inst. f. österr. Gesch. 1898. XIX 157—60.) **H. Schulz †.**

Über das Vorleben des Papstes: J. Heidemann in den Kirchengeschichtlichen Studien von Knöpfler, VI 4: Das Vorleben des P. Cl. IV. u. sein Legationsregister. Münster 1903. Über sein Verhältnis zu Deutschland: Hauck, KG D.s V Leipzig 1911 S. 41 ff. **Hauck.**

Clemens V., Papst. — Kaltenbrunner, Aktenstücke z. Gesch. d. dtsch. Reiches unter den Königen Rudolf I. u. Albrecht I. 1889. (Mit aus den vatikan. Archiven Bd I.) — Berchon, Histoire du p. Clement V. Bordeaux 1898. Bliss, Calender etc. Papal letters 1896 Bd II. — Quellen u. Forschungen aus ital. Archiven und Biblioth. (Ztschr. d. preuß. hist. Inst. in Rom) 1898 I 1. — Eubel, Bullarium Franciscanum V. Rom 1898. **H. Schulz †.**

Auf Deutschland bezügliche Briefe des Papstes in den MG CI IV. Briefe an Philipp d. Sch. herausgegeb. v. J. Schwalm NA XXIX S. 606 ff. Derf., Neue Aktenstücke zur Geschichte der Beziehungen Clemens' V. zu Heinrich VII. in d. Quellen u. Forschungen aus italien. Archiven u. Bibliotheken, Rom 1904. Monumenta Vaticana historiam episcopatus Constantiensis in Germ. illustrantia. Röm. Quellen z. Konst. Bistumsgeschichte z. Zeit der Päpste in Avignon 1305—1378. Bearb. v. K. Rieder. Innsbruck 1908. — Auch die bei Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. gedruckten Schriftstücke enthalten eine Anzahl auf Clemens bezügliche Notizen. — Über die Biographien des Papstes handelt W. Otte in den kirchengeschichtl. Abhandlungen, hrsg. v. Sdralek 1. Bd Breslau 1902. A. Eitel, Der Kirchenstaat unter Clemens V. Berlin 1907. H. Finke, Papsttum u. Untergang des Templerordens. 2 Bde (Darstellung u. Quellen). Münster 1907. Den Übergang von der Natural- zur Geldbesoldung der Beamten der Kurie unter Clemens V. behandelt L. Dehio in d. Vierteljahrsschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte 1910 S. 56 ff. K. Wenck, Aus den Tagen der Zusammenkunft P. Klemens' V. und Philipp d. Sch. ZsKG 27. Bd 1906 S. 189. Vgl. KG Deutschlands V S. 469 ff. **Hauck.**

Clemens VI., Papst. — Lettres closes patentes et curiales se rapportants à la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican p. E. Déprez. 1. Lieferung 1901. Suppliques de Clément VI. Textes et analyses publ. p. U. Berlière 1906. Monumenta Vaticana (s. oben bei Clemens V.) K. Rümler, Die Akten der Gesandtschaften Ludwigs d. B. an Benedikt XII. u. Klemens VI. Quellenstudien aus d. hist. Seminar d. U. Innsbruck 1910, 2. Hft. — Kirsch, Die Verwaltung der Annaten unter Clemens VI. RQS 16. Bd S. 125 ff. Vgl. KG D.s V S. 125 ff. **Hauck.**

Clemens VII., Gegenpapst. — Bliemetzrieder, Über die Konzilsbewegung zu Beginn des gr. abendländ. Schismas in den Stud. u. Mt aus d. Benedikt. u. Cisterzienserorden 31 Bd S. 44 ff. S. 54 ff. ein Traktat über die Wahl Clemens VII. u. die Konzilsfrage aus d. Sommer 1379. B. Beß, Frankreich und sein Papst 1378—94 ZsKG 25. Bd 1904 S. 48 ff. **Hauck.**

Clemens VII., Papſt. — H. Ullmann, Analekten z. Geſchichte Leos X. u. Clemens' VII. im Archiv f. Reformationsgeſchichte II, 6. 1904. — L. Paſtor, Geſchichte der Päpſte. 4. Bd. 2. Abt. Freiburg 1907. **Hauck.**

Clemens VIII., Papſt. — A. Meyer, Clemens VIII. u. Jakob I. v. England in d. Quellen u. Forſchungen aus ital. Archiven u. Bibliotheken. Rom 1904. P. Herre, Papſttum u. Papſtmacht im Zeitalter Philipps II. Leipzig 1907. **Hauck.**

S. 150 Z. 26 l. täglich ſt. täglich.

Clemens XII., Papſt. — H. Hermelink, Klemens XII. und die Kirchengüter in proteſtant. Landen, ZKG 24. Bd 1903 S. 609 ff., beſpricht die Wirkung, die die Bulle Sedes apostolica auf deutſche Fürſten, wie den KF. Karl Philipp von der Pfalz und den Herzog Karl Alexander von Württemberg, hatte. **Hauck.**

Clemens XIV., Papſt. — Das Breve Dominus ac redemptor noster iſt bei Mirbt, Quellen z. Geſch. des Papſttums 2. Aufl. Tüb. 1911 S. 312 ff. abgedruckt. Knaake, Das Breve Clemens XIV. betr. die Aufhebung des Jeſuitenordens. Leipzig 1903. **Hauck.**

Clemens von Alexandrien. — Literatur: Ausgabe von O. Stählin, 3 Bde 1905—1909. Strom. VII herausgeg. von F. F. A. Hort u. J. B. Mayor 1902. Quis dives salvetur von P. M. Barnard, Cambridge 1897 (TSt 5, 2). Ein Fragm. aus Hypotyp. VI über Mt 8, 2, herausgeg. v. Mercati, Studi e Testi 12, 1904. — E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur le rapports de Christianisme et de la philos. greque au II. e s.² 1906. J. v. Arnim, De octavo Cl. Al. Strom. libro. Roſt. Progr. 1894. J. Gabrielsſon, Über die Quellen des Cl. Al. (beſ. die παντοδαπὴ ἱστορία des Favorinus). 2 Bde. Upſala u. Leipzig 1906.1909. Chr. v. Wedel, Symbola ad Cl. Al. Strom. l. VIII interpretandum. Berl. Diſſ. 1905. W. Chriſt, Philol. Stud. zu Cl. Al. 1900 (aus AMA). P. M. Barnard, The Bibl. text of Cl. of Al. in the four Gospel a. the Acts of the Ap. Cambridge 1899 (TSt 5, 5). A. Kranich, Qua via ac rat. Cl. Al. ethnicos ad relig. christ. adducere studuerit. Braunsb. Progr. 1903. 1908. W. Capitaine, Die Moral des Cl. v. Al. Paderb. 1903. M. J. Daskolakis, Die eklektiſchen Anſchauungen d. Cl. v. Al. u. ſ. Abhängigkeit v. d. griech. Philoſ. Münch. Diſſ. W. Wagner, Der Chriſt u. die Welt nach Cl. Al. Göttingen 1903. Markgraf, ZKG 1901. Heuſſi, ZwTh 1902 S. 465. Ed. Schwartz, Hermes 1903. K. Erneſti, D. Ethik d. Cl. v. Al. Paderborn 1900. **Bonwetſch.**

Clemens v. Rom. — J. Röſch, Bruchſtücke des 1. Clemensbriefs. Nach d. achmim. Papyrus der Straßb. Univerſit.-Bibliothek hrsg. u. überſ. Straßb. 1910. C. Schmidt, Der 1. Clemensbrief in altkopt. Überſetzung, TU 3. Reihe II 1. Lpz. 1908. Th. Schermann. Griech. Zauberpapyri u. das Gemeinde- u. Dankgebet im 1. Clemensbrief. TU. 3. Reihe IV, 2. Leipzig 1909. — van den Berg van Eyſinga, Onderzoek nar de echtheid van Clemens eersten brief aan de Corinthiens 1908 erneuert die Bedenken gegen die Echtheit u. ſetzt den Bf um 140 an. Harnack, D. 1. Clemensbf. Eine Studie zur Beſtimmung des Charakters des älteſten Heidenchriſtentums. SBA 1909. Völter, Die apoſtol. Väter neu unterſucht. I. Clemens, Hermas u. Barnabas. II 1. Die älteſte Predigt aus Rom (d. ſog. 2. Clemensbrief) Leiden 1904 u. 1908. Jordan, Geſchichte der altchriſtl. Literatur. Leipzig 1911. S. 134 ff. **Hauck.**

Clementinen I (Hom., Recog. Epit.). — Literatur: a) Ausgaben: Studia Sinaitica Nr. V, Apocrypha Sinaitica, ed. and translat. in to Engl. by M. D. Gibson, London 1896 enthalten Recognitions of Clement, 2 recensions, und Martyrdom of Clement in arabiſchem Text und engliſcher Überſetzung. F. Nau, Notes sur les Clémentines in Actes du XIVe Congres Internat. des Orient I, Paris 1901, 6e section 24—38. H. U. Meyboom, De Clemens-Roman I, Groningen 1903. b) Darſtellungen: G. Krüger, Geſchichte der altchriſtl. Literatur, Freiburg 1898², 232—236. A. Ehrhard, Die altchriſtliche Literatur in Straßburger Studien I, Freiburg 1900, 170—173. F. J. A. Hort, Notes introductory to the study of the Clementine Recognitions. London 1901. A. C. Headlem, The Clementine Literature in Journ. of the Theol. Stud. III. London 1901, 41 ff. J. Chapman, Origen and the date of Pseudo-Clement, ebenda IV 1902, 436 ff. (vgl. dazu A. Harnack in ThLZ 20, 1902, 570 u. A. Hilgenfeld in ZwTh 46, 1903, 342 ff.). O. Bardenhewer, Geſchichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 351—363. H. Kellner, Die Abfaſſungszeit der pſeudoclement. Schriften in Theol. Revue 2, 1903, 421 f. J. Bergmann, Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines

in Rev. des Etudes juives 46, Paris 1903, 89 ff. H. U. Meyboom, De Clemens-Roman II, Groningen 1904. W. Bousset, Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoclement. Schriften in ZntW 5, 1904, 18—27. H. Waitz, Die Pseudoclementinen in TU NF 10 1904 (vgl. dazu: Dobschütz in ThLZ 22, 1904, 583—587; A. Hilgenfeld in ZwTh 47, 1904, 545—567. H. U. Meyboom in Theol. Tijdschr. 38, 1904, 439—454; W. Bousset in GgA 1905, 425—447. G. Krüger in LCB 1905, 1242. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II 2, 1904, 518—540. E. Preuschen, Antilegomena, Gießen 1905², 52—63. A. Hilgenfeld, Die Einleitungsschriften der Pseudoclementinen in ZwTh 48, 1905, 21—72; Ders., Der Clemens-Roman, das. 49, 1906, 66—133. J. Franko, St. Clemens im Chersonesus, Lemberg 1906. F. Nau, Clémentins (apocryphes) in Dict. de Théol. cath. 3, 1907, 201—216. J. Chapman, On the date of the Clementines in ZntW 9, 1908, 21—34, 147—159. F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis in TU 34 (16), 1910, 45—48.

Die Textkritik der pseudoclementinischen Schriften (Homilien = H; Rekognitionen = R; Epitome I u. II = E I u. II, Brief des Clemens an Jakobus = Ep. Clem.; Brief des Petrus an Jakobus und die Contestatio = Ep. Petr. u. Cont.) hat in dem letzten 1½ Jahrzehnt nur einen geringen Ertrag gehabt. Die beiden arabischen Handschriften, die M. D. Gibson veröffentlicht hat, enthalten nur Auszüge unter Weglassung der Redestoffe, die ältere im Anschluß an R, die jüngere im Anschluß an H bzw. E II. Die Mitteilungen von F. Nau auf dem 14. internationalen Orientalistenkongreß betreffen den cod. Paris. gr. 930, mit dem die Ep. Clem. als partie intrinsèque handschriftlich verbunden ist; zwei Zitate bei Paulus Monachus aus E II 145, 146, die nach Nau im Text Verschiedenheiten aufweisen; die Vorrede Rufins an Gaudentius; die erste Ausgabe der R; die Ep. Petr. und die Pariser Handschriften für E. Die syrische Clemenserzählung, die P. Bedjan in Acta mart. et sanct. VI Paris 1896, und die kirchenslavische, die J. Franko in ZntW 3 1902, 141 ff. veröffentlicht hat, bieten keine Paralleltexte zu einer der vorhandenen Rezensionen, sondern sind legendarische Nachtriebe. Eine holländische Übersetzung von H und R in Form einer Synopse hat Meyboom 1903 herausgegeben.

Die Literarkritik hat umso mehr Früchte gezeitigt.

Was zunächst E anbelangt, so darf nach Hort 4, Meyboom II 30 ff., Waitz 7 ff., Nau 205 (vgl. Notes sur les Clémentines 28 f.) als gesichertes Ergebnis gelten, daß E I auf Grund von E II, E II auf Grund von H oder einer mit H sehr nahe verwandten Rezension (so auch H. Delehaye in Anal. Boll. 24, 1905, 139), beide im Morgenland und sehr spät entstanden sind. Die Hypothese von J. Langen, Der Clemensroman, Gotha 1890, wonach E die Grundschrift für H und R sein soll, ist damit endgültig abgetan.

Auch in bezug auf H und R sowie das literarische Verhältnis beider zueinander ist die Kritik zu fast übereinstimmenden Resultaten gelangt.

Weisen die Ausführungen de ingenito deo genitoque in R 3, 2—11, die zwar nicht in Rufins Übersetzung, aber in andern lateinischen und in der alten (411) syrischen stehen und zweifellos im griechischen Original gestanden haben, unverkennbar nach Harnack II 2, 534 auf lucianische, nach Waitz 371 auf eunomianische Christologie hin; ja zitieren sie nach Chapman in ZntW 21 ff. den Apologeticus des Eunomius, so muß R in gegenwärtiger Gestalt als ein Werk angesehen werden, das in lucianischen bzw. arianischen Kreisen entstanden, wahrscheinlich erst in nachnicänischer Zeit von einem Anhänger des Eunomius verfaßt ist (nach Harnack II 2, 538, 290—360; nach Böhmer-Romundt in ZwTh 46 (11) 1903, 374 Anm. 1, nach 350; nach Waitz 372, 350—400, nach Chapman 24, 370—400). Für diese Datierung spricht auch der in früherer Zeit nicht nachweisbare Ausdruck archiepiscopus in R 1, 73.

Wie in R, so finden sich auch in H (vgl. 16, 15. 16; 20, 5—8) Ausführungen, welche mit denselben christologischen Anschauungen verwandt sind, wie auch hier (H 20, 7) der Ausdruck ὁμοούσιος steht. Daß R 3, 2—11, wie Chapman 25 ff. darzutun versucht, gegen diese Ausführungen in H polemisiert, ist möglich. Aber auch abgesehen davon, liegen die Beziehungen zu den christologischen Streitigkeiten und zu den Formeln des Nicäanums (so Chapman 28 ff., anders Harnack II 2, 534) hier so offen zutage, daß auch H in seiner gegenwärtigen Gestalt als ein arianisches Geistesprodukt aus nachnicänischer Zeit anzusehen ist. Weder R noch H können inskünftig im 3., geschweige im 2. Jahrhundert untergebracht werden.

Daß R und H voneinander unabhängig sind und beide auf eine gemeinsame clementinische Grundschrift zurückgehen, ist in meinem Buch, 16—37, durch Vergleich der Texte sowie aus patristischen Zeugnissen nachgewiesen und von sämtlichen Gelehrten anerkannt worden. Zu der von Harnack II 2, 523 ff. übernommenen Rekonstruktion dieser Grundschrift lieferten von Dobschütz und Bousset wertvolle Beiträge. Weitere Untersuchungen über die Priorität von H oder R, wie sie früher angestellt wurden, sind damit überflüssig geworden. Auch

über den Charakter der Grundschrift herrscht im allgemeinen Übereinstimmung. Besteht ihr Kern aus dem Clemensroman, so ist sie als eine Schrift katholischen Charakters zu bezeichnen, welche die praktische Tendenz hat, das Christentum gegen Häresie und Heidentum zu verteidigen und so insbesondere die gebildeten Kreise für das Christentum zu gewinnen. Katechumenen aus diesen Kreisen sind als ihre Leser gedacht. Nur über Heimat und Entstehungszeit bestehen größere Differenzen. Während ich unter Zustimmung Harnacks II 2 534 u. a. für Rom eintrat, suchten Bousset in GgA 135 und Chapman 32 f. ihren Verfasser in Syrien und Palästina, weil ihre Quellen (so Bousset), bzw. die Zitate aus ihr (so Chapman) dorthin weisen. Beides ist richtig und auch von mir nicht übersehen worden. Trotzdem ist an der römischen Abfassung festzuhalten. Bousset kann seine Behauptung nur dadurch sicherstellen, daß er die Ep. Clem. von der Grundschrift loslöst und einer späteren Redaktion zuweist. Aber ist auch dieser Brief, wie F. Nau dargetan hat, handschriftlich mit H in cod. Paris 930 verbunden, so muß er doch ursprünglich auch zur Grundschrift gehört haben. Das meint auch Nau, wenn er in Notes sur les Clémentines 28 n. 1 schreibt: Elle (la lettre) appartient certainement à H, mais nous ne voyons pas grand inconvénient à ce qu'elle appartienne aussi à l'écrit fondamental. Ohne einen derartigen Brief ist die ganze Fiktion, auf der die Clementinen beruhen, daß sie nämlich von dem Reisebegleiter des Petrus verfaßt (Clemens redet überall in 1. Person) und an Jakobus adressiert sind (vgl. H 1, 20, R 1, 17), völlig undenkbar. Gehört aber der Brief ursprünglich zu der Grundschrift, dann beweist er ihre Entstehung in Rom nicht nur dadurch, daß er den Clemens als Nachfolger des Petrus auf dem römischen Bischofsstuhl feiert, sondern auch dadurch, daß er auf das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist unzweideutig Bezug nimmt. Dazu kommt, daß — von anderem abgesehen — auch die Namen der Familie des Clemens nach Rom weisen. Auch über die Entstehungszeit herrscht Meinungsverschiedenheit. Bousset geht über den von mir gewonnenen Zeitpunkt (220—230) hinauf bis auf den Anfang des 3. Jahrhunderts. Harnack dagegen (II 2, 532) glaubt den ganzen Zeitraum von 225—300 für die Abfassung des Clemensromans offen lassen zu sollen und zieht die Zeit um 260 den früheren Jahrzehnten vor, wofür ihm mehr noch als Einzelheiten die Gesamthaltung spricht. Chapman 27 ff. plädiert sogar für nachnicäische Abfassung (330), indem er auf Grund der Rufinschen Bemerkung, daß er die Ausführungen de ingenito deo genitoque nicht nur in R, sondern auch in einer andern Redaktion von R gefunden habe, annimmt, ebensolche Ausführungen und daher auch die übrigen arianischen Gedankengänge, die sich in H finden (s. o.) hätten in der Grundschrift gestanden. Außerdem beruft er sich darauf, daß die Clementinen erst zur Zeit Eusebs erwähnt werden. Demgegenüber sind die zwei Zitate, die nach Philocalia c. 23 aus dem Kommentar des Origenes zur Genesis und nach der alten lateinischen Übersetzung aus demselben Kommentar zu Mt stammen sollen, nicht mehr als sichere Zeugen für eine Datierung der Clementinen zur Zeit des Origenes anzuführen, da für beide die Möglichkeit wenigstens besteht, daß sie nicht bei Origenes gestanden haben, sondern erst von den Verfassern der Philocalia Basilius und Gregor von Nazianz, bzw. von dem lateinischen Übersetzer — auf Grund des sog. Opus imperfect. ad Mt — hinzugefügt sind. Vgl. Bigg, Studia bibl. et eccles. II Oxford 1890, 186 und Chapman in Journ. of the Theol. Stud. IV 1902, 436 ff. Aber auch abgesehen hiervon läßt sich die Chapmansche Datierung wenigstens auf keinen Fall halten. Das argumentum e silentio beweist nichts. Wie spät sind z. B. die Johannisakten sicher bezeugt, auch erst bei Euseb, und doch zweifellos viel früher vorhanden gewesen! Die Identifizierung aber der von Rufin bezeugten zweiten Redaktion Ἀναγνώσεων h. e. Recognitionum mit der Grundschrift ist rein hypothetisch, wie sie u. a. von Harnack II 2,527 Anm. 2 direkt in Abrede gestellt wird, und schon deshalb unhaltbar, weil die Geschichte von der Verwandlung des Simon nach Rufin in dieser zweiten Redaktion gefehlt hat, in der Grundschrift aber nicht gefehlt haben kann, da sie die Spitze der ganzen Erzählung bildet und nicht erst nachträglich in R eingefügt sein kann. Nach F. Nau, Notes sur les Clémentines 30 f. ist es überdies erwiesen, daß die zweite Redaktion, die Rufin im Auge hatte, das griechische Original der syrischen Übersetzung ist. Vor allem verbietet die Gesamthaltung der Grundschrift, ihre dogmatischen und christologischen Anschauungen, ihre Stellung zum neutestamentlichen Kanon, ihre Schilderung der kirchlichen Organisation, ihre Vorstellung von dem Heidentum als einer uneingeschränkt herrschenden Macht (vgl. Ep. Clem. 9; 15; H 3, 69; 10, 8) mit ihr über das 3. Jahrhundert hinauszugehen, während einzelnes, wie die Rückbeziehung auf das Indulgenzedikt des Bischofs Kallistus (220) in Ep. Clem. es nahe legt, ihre Abfassung in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zu suchen. Wer Rom als Entstehungsort ansieht, wird geneigt sein, sich innerhalb dieses Zeitraumes für die Regierungszeit des Alexander Severus (222—235) zu entscheiden. In keiner andern Zeit waren die Vor-

bedingungen für die Abfassung des Clemensromanes so günstig wie damals, als der Synkretismus, wie er hier gepredigt wird, am Hofe des Kaisers Modesache geworden war und der Elkesaitismus, wie er den Quellenschriften des Clemensromans zugrunde liegt, mit Alcibiades aus Apamea in Syrien seinen Einzug in Rom hielt (220—230). Dazu würde die Bezeugung durch Origenes aufs beste passen.

Wie die Annahme einer gemeinsamen Grundschrift, so darf auf Grund der bisherigen Forschungen auch als gesichert gelten, daß in ihr hinwiederum mindestens zwei ältere literarische Schichten bzw. Quellenschriften zu unterscheiden sind: 1. eine judenchristlich-gnostische, *Κηρύγματα Πέτρου* (= *KI*) wie sie in Ep. Petr. und Cont. wiederholt genannt und deren *βίβλοι* in R 3, 75 ihrem Inhalt nach angegeben sind, die Geheimschrift (secretus sermo R 2, 45 cf. 2, 55, 3, 30 *μυστήριον* II 2, 40; 3, 4, 28; 17; 10; 19, 20 *μυστικὸς λόγος* H 3, 29) einer mit dem Elkesaitismus verwandten Sekte, welche die Lehre vom wahren Propheten, d. h. von der in Adam zuerst geoffenbarten, im Mosaismus entstellten und im Christentum gereinigten Urreligion enthält und sich durch diese religiöse Grundanschauung, durch die damit zusammenhängende Verwerfung des alttestamentlichen Opferkultus, der jüdischen Prophetie und des Apostels Paulus, durch ihre Kritik am Pentateuch, durch den Gebrauch einer mit Mt verwandten außerkanonischen Evangelienschrift, sowie durch eigenartige, in einem Syzygienkanon (R 3, 61, H 2, 15—17) dargestellte kosmo- und soteriologische Spekulationen von den übrigen Teilen des Clemensromans charakteristisch abhebt (vgl. Waitz 77—163); 2. eine katholisch-antignostische, *Πέτρου Ἀπάξεις* (= *II, I*), wie ihres Inhalts wegen ich sie glaubte nennen zu dürfen, eine erbauliche Erzählung, welche die Bekämpfung des mit dämonischen Kräften ausgerüsteten Magiers Simon durch den in göttlicher Kraft sich erweisenden Apostel Petrus in den palästinensisch-phönizischen Städten von Cäsarea bis Antiochien und die Errichtung christlicher Gemeinden in diesen Städten zum Gegenstand hat und sich durch ihren ausgesprochen katholischen Charakter von den *K II* sowie durch die stereotype Art ihrer Darstellung und die schriftstellerische Verwertung der dabei auftretenden Personen von dem übrigen Clemensroman eigenartig unterscheidet (vgl. Waitz 169—250). Wenigstens haben, wenn auch nicht ohne Restriktionen im einzelnen, Harnack II 2, 536, von Dobschütz 585, Bousset 435—445, Krüger LCB 317, Rau 213, z. B. auch Hilgenfeld, Der Clemens-Roman 70, einer derartigen Quellenscheidung zugestimmt. Nur Meyboom in Theol. Tijdschr. 454 ist ihr gegenüber skeptisch geblieben und nur für Chapman 147 ff. steht es „a priori" fest, daß die Clementinen überhaupt keine Quellen hatten, wie es ihm, offenbar auch a priori, feststeht, daß sie — was bisher sämtliche Forscher in unglaublicher Verblendung als ihr spezifisches Charakteristikum ansahen — auch nichts Judenchristliches, noch etwas Antimarcionitisch-es an sich haben. Aber auch abgesehen von diesem Standpunkt, über den sich nicht weiter reden läßt, bestehen über Art und Umfang dieser Quellenschriften nicht unerhebliche Differenzen. Während sich mir insbesondere im 4. Buch die Annahme einer späteren antimarcionitischen Bearbeitung der *K II* unter Benutzung von Justins Antimarcion als unumgänglich aufdrängte (vgl. a. a. O. 163 ff.) und von mir besonders wegen der Verschiedenheit der Evangelienzitate in den *K II* und in deren antimarcionitischen Partien aufrecht erhalten wird, wurde sie von Harnack II 2, 538, v. Dobschütz 586 und Bousset 439 als unnötig und kompliziert verworfen, von Harnack freilich ohne Kenntnis meiner Ausführungen hierüber. Wer sie ablehnt, wird es erklären müssen, daß sonst in den *K II* nur Mt und dieser nur in einer von dem kanonischen und justinischen Text stark abweichenden Gestalt, dagegen in den antimarcionitischen Partien außer Mt auch Lc und beide in einer mit dem justinischen Text auffallend übereinstimmenden Gestalt zitiert werden. Während ich ferner in dem 7. Buch (R 1, 43—72, vgl. a. a. O. 167 ff.) einen späteren Einschub zu erkennen meinte, will Bousset 426 f., 437 f. zugleich auch das 1. Buch, (R 1 27—43) als besondere Quelle ausschalten, wogegen ich mich durch A. Schmidtke, Neue Fragmente usw. in TU 34, 1911, 184 u. Anm. habe überzeugen lassen, daß auch R 1, 43—72, redaktionelle Zusätze abgerechnet, zu den *K II* ursprünglich gehört hat. Einen erheblicheren Widerspruch als die Begrenzung dessen, was zu den *K II* gehört, hat die Datierung derselben gefunden. Aus dem Gesamtcharakter der *K II* wie insbesondere aus einem Hinweis auf die zweite Zerstörung Jerusalems in H 3, 15 hatte sich mir die Zeit nach 135 als geeignetste Annahme ergeben. Harnack II 2, 536 findet sie dagegen am besten in der Zeit um 200 verständlich, während Bousset 443 sich für + 150 entscheiden möchte. Wie Krüger in GgA 1905, 55 muß auch ich noch den Ansatz nach 135 für zutreffend halten. Der Antipaulinismus der *K II* scheint mir verständlicher in der Nähe von 135, als in der Nähe von 200.

Auch in bezug auf die andere Quellenschrift, die *III*, weichen von Dobschütz 586 ...

und Bousset 445 von meinen Aufstellungen ab, während Harnack II 2, 539 ihnen zustimmt. Sie wollen in *IIII* keine literarisch fixierte Quelle erkennen, sondern nur von einer Herübernahme eines traditionellen Stoffes reden. Zweierlei spricht aber dagegen. Hätte der Verfasser des Clemensromans mit der Simon-Petruslegende nur einen traditionellen Stoff übernommen und selbständig bearbeitet, so würde er dabei seinen Helden Petrus dieselbe Rolle spielen lassen, wie in dem Clemensroman. Tritt nun Petrus an den Ortlichkeiten, in denen der Clemensroman spielt, in Orthosia, Antaradus, Balanää, Paltus und Gabala, immer ohne Begleitung und nur als Seelsorger für die Familie des Clemens auf, so müßte er analog auch an den Ortlichkeiten, in denen die Simonlegende spielt, in Cäsarea, Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis und Antiochia immer allein und nur als Bekämpfer des Simon auftreten. Nun aber erscheint er hier überall sowohl in Begleitung von 12 (bzw. 16) Genossen als auch zugleich als Heidenmissionar und Gemeindeorganisator, der für jede Gemeinde einen Bischof nebst Presbytern und Diakonen einsetzt.

Wie ist der Verfasser des Clemensromanes dazu gekommen, das Auftreten und die Tätigkeit des Petrus gerade an dem Schauplatz der Simonlegende so ganz anders darzustellen als an dem des Clemensromans, wenn er nicht dabei an eine literarische Vorlage gebunden war? Auf eine solche führt sodann die Beobachtung, daß der Bericht in Ep. Clem. über die Einsetzung des Clemens in sein Bischofsamt eine offensichtliche Redaktion des Berichtes in H 3, 60 ff., R 363 ff. (= *IIII*) über die Einsetzung des Zarchäus in sein Bischofsamt ist. Gehört Ep. Clem. — was freilich Bousset leugnet — ursprünglich zur Grundschrift des Clemensromans, so setzt er mit dieser Redaktion ebenfalls eine schriftlich fixierte Vorlage voraus. Sie wird auch sonst durch den Charakter und Umfang der hier dargestellten Petrus-Simongeschichte gefordert.

Der Verfasser der *IIII*, der sich mit der Reiseroute Cäsarea-Antiochien sehr vertraut zeigt, ist wohl in Antiochien zu suchen, dessen kirchliche Verhältnisse er kennt, und hat, worauf die vorausgesetzten kirchlichen Verhältnisse hinweisen, am Anfang des 3. Jahrhunderts gelebt und, wie eine Anspielung auf ein Edikt des Kaisers Karakalla (211—217) gegen die Zauberer (R 10, 55) wahrscheinlich macht, in dieser Zeit geschrieben.

Neben *KH* und *IIII* sind von dem Verfasser des Clemensromanes noch weitere Quellenschriften in sein Werk verwoben worden, eine Auseinandersetzung mit der heidnischen Mythologie in dem Dialog des Clemens mit Appion (H 4, 7—6, 25 u. R 10, 17—51) sowie ein Dialog *κατ' εἰμαρμένης*, als dessen Vorlage nach der gründlichen textkritischen Untersuchung von F. Haase nicht mehr nach Hort 27 u. a. das „Buch der Gesetze der Länder", noch nach Nau 21 und Harnack II 2, 531 Eusebs Praep. ev. VI 10 noch auch nach meinen Ausführungen 257 f. der Dialog des Bardesanes *περὶ εἱμαρμένης πρὸς Ἀντωνῖνον* (Eus. he. IV 30), sondern ein davon zu unterscheidender, von einem Schüler Philippus niedergeschriebener Dialog desselben *κατ' εἱμαρμένης* bzw. dessen griechische Übersetzung anzusehen ist. Eine weitere judenchristliche Quelle hat Bousset 443 f. in R 4 = H 8—9 nachgewiesen.

Waitz.

Cluni und die Cluniacenser. — B. Albers, Consuetudines monasticae. 2. Bd: Consuetudines Cluniacenses antiquiores. Monte Cassino 1905.

S. 185 Z. 23 l. Hugo III. st. Hugo II. **Grützmacher.**

Cochläus, Joh. — Hier. Emser, Joh. Cochläus, Joh. Mensing u. Petr. Rauch: Briefe an die Fürstin Margareta u. die Fürsten Johann u. Georg v. Anhalt, hrsg. v. O. Clemen. Münster 1907.

S. 195 Z. 25 l. (i. d. A. Eck Bd V S. 139, 2 ff. (vgl. d. A.). **Hauck.**

Cölestin III., Papst. — Aktenstücke, die sich auf das Verhältnis Heinrichs VI. zur Kurie beziehen, findet man in den MG Const. imper. Bd I. — Bloch, Untersuchungen z. Geschichte Heinrichs VI. Berl. Dissert. 1891. Caro, Die Beziehungen Heinrichs VI. zur röm. Kurie 1190—1197. Rost. Dissert. 1902. J. Leineweber, Studien z. Geschichte Papst Cölestins III. Jen. Dissert. 1905. KG Deutschlands IV S. 663 ff. **Hauck.**

Cölestin V., Papst. — Einige Notizen in den von Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. veröffentlichten Dokumenten. — Analecta Bollandiana XVI, 1897 S. 365 ff.: S. Pierre Celestin et ses premiers biographes. F. X. Seppelt, Studien zum Pontifikat Papst Cölestins V. Berlin 1911. P. M. Baumgarten, Die Cardinalsernennungen Cölestins V. 1294. Festschr. z. 11h. Jubil. d. d. Campo Santo, Freib. 1897 S. 161.

S. 202 Z. 28 l. XVII st. XXVII. **Hauck.**

Coligny, Gaspard. — A. Elkan, Die Publizistik der Bartholomäusnacht und Mornays Vindiciae contra Tyrannos. Mit einem Briefe Mornays. Heidelberg 1905. Es mag dabei auch auf die Abhandlung E. Vacandards über die Päpste und die Bartholomäusnacht in seinen Etudes de critique et d'histoire religieuse, Paris 1905 hingewiesen werden.

Hauck.

Collenbusch, Sam. — F. Augé, Collenbusch u. s. Freundeskreis. Beiträge z. Geschichte des christl. Lebens in der rhein.-westf. evang. Kirche von der Mitte des 18. Jhrgs. an. 2 Bde. Neukirchen 1905 u. 07. **Hauck.**

Columba der Jüngere. — Im 4., 1902 erschienenen Bande der Scr. rer. Merow. hat B. Krusch S. 61—152 Libri duo vitae Columbani discipulorumque ejus auctore Jona herausgegeben, die fortan für die auf C. und seine Jünger gerichtete Forschung eine wichtige Grundlage bilden werden. Krusch hat dabei über 40 Handschriften zu Rate gezogen, von denen die von mir RE³ IV 242 erwähnten bobbienſischen und Sang. 553 besonders maßgebend waren. Für die Bewertung der Handschriften und die Herstellung des Textes kam es dem Herausgeber nicht wenig zustatten, daß bereits in die 642 verfaßte Chronik Fredegars ein ziemlich umfangreicher Abschnitt (ep. 18—20) aus dem ersten Buche des Jonas aufgenommen ist (Fred. IV 36, Scr. rer. Mer. II 134—138, vgl. IV S. 45). Seiner neuen Ausgabe der Vita Col. hat Krusch eine eingehende wertvolle Arbeit über Col. und seine Schüler, insbes. auch Jonas von Susa, S. 1—36 vorausgeschickt.

Nach seiner Auswanderung aus Bangor in Ulster (nicht Bangor in Wales, wie Sommerlad: Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland, S. 202, angibt) begab sich Col. zunächst nach Britannien. Die Annahme, daß C. über die Bretagne nach Gallien gekommen sei, ist nach Krusch (NA 32, 518) durch Gougaud (Un point obscur de l'itinéraire de St. Colomban in Annal. de Bretagne 22, 327 ff.) widerlegt. — Daß zur Vertreibung C.s aus Luxeuil auch das Verhalten desselben bei der Osterfeier mitgeführt hat, scheint aus dem Brief C.s an die in Luxeuil zurückgelassenen Brüder hervorzugehen (ep. 4, Gundlach S. 167), besonders wenn man berücksichtigt, daß Jonas — ohne die Osterfrage zu erwähnen — in seinem Bericht mehrmals Wendungen braucht, die auf nichts anderes gleich gut bezogen werden können (Vita I 19; S. 88, 14 cur ab conprovincialium mores discisceret; S. 89, 3—6 qui ab omnium saecularium mores discisceret . . qui omnibus non societur). Anderseits scheint mir die Glaubwürdigkeit des Jonas doch zu tief herabgesetzt zu sein, wenn man (wie Krusch a. a. O. S. 88 Anm. 1 u. S. 34) die Erzählung des Jonas, daß Brunhild die Umgebung des Königs und die benachbarten Bischöfe gegen C. aufzutreten angereizt habe, als eine reine Erfindung des Biographen ansieht, auf die er durch die Lektüre der Passio des Desiderius gekommen sei.

Hinsichtlich der wichtigen Frage nach dem Bußbuch C.s stimme ich mit Hauck darin vollkommen überein, daß das sog. Poenitentiale Columbani (ZKG XIV 441—448) unmöglich als einheitliches Werk angesehen werden kann, und daß wir in den Kapp. B 1—23 (resp. 25) den Hauptteil des columbanischen Bußbuchs besitzen. Ich halte es aber nicht für unmöglich, daß in B 26—30 (namentlich ep. 29 u. 30) noch Bruchstücke des dritten Teils des echten Bußbuchs C.s vorliegen, das eben auch den Charakter eines altirischen Klosterpoenitentials an sich trug (vgl. ZKG XV S. 70 71 u. 62, 63 Anm.). Der erste Teil des „Poenitentiale Columbani" (A 1—12), im Cod. Taur. G V 38 durch ein von Gundlach als 7. Brief C.s MG Epist. 3, 180 ff. veröffentlichtes Schriftstück von B getrennt, stellt offenbar ein zweites Klosterpönitential oder vielmehr das Fragment eines solchen dar, das sich durch andere Einleitung, durch besondere Berücksichtigung der Gedankensünden (ep. 2), durch kürzere Fassung seines ersten Teiles (ep. 2—8) von B unterscheidet. Inhaltlich aber trifft eben dieser Teil mit dem ersten Abschnitt von B (ep. 1—12), der von den Vergehen der Kleriker und Mönche handelt, im wesentlichen zusammen. Anders urteilt Hauck KG I³ 275 A. 2; wenn man aber berücksichtigt, daß in den Wendungen sine discedere (ep. 3) si discesserit et vota fregerit (c. 3), tribus annis monachus (c. 3), si ipsum sacrificium quis perdiderit (c. 7) der mönchisch-klerikale Charakter hervortritt, daß die Strafbestimmungen mit denen in B 1—12 im wesentlichen zusammenfallen, während sie über diejenigen, die B 13—23 für Laien angesetzt sind, hinausgehen, wird man, meine ich, auf die behauptete sachliche Übereinstimmung hingeführt; vgl. meine Ausführungen ZKG XV 68 ff. Ich halte es daher für nicht unwahrscheinlich, daß das Pönitential A, wenn auch nicht von C. verfaßt, doch von ihm gekannt und benutzt, deshalb auch später den unter seinem Namen gehenden Schriftstücken beigezählt und mit dem Pönit. B zusammengestellt worden ist. — Über die dem C. zugeschriebenen Gedichte vgl. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. des MA (1911) S. 184 ff.;

die Echtheit derselben scheint mir auch jetzt noch nicht in dem Maße verbürgt, daß man sich ihrer zu historisch chronologischen Feststellungen bedienen dürfte. Gundlach und Krusch schreiben auch das von E. Dümmler NA VI 190 veröffentlichte kleine Ruderlied mit dem Refrain Heia viri nostrum reboans echo sonat heia C. zu, und Krusch versetzt es (Scr. IV 19), da der Rhein darin erwähnt wird, in die Zeit der Rheinreise C.s (611); die Annahme kann als ansprechende Vermutung bezeichnet werden. Das von De Rossi, Inscript. christ. urbis Romae 2, 1, S. 244 herausgegebene Epitaph bezieht sich nicht auf Columba d.J., wie Manitius (a. a. O. S. 183) angibt, sondern auf einen späteren unbekannten Abt von Bobbio oder Luxeuil. — Von Krusch ist (S. 15 A.) meine Identifikation der ZKG XVI S. 465—467 herausgegebenen anonymen Nonnenregel mit der Regel C.s (a. a. O. XVIII 59—61) beanstandet worden. Ich mache vorläufig darauf aufmerksam, daß auch nach der Tradition des Cod. Monac. lat. 12, 118 (s. d. Nachtrag zu dem A. Benedikt von Aniane) dieses Fragment als Teil der Regel Col.s zu gelten hat.

Für weitere Kreise bestimmt sind die Darstellungen in W. Schulze: Deutsche Geschichte von der Urzeit bis zu den Karolingern (1896) S. 522 ff. Bernoulli: Fränkische Heiligenleben (1900) S. 125 ff. und das Buch des Abbé Eug. Martin: Saint Colomban, das in 2. Auflage Paris 1905 erschienen ist. **Seebaß.**

Columbien. — Über Fortschritte oder vielmehr Ansätze evangelischen Gemeindelebens in Columbien hat nichts ermittelt werden können. Die Zahl der im Lande wohnenden Deutschen wird auf 3000 geschätzt. In Aussicht genommen ist eine Pastorationsreise des deutschen ev. Pfarrers in Callao-Peru, der versuchen will, die ev. Deutschen zu sammeln. (Deutsch Evangelisch im Auslande X 1911 S. 153). **F. Rendtorff.**

Comba, Emilio (gest. 1904) wurde geboren am 31. Aug. 1839 in San Germano Chisone, Waldensertäler, wo sein Vater Lehrer an der Parochialschule war.

Die religiöse Erweckung, die in Genf, besonders durch den Einfluß der schottischen Brüder Haldane im Jahr 1817 stattgefunden hatte, war einige Jahre später durch einen kurzen Besuch des Genfers Felix Neff (1828), damals Prediger in den „Hautes Alpes", auch in die Waldenser Täler übertragen worden und die Lehrerfamilie von S. Germano hatte auch Segen davon empfangen und weiter mitgeteilt. Die Kinder in Gottesfurcht zu erziehen, war ihr höchstes Anliegen.

Den Elementarunterricht erhielt Emilio zusammen mit seinen Geschwistern in der bescheidenen väterlichen Schule, dann den ersten lateinischen Unterricht auf dem im benachbarten Pomaretto eben gegründeten Progymnasium, dessen Lehrer auch ein Mann der Erweckungsperiode war, der durch seine Herzensgüte wie durch seine streng puritanische Lebensweise gleichgeschätzte Pastor Francesco Gay. 1852 wurde Vater Comba nach Angrogna gewählt, von wo aus Emilio das, eine Stunde davon entfernte, Gymnasium von Torre Pelice besuchen konnte. Hier zeichnete sich der kräftige, hochgewachsene, sehr begabte Knabe ebensowohl durch seine Gewandtheit in den körperlichen Übungen, wie durch seinen Fleiß in der Erlernung der verschiedenen Lehrgegenstände aus. Hier auch kam er unter den Einfluß des ebenso frommen wie gelehrten Prof. Bart. Tron, der auch seiner Zeit in Genf zu Füßen der berühmten „Hommes du Réveil" Merle d'Aubigné, Gaussen, Laharpe, Guers gesessen hatte und in demselben Geist weiterwirkte.

Schon auf dem Gymnasium trat Combas Neigung zum Studium der Geschichte lebhaft hervor. Als er dann 1859, durch Freunde seines Vaters unterstützt und auf seiner Mutter Wunsch, seine Schritte nach Genf lenkte und ins Oratoire aufgenommen werden durfte, als Schüler von damals weltberühmten Männern, wie dem oben erwähnte Merle d'Aubigné, Binder u. a., da wurde sein Wissensdrang immer stärker. Merle d'Aubigné durch Haldane zum persönlichen Glauben geführt, durch Neanders Freundschaft für das Studium der Geschichte angeregt, stand damals noch auf der Höhe seines Rufes als Verfasser der Histoire de la Réformation (siehe Bd XII S. 641) und als Vorkämpfer für das Recht und die Pflicht der evangelischen Kirche, sich frei von Staatszwang der Verkündigung des reinen und des ganzen Evangeliums zu widmen.

D'Aubignés Einfluß auf Em. Comba ist unverkennbar. Edel und großzügig wie die seines Meisters ist Combas Beredsamkeit gewesen, weitherzig seine Gesinnung, fest seine Überzeugung, warm und opferfreudig seine Liebe zu allen Menschen.

Schon als Student der Theol. zeigte sich diese Liebe zu seinen Landsleuten, die er besonders am Sonntag und in den Ferien am Genfer See herum in ihren Niederlassungen aufsuchte, um ihnen guten Lesestoff zu bringen oder interessante Vorträge zu halten.

In Genf vollendete er seine theol. Studien und mit den vorzüglichsten Zeugnissen versehen kehrte er in die Heimat zurück. In der Erwartung der Ordination ließ er sich vom Waldenser-Comité nach Perugia schicken, wo er die ersten Evangelisationsversammlungen veranstaltete, die später von den Methodisten weitergeführt wurden. Damals war Erzbischof von Perugia kein Geringerer als der Kardinal Pecci, später Papst Leo XIII. Als dieser von dem Einbruch eines jungen waldensischen Wolfes in die erzbischöfliche Herde erfuhr, geriet er in einen heftigen Zorn und veröffentlichte pflichtgemäß eine geharnischte Warnung vor dem Protestantismus, worauf Emilio Comba seine erste, 15 Seiten lange Schrift il Protestantesimo veröffentlichte, in welcher er in kurzen, klaren Sätzen die Geschichte der Entstehung von Luthers Protestation gegen den päpstlichen Ablaßhandel durch den berüchtigten Tetzel darlegte. Der Schüler von Merle d'Aubigné zeigt sich darin mit Geschichtskenntnis und Vernunftgründen besser ausgerüstet als der hochmütige Kardinalgraf-Erzbischof, der, in Ermangelung besserer Gründe, seine Zuflucht in Schmähungen sucht, die er durch einen seiner Priester, einen gewissen Gregori, parroco di S. M. del Colle, gegen Luthers Person und Lehre ausgießt. Hier antwortete Comba in einem höflichen (wenn auch in lebhaftem Ton geschriebenen) Brief, in dem er Luthers unantastbaren sittlichen Lebenswandel nachweist und die Richtigkeit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben verteidigt.

Im November 1863 wurde C. in Torre Pelice ordiniert und gleich darauf nach Guastalla (zwischen Parma und Mantua) gesandt, wo sich eine antipäpstliche Bewegung gezeigt hatte. Dort feierte seine glänzende Beredsamkeit große Triumphe. Seine patriotisch-religiösen Vorträge begeisterten die liberale Bevölkerung derart, daß kein Lokal groß genug war, um die Menge der Zuhörer zu fassen; man veranlaßte ihn zu reden vom Balkon des Rathauses aus. Doch sein Versuch, den antipäpstlichen Patriotismus in sittlich-religiöse Bahnen zu leiten, gelang nur teilweise. Es traten wohl mehrere ernste Familien aus der röm. Kirche aus und bildeten eine evangelische Gemeinde, doch die große Mehrzahl der begeisterten Zuhörer fanden die Ansprüche, die das Evangelium an das tägliche Leben stellt, viel zu unbequem, um sich ihnen unterwerfen zu können. Übrigens hat das Evangelisationswerk in Guastalla dieselbe Erfahrung gemacht wie in vielen andern Orten. Vielleicht auch hätte sich die Bewegung ausgedehnt und vertieft, wenn sich Comba in Guastalla niedergelassen hätte, er wurde aber nach Brescia geschickt, wo sich auch eine antikatholische Bewegung zeigte, und von Brescia aus bereiste er die ganze Provinz: Guidizzolo, Castiglione delle Stiviere, und eine ganze Reihe von kleineren Ortschaften hörte durch Combas beredten Mund die Verkündigung des Evangeliums.

Im Jahre 1865 führte er nach Brescia als seine Gattin das ebenso anmutige wie geistig feingebildete Fräulein Vola aus den Tälern.

Nach dem Krieg von 1866 war Venedig dem neuentstehenden Königreich Italien einverleibt worden und sofort hatten sich einige Waldenser wie Dr. J. P. Revel, G. Appia, Ribetti dahin begeben, um die Lage zu studieren, und da der Boden günstig schien, so beschloß das Evangelisationskomitee, Comba das neue Werk anzuvertrauen.

Im Jahre 1867 begab dieser sich dorthin, wo er mit noch größerem Erfolg als in Guastalla und Brescia arbeiten durfte. Er ist der wahre Gründer der evangelischen Gemeinde von Venedig. Seine Reden waren vor allem die Verkündigung des einfachen Evangeliums von der Gnade Gottes in Christo Jesu. Dort, wie auch sein Leben lang, erwies er sich als einer, der selber durch den Geist Gottes erweckt und bekehrt, auch die besondere Gabe besitzt, andere Menschen zur Erweckung und zur Bekehrung zu führen. Auf seine Anregung erwarben einige Freunde den Palazzo Cavagnis, wo dann jahrelang im großen Saal im ersten Stock die Waldenser Mission arbeitete, bis sie später, durch die besondere Freundlichkeit von Miß Gould aus New York, die hübsche Kapelle im Erdgeschoß hat bauen können.

Comba war in Venedig sehr beliebt und seine Arbeit sehr gesegnet. Gefesselt war er auch durch die Möglichkeit, die dortigen reichhaltigen Archive durchstöbern zu können. Seine angeborene Liebe zu den historischen Forschungen war bekanntlich durch seinen Genfer Lehrer Merle d'Aubigné großgezogen worden und hatte in Venedig reichlich Nahrung gefunden. Aus dem Archiv der Frari hat er die Dokumente geschöpft, um das interessante Buch über Francesco Spiera herauszugeben, in dem er das Wirken der Inquisition in Venedig besonders beleuchtet. Wahrscheinlich hätte Comba sein Leben lang in Venedig zugebracht, wenn nicht Gottes Hand ihn an einen andern Ort geführt hätte. Die im Jahre 1855 in Torre Pelice gegründete theologische Schule war 1861 nach Florenz verlegt worden. Hauptleiter derselben war Dr. J. P. Revel aus der Schule von Neander, kräftig unterstützt durch Dr. Paolo Geymonat (vgl. Bd XVII S. 474, 18 ff.) aus der Schule von Merle d'Aubigné.

In Florenz hatte die Schule das Glück gehabt, treffliche Kräfte wie Luigi de Sanctis und Georg Appia gewinnen zu können, aber Appia war nach Paris verzogen, de Sanctis war tot. Es waren dann nur drei Lehrkräfte: der alte Revel, P. Geymonat und Alb. Revel jr., tüchtiger Hellenist und Hebraisant. Da starb im Juni 1871 plötzlich der alte Revel, sodaß sich die theologische Schule in der größten Not befand. Professoren der Theologie kann man nicht improvisieren. Man wußte wohl, daß E. Comba eine Arbeitskraft ersten Ranges, ein tüchtiger Forscher, ein glänzender Redner, ein frommer Christ war, aber war er geeignet und geneigt, Professor zu sein? Die Blicke aller richteten sich auf ihn — er wurde gefragt, ob er einen Ruf annehmen würde und, nachdem er mit großer Bescheidenheit seine Bedenken auseinandergesetzt hatte, wurde ihm die Annahme als eine patriotische Pflicht nahegelegt, und er nahm den Ruf an, zwar mit Zittern und Zagen, aber im festen Vertrauen zum Herrn. Ein Jahr später, d. h. im Oktober 1872, zog er nach Florenz, wo er 32 Jahre lang Leib und Seele seiner treuen Berufserfüllung opfern sollte. Sein Hauptfach war Kirchengeschichte, wobei sein ausgezeichnetes Gedächtnis ihm die besten Dienste leistete. Er war aber auch gut beschlagen in der Exegesis des Neuen Testamentes und ein vorzüglicher Homiletiker. Die prekären finanziellen Verhältnisse der Waldenser Kirche sind bekannt, aber trotz seiner knappen Besoldung, trotz der Kosten, die ihm seine heranwachsende Familie (2 Söhne und 2 Töchter) verursachte, scheute Comba kein Opfer, um durch Anschaffung der besten theologischen Werke (Französisch, Italienisch, Englisch waren ihm gleich geläufig, Deutsch lernte er auch) wie durch Reisen ins Ausland, durch Anknüpfung persönlicher Beziehungen mit den Gelehrten und Professoren von Berlin, Bonn, Erlangen, Königsberg, Leipzig, für welche er immer hohe Achtung gehegt hat, seine Kenntnisse zu erweitern.

Mit Bischof Reinkens stand er auf freundschaftlichem Fuß.

Wiederholt war er auch in England.

Verfasser dieser Zeilen hörte von ihm in Brighton 1875 eine von 4000 Menschen mit Begeisterung aufgenommene Rede in englischer Sprache. Von der peinlichsten Gewissenhaftigkeit beseelt, trachtete er vor allem danach, seine Studenten für ihr zukünftiges Amt in Italien gründlich vorzubereiten.

Treu den Grundsätzen seiner Vorgänger in der theologischen Schule: G. P. Revel, L. de Sanctis, G. Appia, wie in Übereinstimmung mit seinen Kollegen Dr. Geymonat und Dr. A. Revel, war er der Überzeugung, daß, wenn zur Ausübung des pastoralen Amtes ein frommes Gemüt und eine tadellose Lebensführung von grundlegender Bedeutung sind, eine gründliche wissenschaftliche Bildung unentbehrlich ist. Vor allem im Hinblick auf die Studenten gründete er 1873, mit der finanziellen Unterstützung seines treuen Freundes Dr. Stewart von Livorno, eine wissenschaftliche Monatsschrift „La Rivista Cristiana", in welcher wertvolle Artikel erschienen, deren Veröffentlichung er aber 1887 beim Tod von Dr. Stewart unterbrechen mußte, bis er sie 1899 mit Hilfe seiner jüngeren Kollegen Bosio und Luzzi, beide Dr. der Theologie, wieder aufnahm und die nun weiter lebt. Der Tod seines gleichaltrigen Kollegen Dr. Alb. Revel war Comba ein harter Schlag.

Zwei Gebiete haben Combas Interesse besonders angezogen: die Erforschung der verunglückten reformatorischen Bestrebungen in Italien und die Geschichte der Waldenser. Auf ersterem Gebiet hat er sich bemüht, das Vorhandensein reformatorischer Grundsätze in Italien seit Jahrhunderten, quellenmäßig nachzuweisen. In bezug auf die Geschichte der Waldenser hat seine große Gewissenhaftigkeit ihn gezwungen, die traditionelle Auffassung über den Ursprung der Bewegung aufzugeben und sich besonders der durch die deutschen Geschichtsforscher vertretenen Auffassung anzuschließen, und seine Meinung ist auch gegenwärtig in der Waldenser Kirche die maßgebende.

Außer der Rivista Cristiana hat Comba's hochgeschätzte und unermüdliche Feder viel geschrieben: für die Revue Chrétienne von Paris, deren ständiger Mitarbeiter er war, für die Italia Evangelica, für die Cultura von Minister Bonghi und die Nuova Antologia, für den Archivio storico italiano und das Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise, den Archivio Veneto, die Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne, für die Real-Encyklopädie. Aus dem Deutschen hat er ins Italienische übersetzt den Compendio di Storia Universale vom Calwer Verein, Dieci Lezioni sulle verità fondamentali del Cristianesimo von Luthardt, aus dem Englischen: La Chiesa Cattolica antica von Killen. — Verfaßt in englischer Sprache: Who are the Waldenses? Valdo and the Waldenses before the Reformation. — In französischer Sprache: Histoire des Vaudois II Bde. Henri Arnaud, I Bd (auch italienisch erschienen). — In italienischer Sprache: Francesco Spiera I Bd. Storia della Riforma in Italia I Bd. Claudio di Torino o la Protesta di un Vescovo. I nostri Protestanti avanti la Riforma I Bd. I nostri Protestanti durante la Riforma nel

Veneto e nell'Istria I Bd. Ein dritter Band lag beinahe druckfertig, als der Tod ihn ereilte. Eine Storia dei Valdesi. Weiter eine ganze Anzahl von kleinen Gelegenheitsschriften.

Trotz seiner angestrengten akademischen und seiner ausgedehnten literarischen Tätigkeit fand er Zeit, seine ausgezeichnete Rednergabe durch regelmäßige Predigten in den Dienst der Gemeinde zu stellen. Den Studenten gegenüber war er wie ein Vater für ihr materielles und geistiges Wohl besorgt und vielen Gemeindegliedern war er ein Ratgeber, manchen ein Retter in der Not.

Obgleich von englischen Universitäten zum Dr. phil. und Dr. theol. hon. causa ernannt, hat er von diesen Titeln höchst selten Gebrauch gemacht. Kräftig wie er war, hätte man glauben können, daß er wenigstens das hohe Alter (84 J.) seines Vaters hätte erreichen dürfen. Der Herr über Leben und Tod hatte aber anders beschlossen.

Im Sommer 1904 hatte er, zusammen mit seiner Familie, in Guttannen, Kant. Bern, einen Aufenthalt genommen, um in der hohen Berg- und Waldluft neue Kräfte für die Winterarbeit zu sammeln. Am 31. August, seinem Geburtstag, hatte er einen Anfall von Gehirnblutung, er verlor bald die Sprache, nicht aber die Besinnung. Der Tod, von dem er so oft geredet, nahte heran. Von seiner Familie, mit Ausnahme der ältesten Tochter, umgeben, starb er am 3. Sept. Von seinen letzten Worten sei dieses angeführt: „Durch Zweifel hindurch bin ich auch gegangen, aber jetzt lege ich mich wie ein Kind in die Arme meines himmlischen Vaters."

Diese Worte sind ein Merkmal seiner ganzen Theologie. Redlich im Suchen, klar im Denken, fest im Glauben, weitherzig und warmherzig gegen jede Menschenseele — das war Emilio Comba.

Beigesetzt wurde er am 7. Sept. auf dem evangelischen Kirchhof von Nyon am Genfer See, nicht weit von dem Ort, wo 215 Jahre früher 900 seiner Vorfahren unter der Leitung von Heinrich Arnaud den weltberühmten Rückzug in die Heimat unternahmen und das Evangelium ins italienische Vaterland wieder einführten.

Groß war der Schmerz und die Bestürzung nicht nur in seiner Familie, sondern in der gesamten Waldenser Kirche. Der Gedanke an die Zukunft der theologischen Schule erfüllte die Synode mit banger Sorge. Dr. Geymonat, der sich des Alters wegen hatte emeritieren lassen, trat wieder in die Lücke, wie auch Aug. Meille, sodaß sich die beiden ordentlichen Professoren: Dr. Bosio und Dr. Luzzi nicht unter der Arbeitslast erdrückt fühlten, bis man in der Person eines der besten Schüler von Comba, Giovanni Rostagno, einen des verstorbenen Meisters würdigen Nachfolger fand.

Tief zu bedauern ist es, daß das von Comba mit großem Fleiß gesammelte Material, nicht allein über die Waldenser Geschichte, sondern über italienische Religionsgeschichte überhaupt, nicht hat von ihm selbst gründlich bearbeitet und herausgegeben werden können. Ganze Bände liegen als Manuskript unvollendet da und es ist zu hoffen, daß sein jüngster Sohn, der sich schon als Kanzelredner ausgezeichnet hat, den Mut und die Ausdauer haben wird, die Arbeit seines unvergeßlichen Vaters zum Abschluß zu führen.

Die theologische Schule von Florenz kann von ihrer Gründung an bis auf den heutigen Tag 223 Namen aufweisen, von denen die meisten in den Dienst der Waldenser Kirche getreten sind. Mehrere sind auch auf Staats-Universitäten Dr. phil., Dr. jur. oder Dr. in sc. geworden, einige stehen im Dienst anderer Gemeinden, andere sind auch leider gestorben.

Calvino.

Combe, Georg, gest. 1858, s. d. A. Englische Theologie S. 406, 43.

Commodianus. — Als Dombart seinen Artikel über Commodian mit dem Satze begann: Commodian ist der älteste christliche Dichter in lateinischer Sprache, von dem wir wissen, war dieser Satz fast unwidersprochen. Seitdem sind ganz abweichende Anschauungen vorgetragen worden. Aber der letzte Gelehrte, der sich über Commodian äußerte, kommt doch wieder zu dem Satze: Commodian erscheint vielleicht als der erste lateinisch-christliche Dichter größerer Werke (Jordan, Gesch. der altchristl. Literatur S. 48).

Das Verdienst, die Unmöglichkeit des früheren Ansatzes der Werke Commodians (Mitte des 3. Jahrh.s) dargetan zu haben, gebührt H. Brewer. Er stellte zuerst in einer Abh. in d. Zeitschr. f. kath. Theol. Bd 23, 1899 S. 759 und dann in seiner Schrift, Commodian v. Gaza, Paderborn 1906, die Behauptung auf: nicht dem 3., sondern dem 5. Jahrh. gehören die Gedichte Commodians an, und nicht Afrika, sondern Gallien ist ihre Heimat. Seinen Satz begründete er einerseits durch eine völlig veränderte Fassung des historischen Hintergrunds der Gedichte, andererseits durch eine abweichende Beurteilung ihrer Sprache.

Die letztere dünkt ihn der Sprache Gregors v. Tours verwandter als der Cyprians; für den ersteren betrachtet er als entscheidend die Beziehung auf die Eroberung Roms durch Alarich i. J. 410. Brewers Ansatz hat viele Zustimmung gefunden. Doch blieb das Urteil nicht so einhellig, als es im Anfang zu werden schien. Hatte Harnack vor Erscheinen der Brewerschen Schrift die Zeit zwischen 260 u. 350 für die Abfassung der Gedichte offengelassen, aber bemerkt, daß es ihm wahrscheinlich sei, daß sie nicht lange nach der Diokletianischen Verfolgung entstanden, Gesch. der altchristl. Literatur II, 2 S. 433—442, so ist Zeller nach dem Erscheinen derselben in einer ausführlichen Abhandlung in d. ThQS 1909 u. 1910 wieder auf die Zeit Cyprians zurückgegangen. Jordan glaubt den Anfang des 4. Jahrhunderts festhalten zu können, S. 48, endlich nimmt Scheifler Quaest. Commod. Bresl. Dissert. 1908 die Zeit um 400 als wahrscheinlich an. Nachdem auch Morin, Revue Bénédict. 24. Bd S. 270 ff. sich sehr vorsichtig zu der Frage geäußert hatte, ergriff Brewer in den Forschungen z. chr. Literat. u. Dogmengeschichte Bd 10, 1910, Heft 5 noch einmal das Wort, um seinen Ansatz von neuem zu beweisen. Vgl. endlich Bardenhewer, Geschichte der altchr. Literatur 2. Bd 1903 S. 584 ff. und Schanz, Gesch. der röm. Literatur 3. Bd 2. Aufl. 1905 S. 427 f. Über „nomen Gasaei" Zahn in d. NkZ 21. Bd S. 228 ff. Er denkt an Gazaufala in Numidien.

Sind die Nachweise Scheiflers und Brewers über die Sprache und Metrik der Gedichte im Rechte, dann ist das dritte Jahrhundert ausgeschlossen; es kann sich nur um das 4. oder 5. handeln. Ist dies aber der Fall, dann scheint mir die Beziehung auf den Gotensturm v. 410 recht viel für sich zu haben. Damit kommt man dann aber in das 5. Jahrhundert. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß Waitz, Das pseudotertullianische Gedicht Advers. Marcionem, Darmstadt 1901, unter Zustimmung Jülichers (GGA 1901 S. 632) dieses Gedicht für Commodian in Anspruch nimmt. **Hauck.**

Consilia evangelica. — Lutz, Die kirchl. Lehre von den ev. Räten mit Berücksichtigung ihrer sittl. u. sozialen Bedeutung, 1907, 400 S. Haering, Das christl. Leben, [2]1907, 235 ff. Gottschick, Ethik, 263 f. Koch, Lehrb. der Moraltheologie, [3]1910, § 37. Zu S. 274, 31 ff. vgl. Schweitzer, Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria ThQS 1904, 539 ff. Zu S. 275, 14 ff. urteilte Denifle, die Darstellung der Lehre des Thomas zeige „kein Verständnis". Er hat in „Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung" [2] I, 1, 1904, § 8 die Lehre des Thomas und anderer bis zu Luther über das Lebensideal und die Räte dargestellt und S. 78 ff. „Luthers Widersprüche und Trugschlüsse hinsichtlich der Räte". Dazu vgl. Scheel, Luthers WW Berliner A, Ergänzungsband II, 1905, S. 36 f. 45 ff. 51 ff. 90 ff. Dagegen Grabmann, Histor.-polit. Blätter 1906, II, 1 ff. 89 ff. Scheel hat in dem A. „Evangelische Räte" in RGG II, 1910, 734 ff. gegen S. 277, 39 f. Bedenken erhoben, worauf hier nicht eingegangen werden kann. Zu „evangelica" (consilia) vgl. Harnack, Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung usw., 1910, 239.

S. 277 Z. 5 l. Geboten st. Gebote. **K. Thieme.**

Copleston, Edward, gest. 1847, s. d. A. Englische Theologie S. 402, 28.

Coquerel, Athanas., d. Ält., gest. 1888, s. d. A. Frankreich. III. Protest. Theologie S. 473, 23.

Cordus, Enricius, gest. 1535. — G. Bauch, Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, Breslau 1904. **Mirbt.**

Corpus doctrinae. — Zum ganzen A. vgl. jetzt Tschackert, Die Entstehung der luth. u. der ref. Kirchenlehre. Gött. 1910 S. 572—620. Zur Übertragung des Namens Symbolum auf evangelische Bekenntnisschriften vgl. auch Loofs, Symbolik I § 13. — Zur Verbreitung des Melanchthonschen Corp. doctr. in Schlesien vgl. auch Pahncke in ZKG 32, 83. — Die Vorgänge in Preußen 1567: Mörlin kam als Stadtsuperintendent von Braunschweig nach Königsberg, begleitet von seinem Koadjutor M. Chemnitz; ersterer wurde dort nach Beendigung ihrer gemeinsamen Tätigkeit festgehalten, indem er zum Bischof von Samland ernannt wurde, letzterer wurde nun an seiner Stelle Stadtsuperintendent in Braunschweig. Vgl. auch J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht S. 614 ff. Die latein. Übersetzung des Corp. Prutenicum fertigte Chemnitz an, ebd. S. 622. — Neudruck des Corp. Prut. im Altpreußischen Kirchenbuch. Königsb. 1861. — Zum Corp. Thuringicum vgl. Heppe, Gesch. d. deutschen Protestantismus II Beil. 43. — Die lat. Ausg. erschien 1571 (vgl. Weim. Ausg. XXX 1, 517). — Von den Formulae caute loquendi

des U. Rhegius erschien ein Neudruck von Uckeley, Leipzig 1908. — Ein handschriftlich vorhandenes Corp. doctr. Goslariense erwähnt Hölscher, Gesch. d. Ref. in Goslar 1902 S. 169; die Reußische Konfession von 1567 behandelt O. Meusel in Beitr. z. sächs. KG XIV, 149 ff.

Kawerau.

Corpus Evangelicorum. — S. 299 Z. 44 l. Corp. Evangelicorum st. Catholicorum.

Corvey. — Über die Fundatio Corbeiensis Monasterii, Wilmans I S. 507 ff. vgl. M. Meyer, Z. älteren Geschichte Corveys u. Höxters, Paderb. 1893. Abhandlungen über Korveyer Geschichtschreibung, herausgegeb. v. F. Philippi, Münster 1906. Auch die Korveyer Studien von G. Hüffer, Münster 1898, sind anzuführen, die freilich vielfach mehr zum Widerspruch als zur Zustimmung reizen. Jetzt ist Corvey große Domäne des Herzogs v. Ratibor. Der erste Bibliothekar war Hoffmann v. Fallersleben.

S. 301 Z. 11 l. Schelpe st. Schelde.

Hauck.

Corvinus, Antonius. — Von dem verstorbenen Verfasser des Artikels, P. Tschackert, wurde in den Quellen und Darstellungen z. Gesch. Niedersachsens der Briefwechsel des Corvinus herausgegeben. Hannover 1900. Im Jahr vor Tschackerts Tode folgte ein Band Analecta Corviniana, Quellen zur Geschichte des niedersächs. Reformators A. C., mit einer wertvollen Einleitung. Leipzig 1910. Eine eingehende Arbeit über das Leben u. die Schriften C.s hatte Tschackert zugleich mit dem Briefwechsel i. J. 1900 erscheinen lassen.

Hauck.

Cosmas und Damian. — L. Deubner, Kosmas und Damian, Texte und Einleitung 1907; dazu A. Brinkmann, Rh. Mus. LXIII 1908, 157—160; K. Lübeck, Katholik, 88, 1908, 321—347; W. E. Crum, Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1908, 129—136; E. Lucius, Anfänge des Heiligenkults 1904, 256—260; vgl. Bibl. hag. gr. ² 54 f.; lat. I 297 ff. W. Weyh, Die syr. Barbaralegende, Schweinf. Progr. 1911/12, gibt S. 45—52 die syr. Cosmas- u. Damianlegende (aus Bedjan übersetzt). — Es gibt drei völlig verschiedene Legenden für diese Heiligen, die von der späteren Harmonistik auf drei verschiedene Brüderpaare verteilt werden: heute sieht man in ihnen ein instruktives Beispiel, wie zu vorhandenen Namen nachträglich Legenden geschaffen werden, und streitet nur über die chronologische Folge. Da ihr Kultus sich verschiedenenorts mit Inkubation verbindet, hat man versucht, in ihnen antike Heilgötter wiederzufinden; richtiger wird man sagen, daß antike Wunderkur-Praxis sich auch an christliche Heilige anheftete. In Rom ist die Gotenkirche Ricimers diesen Heiligen geweiht; in Byzanz hatten sie wohl schon im 5. Jahrh. eine Kirche. Wie die Heiligen durch falsche Namensetymologie bei den Slaven zu Patronen der Schmiede (Kuźma = Schmied) wurden, zeigt E. Kałużniacki in der Jagić-Festschrift 1908, 504—526.

v. Dobschütz.

Court, Ant. — S. 306 Z. 8 l. 17. März 1696 st. 27. März 1695 und 12. Juni st. 13. Juni.

Creighton, Mandell, anglikanischer Bischof und Historiker, gest. 1901. — Literatur: Life and Letters of Mandell Creighton, sometime Bishop of London. By his Wife. With Portraits and other illustrations. London (Longmans, Green and Co.) 1904. 2 vols. The english Historical Review vol. XVI (1901) p. 209. — Theodor Kolde, M. C., der Historiker und der Bischof. Beilage zur Allgemeinen Zeitung Jahrg. 1905 Nr. 116. — Historisch-politische Blätter 135. Bd 7. Heft (von A. Zimmermann). — Anglia, Zeitschrift für englische Philologie, Bd XII der NF S. 390 (L. Fränkel) — Artikel Creighton in Dictionary of National Biography vol. XXII p. 507.

Mandell Creighton, geboren am 5. Juli 1843 in Carlisle, stammte aus kleinen, aber nicht gerade engen Verhältnissen. Was er dem Vaterhause verdankte, war, außer daß er nach durchaus liberalen Prinzipien erzogen wurde, vor allem das Bewußtsein, daß Arbeit etwas Selbstverständliches ist und jeder seine Pflicht zu tun hat, ohne viel davon zu reden. Er durfte gute Schulen besuchen, und wohlbestandene Examina bahnten ihm den Weg zu einem Platze in dem alten Merton College in Oxford, wo er 1862 eintrat. Früh scheint er sehr gegen die Neigung des Vaters, der den Klerus und seine „unbusinesslike habits" gründlich verachtete, die Absicht gehabt zu haben, Geistlicher zu werden. Dem lag keine eigenartige religiöse Entwicklung oder auch eine Erweckung zugrunde, auch von eigentlichem theologischen Studium, das in England längst nicht in dem Maße als bei uns die Voraussetzung des geistlichen Amtes bildet, war keine Rede, und Theologe in unserem Sinne ist auch der spätere Bischof nie gewesen, aber während er nach dem Studiengange des Collegebetriebes

sich mit den humanistischen Wissenschaften in des Wortes weitester Bedeutung beschäftigte, auch in Kant und Hegel sich vertiefte und mit alledem bald die Aufmerksamkeit auf sich lenkte, war er vielleicht niemals hochkirchlicher gesinnt, als in jener Oxforder Anfangszeit. Der tägliche Besuch des Gottesdienstes galt ihm als selbstverständlich. Er fastete jeden Freitag und kam mit Gleichgesinnten, „den Heiligen", wie man sie nannte, zusammen, um sich in stiller Zurückgezogenheit an Augustins Konfessionen zu erbauen. Das war jedoch nur eine Episode. Vor pietistischer Kopfhängerei bewahrte ihn schon sein für alles Schöne in Kunst und Natur erschlossener Sinn, seine durchweg praktische Anlage und seine ihn auszeichnende Achtung vor der Individualität, wie der ihm sein ganzes Leben eigene Grundsatz, die Menschen und Dinge zu nehmen, wie sie sind, und dann — echt englisch — to make the best of it, ließ auf die Länge keine Engherzigkeit aufkommen. Obwohl er genötigt war, alles mögliche zu treiben, und er kein Buch, das ihm unter die Hände kam, ungelesen lassen konnte, trat die Neigung für die Geschichte immer mehr in den Vordergrund. Durch ein eingehendes Studium des Deutschen, Italienischen und Spanischen, sowie der betreffenden Literaturen, so schrieb er einmal mit 21 Jahren, und durch umfassende Reisen wollte er sich einen klaren Einblick in die Gesamtgeschichte Europas verschaffen und daneben Hebräisch und die Theologie der alten Kirche betreiben. Als er ein Jahr später Fellow seines Colleges wurde, was schon eine einträgliche Stellung bedeutet, schuf man für ihn die Stelle für Geschichte. Damit war seine ganze spätere Entwicklung als Historiker und Kirchenmann eingeleitet; denn da seine Stelle eine für einen Kleriker bestimmte war, mußte er daran denken, sich ordinieren zu lassen, was er allerdings bis zum Jahre 1870 hinausschob. Nur moderne Geschichte war also jetzt seine Aufgabe, wie denn in England in der Regel der Zeitraum für die Kirchengeschichte auf die ersten sechs Jahrhunderte beschränkt wird. Aber dank der Eigentümlichkeit des Collegewesens und des damit notwendig gegebenen Austausches der Meinungen zwischen den einzelnen Fellows, bildete sich hier die wahrhaft staunenswerte Vielseitigkeit Creightons, seine auffallende Begabung, in kurzer Zeit auch ihm ferner liegende Fragen zu erfassen und, worin seine Stärke lag, von dem Nebensächlichen auf die Prinzipien zurückzuführen; aber, wiewohl er sich einer starken Anhängerschaft erfreuen konnte, trat auch die Neigung bei dem jungen Gelehrten hervor, durch kühn hingeworfene Paradoxien den Gegner zu verblüffen oder, womit der spätere Bischof vielfach Anstoß erregt hat, ihn mit schneidender Satire und einem kecken Witzwort zu entwaffnen. Die älteren Herren konnten sich allerdings nicht an seine Weise gewöhnen, immer geradeheraus zu sagen, was er im Moment dachte, aber er wurde doch bald der Mittelpunkt seines Colleges und ein angesehenes Mitglied der Universität. Diese fing damals an, etwas moderner zu werden, und zum Schrecken des alten Pusey (vgl. den A. Bd XVI 349) wurde nach langem Kampfe die Abschaffung der religiösen Eide bei der Erteilung der akademischen Grade durchgesetzt. Creighton war damit völlig einverstanden, und es verdient schon jetzt erwähnt zu werden, daß der spätere Bischof von London bei der Neuerrichtung der theologischen Fakultät an der dortigen Universität für die Aufnahme von Nonkonformisten und Gelehrten aller Denominationen eintrat (Life and Letters II 339 ff.). Zu seinen Vorlesungen ließ er als einer der ersten auch Frauen zu, was damals etwas ganz Unerhörtes war. Diese mußten freilich zu jener Zeit noch von den männlichen Studierenden getrennt auf der Galerie sitzen, aber in Wort und Tat ist Creighton immer für eine bessere wissenschaftlichere Erziehung des weiblichen Geschlechtes eingetreten, ohne damit den sogenannten „women rights" das Wort zu reden. Noch wichtiger war für Oxford selbst, daß er das mittelalterliche Prinzip durchbrach, wonach jeder Student außer bei den eigentlichen Universitätsprofessoren, die aber nur für gewisse Examina vorzubereiten haben, ausschließlich bei den Fellows seines eigenen College hören durften. Auf Creightons Betreiben wurden Fachvorlesungen durchgesetzt, die nunmehr für alle Studierenden zugänglich sein sollten, und welche die Fellows der verschiedenen Colleges unter sich zu verteilen hätten. Vielleicht die größte Veränderung im Universitätsleben veranlaßte seine Verlobung mit Louise von Glehn (einer baltischen, aber ganz anglisierten Familie). Verheiratete Fellows gab es damals noch nicht. Da man Creighton nicht gehen lassen wollte, kam es zu Verhandlungen und schließlich unter Zustimmung des Erzbischofs und des „Privy councils" zu einem Gesetze, wonach im Höchstfalle vier Fellows verheiratet sein durften. Wie schwerwiegend diese Fragen und Sorgen für die Verlobten auch waren, so spielten sie in den davon berichtenden, in vieler Beziehung einzigartigen Brautbriefen nur eine untergeordnete Rolle. Neben Plato und Goethe ist ihr Hauptgegenstand Dante und Leonardo. Der Wert der Beschäftigung mit ihnen für die Gestaltung des Lebens ist es, worüber Creighton mit der gleichdenkenden Braut verhandelt, und zwar nicht in leichter Plauderei, sondern in tiefgründiger Erörterung. Am 8. Januar 1872 konnte endlich die Vermählung erfolgen.

In diese Jahre fallen die Anfänge dessen, was man später die Oxforder historische Schule genannt hat. Fragt man, was die führenden Männer der ersten Zeit, Stubbs, Freeman, Green, Gairdner usw. eigentlich wollten, so bestand das Neue negativ in dem Gegensatz zu Buckles materialistischer Geschichtsauffassung und dem Utilitarismus des damals angesehensten Vertreters der Geschichte in Cambridge, Professor Seeley, der eigentlich nur künftige Staatsmänner erziehen wollte, wobei bemerkt sein soll, daß Freeman insofern noch mit der alten staatsgeschichtlichen Schule zusammenhängt, als ihm eigentlich auch nur Krieg, Diplomatie und die Politik das Objekt der Geschichtsschreibung sind (vgl. seine Methods of Historical Study p. 148). Dagegen war das alle einigende Band ein positives Ziel, ungefähr dasselbe wie in der Rankeschen Schule: Erkenntnis der Vergangenheit ohne Beziehung auf die Gegenwart, lediglich mit der Absicht, mittels eingehender Quellenforschung festzustellen, wie die Dinge wirklich verlaufen sind, beziehungsweise diesen Verlauf auf Grund aller das Leben des einzelnen wie die Entwicklung des Ganzen bedingenden Momente nach Möglichkeit mit künstlerischer Hand zu rekonstruieren. Stubbs mit seiner „Constitutional history of England" war ohne Zweifel der Hervorragendste und das eigentliche Haupt der Oxforder Schule, Creigthon gebührt aber das Verdienst, die zerstreuten Fachgenossen gesammelt und auf neue Probleme hingewiesen zu haben. Dies und die Vielseitigkeit seiner historischen Interessen war es, warum man gerade diesen Mann zum Herausgeber der 1885 gegründeten „English Historical Review", des noch heute angesehensten historischen Organs Englands wählte, eine Stellung, die er allerdings nur bis zu seiner Beförderung auf den Sitz von Peterborough bekleiden konnte. Schon hatte er sich durch eine Reihe von Vorträgen über Dante und die Kunst der italienischen Renaissance den Ruf eines glänzenden Redners und Darstellers erworben, als er als Schriftsteller auftrat. Neben Aufsätzen für verschiedene Zeitschriften über Aneas Sylvio, Dante, Vittorino da Feltre, Olympia Morata usw., die nach seinem Tode in den „Historical Essays and Reviews" wieder abgedruckt sind (London 1903), erschienen im Jahre 1876 als erste selbständige Druckschriften sein „Simon von Montfort" und sein mehr für den Unterricht bestimmt, dafür sehr geschickt geschrieben „The age of Elisabeth", ein Buchhändlerunternehmen, welches eine Menge von Auflagen erlebt hat. In der Vorrede zu diesem Werke muß er bekennen: „My guide throughout the whole of this period has been Ranke", und in der Tat merkt man dem Verfasser an, wie sehr er sich mit dem deutschen Historiker beschäftigt hat. Das führte ihn ohne Zweifel zu dem Stoffe, den er sich als Lebenswerk vorgesetzt hatte, eine Geschichte des Papsttums und der Reformation von Europa von 1378 bis zum Konzil von Trient zu schreiben, wie er es in den Verhandlungen mit dem Verleger aussprach. (A History of the Papacy during the Period of the Reformation. London 1882—1894, 5 vols. Eine zweite Ausgabe erschien unter dem Titel: History of the Papacy from the Great Schism to the Sack of Rome. 6 vols. London 1897). — Die englischen Nekrologe haben die Vorzüge Rankes und Creightons gegeneinander abzuwägen versucht (z. B. in der „English Historical Review" vol. XVI. pag. 211 ff.). Augenscheinlich mit wenig Glück. Ganz abgesehen davon, daß beide sich zeitlich ein anderes Ziel setzen und im Grunde genommen Creighton nur der Geschichtschreiber der Päpste der Renaissanceperiode ist, hat m. Erachtens im großen und ganzen Cr. nur das gemeinsam mit Ranke, was nach dem oben Gesagten überhaupt in der Richtung der Oxforder Schule lag, wenn es durch besondere Umstände unterstützt wurde. Der Anglikaner, der das Wesentliche der englischen Reformation in der Abstreifung des Papsttums sieht, im übrigen sich darin gefällt, die anglikanische Kirche mit Emphase als einen Zweig der (sichtbaren) katholischen zu bezeichnen, ist offenbar der Gefahr der Voreingenommenheit weniger ausgesetzt, als ein im Protestantismus oder Romanismus geborener Historiker. Das hat seinem Werke zum Vorteil gedient. Seine klare, die wichtigsten Momente genügend hervorhebende Übersicht über die Geschichte des werdenden Papsttums in der Einleitung gehört zum Besten, was darüber gesagt worden ist. Allein aus seiner kirchlichen Stellung und aus der merkwürdigen Tatsache, daß derselbe Mann, der nie ein Politiker war, ja das politische Getriebe seiner Zeit geradezu haßte, gleichwohl alles und jedes, auch später als Bischof, vom staatsmännischen Standpunkte aus ansah, erklärt es sich, daß sein Buch eigentlich etwas anderes ist, als man nach dem Titel erwarten durfte. Es ist keine Geschichte des Papsttums; denn das religiöse Moment, ohne welches wir uns eine solche nicht wohl denken können, tritt fast vollständig zurück. Es ist eine Geschichte der Päpste, genauer der aus den Triebkräften der Renaissance fast mit Notwendigkeit geborenen päpstlichen Politik und ihrer Bedeutung für das europäische Staatssystem. Das ist für Creighton, der trotzdem neben Ranke einen selbständigen Platz behalten wird, charakteristisch. Danach versteht man auch, daß selbst einige von seinen Landsleuten und Freunden befremdet waren.

Die deutsche Reformation mit ihren Folgen ist ihm, wenn er dies auch nirgend mit klaren Worten ausspricht, in erster Linie der beginnende Untergang der Renaissance. Dazu kommt, daß der „unpolitische" Luther, auch wenn er seine Gewalt über die Volksmassen bewundern kann, ihm durchaus unsympathisch, ja unverständlich ist. Dem Anglikaner steht Erasmus viel höher als der rücksichtslose Wittenberger Reformator, der es wagte, selbst zu ordinieren, anstatt für seine Anhänger die Weihe durch einen wirklichen Bischof, etwa den evangelischen Bischof von Samland, zu erbitten (History of Papacy V, 265). Und schließlich wird er ihm zum „Rebellen" gegen die Einheit der Kirche. Ein englischer Gelehrter, Garnett, sagt daraufhin, um ihn zu entschuldigen: „His incapacity for hero-worship has rendered his treatment of Luther the least satisfactory part of his work", aber tatsächlich war es seine Stellung zur Sukzessionsfrage, die ihn dabei beeinflußte. Als ich in der deutschen Literaturzeitung (1894 Nr. 38) und im brieflichen Verkehr mit ihm dagegen protestierte, indem ich darauf hinwies, daß Luther in erster Linie als eine religiöse Natur zu begreifen und daß seine Beurteilung der Dinge, auch der politischen, immer die religiöse sei, woraus sich auch die relative Beschränktheit seines Blickes in diesen Fragen erkläre, endlich auch, daß Luther viel weniger wirklicher Theologe war, als man vielfach annehme, akzeptierte er dies (vgl. sein Geständnis an Richard Garnett in Life and Letters II 89 f.), aber eigentlich nur, um darin einen Beweis zu finden, daß die „Revolte", zu der Luther allerdings durch die Kurie gedrängt worden sei, und damit der Bruch mit der (römischen) Kirche, der hätte vermieden werden können, durch Luthers Schuld nicht vermieden wurde. — Was Creightons Darstellungsweise betrifft, so schreibt er, wie er zu sprechen pflegte, in meist kurzen und nicht selten epigrammatisch zugespitzten Sätzen. In der psychologischen Begründung ist er Meister. Indessen, obwohl es in seinem Werke Partien gibt, wie die Schilderung Savanarolas und des Sacco di Roma, in der die einzelnen Persönlichkeiten scharf hervortreten, hat man häufig den Eindruck, als ließe der Verfasser hinter den Tatsachen, deren allgemeine Bedeutung festzulegen ihm die Hauptsache ist, die Persönlichkeiten absichtlich zurücktreten. Dazu kommt eine bisweilen an Kälte grenzende Objektivität. Die Einführung der spanischen Inquisition kann man z. B. nicht kühler behandeln, als es hier geschieht. Der Verf. nimmt schließlich dem Papsttum die Mitverantwortlichkeit für ihre Greuel ab, indem er erklärt, daß Sixtus IV. den spanischen Königen nur eine Gewalt verliehen hätte, die diese zur Aufrechterhaltung des Glaubens für notwendig erachteten (IV 113). Und da Creighton nicht finden konnte, daß die Schlechtigkeit Alexanders VI. sich über die seiner Zeit und seiner Umgebung nicht erhob, kann die Zeichnung dieses Papstes fast den Eindruck einer Rettung machen. Das entsprang der prinzipiellen Abneigung gegen jedes Moralisieren in der Geschichtschreibung, wogegen sich u. a. der mit Creighton befreundete Lord Acton richtete (vgl. die Korrespondenz in Life and Letters I 369 ff.). Er wehrte sich dagegen mit der charakteristischen Bemerkung: „He (Acton) demands that history should be primarily a branch of the moral sciences, and should aim at proving the immutable righteousness of the ideas of modern Liberalism-tolerance and the supremacy of conscience". Er dagegen bemerkt: „My view of history is not to approach things with any preconceived ideas, but with the natural ‚pietas' and sympathy which I try to feel towards all men who do and try to do great things. ‚Mentem mortalia tangunt' is my motto; I try to put myself in their place: to see their limitations, and leave the course of events to pronounce the verdict upon system and men alike". (Life and Letters I 316.) Aber wenn er gleichwohl für diejenigen, die es mit großen Dingen zu tun haben und damit eine repräsentative Stellung einnehmen, eine spezielle Betrachtungsweise in Anspruch nahm, so ist nicht zu verkennen, daß das Lebensideal der Renaissance auch den Historiker der Renaissance nicht wenig beeinflußt hat. Andere sahen dies als einen Vorzug des Werkes an. Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls war Creighton mit seiner Geschichte des Papsttums, die leider nicht über den Sacco di Roma fortgeführt werden konnte, in die erste Reihe der englischen Historiker gerückt.

Unterdessen hatten sich seine Lebensschicksale merklich geändert. Ostern 1875 übernahm er, nicht am wenigsten, um Muße für seine schriftstellerischen Arbeiten zu erhalten, die seinem College zustehende Pfarrei in Embleton in Northumberland. Das bis an die See reichende Kirchspiel, das zumeist aus Farmern, Steinbrechern und Fischern bestand, war sehr wenig kirchlich eingerichtet, und sittlich und kulturell stand die Bevölkerung auf einer sehr niedrigen Stufe. Aber der gelehrte und doch immer praktische Mann fand sich sehr bald zurecht, freilich nicht immer nach dem Geschmack der strengen Kirchenmänner. In seinen Predigten, in denen er unermüdlich war, vermied er es, wie immer, so viel als möglich dogmatische Fragen zu berühren. Er wählte statt dessen ethische Probleme, um seine Zuhörer zum Denken

zu bringen (to make his hearers think, Life and Letters I 164). Dazu sollten auch die von ihm eingerichteten Missionsversammlungen dienen, „den geistigen Horizont seiner Pfarrkinder zu erweitern und neue Ideen in sie zu bringen". Darin ging er soweit, daß er seinen Dorfleuten in einem Leseverein Shakespeare vorlas und erklärte. Daneben war er unermüdlich, jedem einzelnen nachzugehen und nicht bloß im geistlichen Sinne ihm ein treuer Berater zu sein. — Nach neunjähriger Wirksamkeit wurde er im Mai 1884 auf die sogenannte Dixie-Professur nach Cambridge berufen. Die Aufgabe war keine leichte. Die Kirchengeschichte als selbständige Wissenschaft sollte erst durch ihn eingeführt werden, und der ausgesprochene Oxfordmann sah sich hier Seeley und seiner Diplomatenschule gegenübergestellt. Aber zu eigentlichen Irrungen kam es nicht. In seiner Antrittsrede ließ Creighton keinen Zweifel über die Art, wie er seine Aufgabe auffaßte: die Kirchengeschichte ist genau nach derselben Methode und demselben Geiste zu behandeln, wie jeder andere Zweig der Geschichte, ohne Beziehung auf die Gegenwart, lediglich mit dem Zweck, unsere wissenschaftliche Erkenntnis zu erweitern. In kurzer Zeit hatte er nicht nur die akademische Jugend gewonnen, sondern nahm auch als ein Mann, der „always saw both sides", eine führende Stellung unter den Kollegen ein. Im Jahre 1888 erschien seine Monographie über Kardinal Wolsey, ein kleines aber treffliches Werk von wenig über zweihundert Seiten, den er „nach dem, was er plante, nicht so sehr nach dem, was er wirklich vollbrachte", als den „wahrscheinlich größten politischen Genius Englands" ansah. Seit dem Sommer 1885 bekleidete er auch ein Kanonikat an der Kathedrale zu Worcester, das ihn verpflichtete, jedes Jahr dort einige Ferienmonate zuzubringen. Ostern 1891 sollte er diese Stelle mit einer gleichen in Windsor vertauschen, aber noch ehe er sie antreten konnte, erfolgte seine Berufung zum Bischof von Peterborough. Die Beziehungen zur Wissenschaft hörten damit keineswegs sofort auf. Im Jahre 1893 hielt er z. B. in Cambridge die gewissermaßen sein kirchenpolitisches Programm enthaltenden Hulsean Lectures über „Persecution and Tolerance" (London 1895). Von 1894 bis zu seinem Tode war er der Präsident der neugegründeten englischen Gesellschaft für Kirchengeschichte, auch schrieb er noch eine große Reihe von kleineren historischen Essays und Artikeln für die „National Biography". Aber seine ganze Kraft gehörte fortan seinem bischöflichen Amte. Jedes Fleckchen seiner weiten Diözese, in deren Kathedrale, nebenbei gesagt, die Gebeine der unglücklichen Katharina von Arragonien bestattet liegen, wollte er selbst kennen lernen, und jedermann sollte womöglich seinen Bischof persönlich kennen. Deshalb streifte er meist zu Fuß durch seine Diözese. Nur wenn er amtierte, war er ganz der Bischof und liebte es, mit einem gewissen Pomp aufzutreten. Und wer soeben den sehr großen, stattlichen Kirchenfürsten in vollem Ornat mit der Mitra auf dem Haupte auf dem bischöflichen Throne gesehen hatte, war erstaunt, denselben Mann bei der Tafel und noch intimer in seinem behaglichen Studierzimmer als den jovialsten und von Sarkasmen übersprudelnden Erzähler wiederzufinden, wie mir das z. B. bei einem viertägigen Aufenthalt in seiner geschmackvoll eingerichteten Residenz vergönnt gewesen ist. Wo man ihn zu einem Vortrag begehrte, war er immer zu haben, ob es sich um die damals ganz England bewegende Frage der Entstaatlichung der Kirche oder die nicht minder wichtige der Neuordnung des Erziehungswesens (vgl. darüber seine gesammelten Reden unter dem Titel: The Church and the Nation und Thoughts on Education, London 1902) oder um eine Festrede in der Royal Academy oder sonst etwas dgl. handelte. Darauf beruhte ein gutes Stück seiner Popularität und sein wachsender Einfluß in allen Schichten der Gesellschaft. Übrigens war der sonst (politisch) liberale Bischof, augenscheinlich von seinem Amte beeinflußt, in mehr als einer Frage doch wieder sehr konservativ, so z. B. in der viel besprochenen Frage, ob die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau kirchlich statthaft sei. Er verneint diese Frage, weil das alttestamentliche Verbot einer solchen Ehe noch zu Recht bestehe, aber mehr noch, indem er nach seiner Weise gewisse Prinzipien statuiert. Die christliche Kirche, so führte er in einem zu Peterborough im Jahre 1896 gehaltenen Konferenzvortrage aus (The Church and The Nation 138 ff.), erachtet die Ehe nicht einfach als die Verbindung von zwei Individuen, sondern als den Eintritt in die Familie des andern. Der Mann verhält sich so zu den Verwandten seines Weibes wie zu seinen eigenen Verwandten. Deshalb ist es notwendig, daß die Intimität (intimacy) des Familienlebens gegen jede Möglichkeit einer sexuellen Verwandtschaft geschützt würde, und eine solche Möglichkeit würde ein wesentliches Hindernis für den freundschaftlichen Verkehr bilden und durchaus antisozial sein usw. Und derselbe Mann, der namentlich in seinen Predigten sein Volk vor Überhebung gewarnt hat, antwortet auf die Frage, warum die schrecklichen Folgen, die er bei einer Änderung des Ehegesetzes voraussagt, in andern Ländern nicht eingetroffen wären, mit dem ganzen Stolze des Engländers: „England has not been accustomed to go to other countries for new principles of social life.

England has so far been the teacher of the world in the wise co-ordination of individual liberty with social progress". — Seit 1894 pflegte ihn die Königin von Zeit zu Zeit zur Predigt nach Windsor zu berufen, und als der Zar den Wunsch ausgesprochen hatte, bei seiner Krönung auch die englische Staatskirche vertreten zu sehen, wurde der Bischof von Peterborough mit dieser ehrenvollen Sendung betraut (eine an seinen Beobachtungen reiche Schilderung seiner Eindrücke, die aber durch seine Briefe II 147 ff. sehr ergänzt wird, in seinen Historical essays S. 297 ff). Noch Größeres stand ihm bevor. Am 28. Oktober 1896 wurde er zum Bischof von London ernannt, womit nach der englischen Verfassung auch ein Sitz in dem Hause der Lords verbunden ist. Sehr schwierige Verhältnisse erwarteten ihn. Unter der Indolenz seines Vorgängers, des zum Erzbischof von Canterbury erhobenen Dr. Temple, hatte sich innerhalb weniger Jahre, namentlich in London, die ritualistische Bewegung zu einer bedenklichen Höhe entwickelt. Und die allgemeine Verwirrung der Begriffe mußte sich steigern, als einige „protestantisch" gerichtete Geistliche seiner neuen Diözese an den Bischof das Verlangen richteten, die Mitra nicht zu tragen, wie er es bei feierlichen Gelegenheiten in Peterborough immer getan hatte, und außerdem ein Mr. Kensit durch zahlreiche Proteste gegen den überhandnehmenden Katholizismus in der anglikanischen Kirche wirksam agitierte. Aber auch weiterblickende Staatsmänner, wie Sir William Harcourt, sahen darin eine ernste Gefahr für die Kirche. Notgedrungen mußte der Bischof sich gegen die verschiedenen Richtungen verteidigen, auch im Parlament. Creighton war damals nichts weniger als Ritualist, ja, wenn ich ihn recht verstehe, trotz seines energischen Wertlegens auf die bischöfliche Sukzession nicht einmal das, was man sonst einen Highchurchman nennt, und lebte immer mit den Nonkonformisten im besten Einvernehmen. Ihm waren allerdings die vielen kirchlichen Neuerungen, Weihrauch, Kerzen, Marienverehrung, Beichte, ungesäuertes Abendmahlsbrot, Weihung des Brotes für die Krankenkommunion, Gebet für die Verstorbenen usw., entschieden unsympathisch. Über alle diese Dinge schreibt er einmal sehr bezeichnend: „It upsets the type of the service altogether; it disregards all the principles of the Church of England, it ostentatiously declares that the Church of England is an imperfect system, to be supplemented at each man's option from any source he thinks fit" (Life and Letters II 298). Er konnte, was, wie begreiflich, bei der angegriffenen Partei große Erbitterung hervorrief, in seiner sarkastischen Weise einem Geistlichen, der die Inzensierung der priesterlichen Altar-Gewänder eingeführt hatte, zurufen: „Sie denken wohl, daß die Seelen wie die Heringe nicht erhalten bleiben können, wenn sie nicht geräuchert werden"; aber er dachte nicht daran, wie man ihm in der Presse und im Parlamente zumutete, von Amtswegen dagegen einzuschreiten. Sein Liberalismus, seine Achtung vor der individuellen Überzeugung, seine Abneigung gegen jeden Schein religiöser Verfolgung ließen einen solchen Gedanken nicht aufkommen, allerdings auch den nicht, ob er damit nicht selbst einem Zurücklenken zum Romanismus die Wege ebnete. Für ihn stellte sich die Frage lediglich so: inwieweit jene inkriminierten Dinge mit den Prinzipien der englischen Kirche vereinbart seien? Und da ihm als Hauptprinzip des Anglikanismus feststand, möglichste Weitherzigkeit und friedliches Nebeneinandergehen verschiedener Strömungen und noch dazu, was der Bischof nicht leugnen konnte, im „Common Prayer Book" tatsächlich unter der Rubrik der erlaubten „Ornamente" des Gottesdienstes sich sehr vieles unterbringen ließ, war Creighton zu weitgehenden Konzessionen bereit. Im übrigen hoffte er die seiner Ansicht nach nur unklaren Köpfe belehren zu können. Das ist ihm in nur sehr geringem Maße gelungen. Er hat das Einströmen so vieler spezifisch katholischer Elemente in die anglikanische Kirche nicht aufzuhalten vermocht, und seine selbst vielen seiner Freunde unverständliche Stellungnahme hat ihm scharfe Angriffe eingetragen. Das hat ihm mehr, als er sich eingestand, seine letzten Lebensjahre verbittert. — Aber noch eins, was für Creighton sehr bezeichnend ist, muß erwähnt werden, seine Stellung im Burenkriege. In dem zunehmenden Imperialismus sah er schon früh eine große Gefahr. Wie wenige war er stolz darauf, was bereits erwähnt wurde, Engländer zu sein und pflegte, was man ihm in manchen Kreisen verargte, zu betonen, er sei erst Engländer, dann Kirchenmann, aber er hatte auch ein scharfes Auge für die Schwächen seines Volkes und konnte einmal schreiben: „Indeed the Englishman has no mind at all, he only has an hereditary obstinacy". In der Sucht, sich überall einzumischen, sah er vor allen Dingen die Ursache des unglücklichen Krieges: „Wir sind lange Zeit zu arrogant und insolent gewesen, wir müssen Buße tun und demütig werden". „Ich hoffe, die Nation wird einsehen, daß sie sich bessern muß vom Scheitel bis zur Sohle". So schrieb er nicht nur in vertraulichen Briefen (II 405, 434, 470), auch auf der Kanzel der königlichen Kapelle zu St. James erklärte er am 6. März 1900: „Unser Stolz, unsere Arroganz und unsere Selbstsucht sind die Ursache des Unglücks. Unser Gebet muß

sein, daß es uns gelingen möchte, durch unser Unglück von neuem die Wahrheit zu erfassen und festzuhalten, daß ein weitblickenderes, reineres, edleres England mit breiteren Sympathien und einer entschlosseneren Liebe zur Gerechtigkeit das Resultat dieser Krisis sein möchte, durch die wir hindurch müssen" (II 435). — Er hat das Ende des Krieges nicht mehr erlebt. Ein schweres Unterleibsleiden, das seine gewaltige Kraft in wenigen Monaten verzehrte, setzte seiner reichen Wirksamkeit ein frühes Ende. Am 14. Januar 1901 ist er in Fulham Palace, dem alten Londoner Bischofssitze, gestorben. Sein letzter Wunsch, der auch erfüllt wurde, war, in der Kathedrale von St. Paul's bestattet zu werden. Seine dort errichtete Bronzestatue zeigt ihn im vollen Bischofsornat mit dem Bischofsstab, doch ohne die angefeindete Mitra, und trägt die Unterschrift: „Mandell Creighton, Bishop and Historian".

Th. Kolde.

Cremer, August Hermann, gest. 1903. — August Hermann Cremer, heimgegangen am 4. Oktober, bestattet am 8. Oktober 1903. Gedenkblätter (von Schlatter, Viktor Schultze, Kähler, Oettli, Lütgert, Kögel, Schaeder, Bornhäuser, Ernst Cremer), Gütersloh 1904. — Wie Hermann Cremer wurde? Erinnerungen eines Genossen, von D. M. Kähler (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, herausgegeben von Schlatter und Lütgert, 8. Jahrgang, 1. Heft), Gütersloh 1904. — Hermann Cremer. Ein Lebens- und Charakterbild. Gezeichnet von Lic. Ernst Cremer. Mit 14 Abbildungen. Gütersloh 1912; am Schluß des Buches (S. 381—384) eine Übersicht der literarischen Arbeiten Hermann Cremers, die 54 Nummern aufzählt. — Der Sohn Lic. Ernst Cremer hat folgende Schriften seines Vaters nach dessen Tode herausgegeben: Pastoraltheologie (Vorlesungen im Wintersemester 1887/88). Stuttgart 1904. — Christus ist mein Leben. (27) Akademische Predigten (aus den Jahren 1893—99). Gütersloh 1906. — Tröstet mein Volk! (49) Alttestamentliche Predigten (aus dem Jahre 1876/77). Gütersloh 1909. — Vgl. auch Greifswalder Studien. Theologische Abhandlungen (von Oettli, Giesebrecht, Schlatter, Zöckler, Viktor Schultze, J. Haußleiter, Dalmer, Lütgert, Schaeder, E. Cremer, Lezius, v. Nathusius). Hermann Cremer zum 25jährigen Professorenjubiläum dargebracht. Gütersloh 1895.

Cremers Leben teilt sich in drei leicht zu bestimmende Abschnitte. Die Zeit der Entwicklung geht bis zum Antritt des Greifswalder Doppelamtes (1834—1870). Dieses selbst füllte die besten Mannesjahre aus (1870—1890). Den Schluß bildet die Erntezeit (1890—1903).

I. Die Zeit der Entwicklung 1834—1870. Geboren am 18. Oktober 1834 als das fünfte Kind seiner Eltern, des Lehrers Wilhelm Cremer zu Unna in Westfalen und seiner Frau Luise, geb. Josephson (Tochter des jüdischen Kaufmanns Simon Josephson, der 1805 mit seiner Familie zum Christentum übergetreten war), wuchs Hermann Cremer mit noch sechs Geschwistern in ungemein einfachen Verhältnissen auf, brachte aber als Erbe aus dem Elternhause den Trieb zu emsiger Arbeit und die Erinnerung an den stillen Frieden aufrichtiger Frömmigkeit mit ins Leben hinaus. Auf die Schuljahre im Elternhaus folgte der Besuch des Gymnasiums in Dortmund; von viel tieferer Wirkung aber waren die beiden Jahre auf dem christlichen Gymnasium in Gütersloh, das, im Sommer 1851 eröffnet, vom Herbst 1851 bis Herbst 1853 den Primaner Cremer zu seinen eifrigsten Schülern zählte. Bedeutsam für den Erkenntnistrieb wurden die Berührungen mit den bibelforschenden Kreisen der Anhänger des Arztes Samuel Collenbusch (vgl. Bd III S. 233—241). Die geradlinige Entwicklung des zum Studium der Theologie entschlossenen Jünglings setzte sich in den Universitätsjahren zu Halle (Herbst 1853 bis Ostern 1856) und Tübingen (Ostern 1856 bis Ostern 1857) fort. Tholuck und Tobias Beck wurden von bestimmendem Einfluß, jener vor allem durch die Vorlesung über den Römerbrief. Tholuck war es auch, der auf einem seiner Spaziergänge den Gedanken eines Wörterbuchs der neutest. Begriffe als Samenkorn in die Seele des jungen Bibelforschers warf. Eingedenk des Wortes Leos, das Examen sei eine Barriere, die man elastischen Fußes überspringen müsse, um ungehindert arbeiten zu können, setzte er nach wohl bestandenem Examen in Münster seine Studien zunächst (bis März 1858) im Wittenberger Predigerseminar fort, kehrte dann aber, von dem Buchhändler Steinkopf in Stuttgart, dem der Plan eines biblisch theologischen Wörterbuchs zum NT wohlgefiel, unterstützt, für ein Jahr nach Tübingen zurück, wo er auf Grund einer Bearbeitung des als Preisaufgabe gestellten Themas „Die eschatologische Rede Jesu Christi Matthäi 24. 25" (gedruckt Stuttgart 1860) im Wintersemester 1858/59 den Lizentiatengrad erlangte. Die Vorrede schließt „mit den Worten des Erwecters der Reichstheologie und zugleich des größten Exegeten der christlichen Kirche, der im Schatten des Lebensbaumes lauschend gesessen und jedes Flüstern seiner Blätter uns zu deuten verstanden, mit den Worten J. A. Bengels am Schlusse seines Gnomon". Oetinger erhält um seiner Schrift willen „Etwas Ganzes vom Evangelio" den Namen eines „wunder

baren Gottesgelehrten"; aus seiner „Einleitung zu dem neutest. Gebrauch der Psalmen Davids", die Karl Chr. Eberh. Ehmann eben 1860 neu herausgab (Oetingers Schriften, 2. Abt. 3. Bd), führte Cremer in seiner Erstlingsschrift die dort mitgeteilten trefflichen Darlegungen der Lehre vom Reiche Gottes an, die der Österreicher Ferdinand Helfrich Lichtscheid (Propst von St. Peter in Berlin und Nachfolger Speners als Konsistorialrat, gest. 1706) in seiner Predigt „Von der reinen Absicht auf die Seligkeit" dargeboten hatte. Das war die theologische Lage: „Der Schrecken, den David Strauß erregt, war verwunden und die Konstruktion der Urgeschichte nach dem Hegelschen Rezept Baurs hatte ihre bezaubernde Kraft verloren. Nun standen die alten Württemberger samt Menken von den Toten auf und traten an die Stelle der Vermittlungstheologie, deren Ernte zum Ende neigte. In Tübingen und in Erlangen erhob der neuere ‚Biblizismus', wie man das nannte, sein Haupt". (Kähler.) Die Einsicht, daß das Evangelium nicht nur das Rätsel des Einzellebens, sondern auch das Rätsel der Weltgeschichte löse, führte zu eschatologischen Studien. Hier setzte der junge Bibelforscher mit seiner ersten Arbeit ein. An den Samstagabenden des Winters 1858 59 legte er zwei Freunden die Apokalypse aus; der eine war Martin Kähler, mit dem ihn von da an die innigste Freundschaft fürs Leben verband (vgl. Beiträge zur Förderung chr. Theologie VIII 1904 S. 9 f.). Als erste Probe des keimenden Wörterbuchs las Cremer dem Freunde den Artikel über κῆρυξ, κηρύσσειν, κήρυγμα vor.

Der Wunsch Cremers, möglichst bald sich zu habilitieren, scheiterte — zum Glück — an den äußeren Verhältnissen. Ohne die Schule des Pfarramtes und die Bewährung in ihr wäre der Theologe Cremer nicht geworden, was er geworden. Da er „im Ausland" promoviert hatte, wurden ihm beim zweiten theologischen Examen in Münster (1859) keine Erleichterungen gewährt. Er bewarb sich um die Pfarrstelle in Östönnen, zwischen Unna und Soest gelegen, predigte dort als letzter von 17 Bewerbern und erhielt am 18. Aug. 1859 die telegraphische Nachricht, daß er gewählt sei; er hat den Tag oft als den schwersten seines Lebens bezeichnet. Aber nachdem er in innerem Kampf sich zu der Freudigkeit durchgerungen hatte, die Stelle anzunehmen, und am 1. Advent 1859 in Östönnen ordiniert und eingeführt worden war, ist er der Gemeinde elf Jahre lang ein Pastor von Gottes Gnaden gewesen, der ihr mit dem Feuer und der Hingebung der ersten Liebe diente und in der Arbeit selbst zu den größeren Aufgaben der Zukunft heranreifte. Nach ersten Jahren der Einsamkeit schloß er am 8. Oktober 1862 den Bund der Ehe mit Frl. Maria Hülsmann, Tochter des Bergwerksdirektors Hülsmann in Eschweiler bei Aachen; sie hat a. a. O. S. 58—61 in überaus anschaulicher Weise das Leben in dem „weitläufigen westfälischen Bauernhaus" (dies war das Pfarrhaus in Östönnen) geschildert.

Die Arbeit an der Gemeinde, die nach anfänglichem Widerspruch die evangelische Buß- und Gnadenpredigt ihres eifrigen Pastors sich gefallen ließ und den herkömmlichen Wandel in Selbstgerechtigkeit, landläufigen Sünden und Aberglauben zu bessern anfing, wirkte nachhaltig auf die theologische Erkenntnis und die Gestaltung der biblischen Untersuchungen Cremers zurück, die zum Zweck der Ausarbeitung des biblisch-theologischen Wörterbuchs unternommen wurden. Der Schüler Becks fand, daß der verehrte Lehrer zwar Christum mit seiner lebenschaffenden Gnade als Reichszentrum hinstellte und durch den tiefen Ernst seiner Lehre zur Selbstprüfung reizte, Hunger und Durst erweckte, daß er aber „die herzliche Barmherzigkeit unsres Gottes, die ein Sünderherz vor Freude erbeben macht", zu wenig betone und den Weg zum Glauben, die Seligkeit des Glauben-dürfens den betrübten und angefochtenen Gewissen nicht deutlich genug zeige. Vollends der Nachweis, daß die Rechtfertigungslehre Becks in ihrer Abweichung vom reformatorischen Verständnis auch den biblischen Sprachgebrauch von δικαιοῦν und δικαιοσύνη θεοῦ wider sich habe, führte das Ende des engeren Schülerverhältnisses herbei. In der Arbeit am Wörterbuch ist der Schrifttheologe Cremer zu der Selbständigkeit herangereift, die ihn auszeichnete und die er zeitlebens behauptet hat.

Es lagen mancherlei Anregungen zu dem Werke vor, das Cremer unternahm. Im J. 1845 hatte Rudolf von Raumer das treffliche Werk veröffentlicht: „Die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache". Der Nebentitel „Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Kirche" zeigte die Absicht des Verfassers: er wollte am Inhalt der deutschen Sprache die große Umwandlung darstellen, die das Wollen und Denken unsres Volkes durch die Einführung des Christentums erfahren hat. Es lag nahe, diese Untersuchungen über den sprachumbildenden Einfluß des Christentums auf die griechische Sprache selbst anzuwenden. Einen Versuch dazu lieferte G. von Zezschwitz in dem (wie Cremer urteilte) „lichtvollen" Schriftchen: Profangräcität und biblischer Sprachgeist (Leipzig 1859). Richard Rothe schrieb im J. 1863 (Zur Dogmatik S. 238): „Man kann mit gutem Fug von einer

Sprache des heiligen Geistes reden. Denn es liegt in der Bibel offen vor unsern Augen, wie der in der Offenbarung wirksame göttliche Geist jedesmal aus der Sprache desjenigen Volkskreises, welcher den Schauplatz jener ausmacht, sich eine ganz eigentümliche religiöse Mundart gebildet hat, indem er die sprachlichen Elemente, die er vorfand, ebenso wie die schon vorhandenen Begriffe zu einer ihm eigentümlich angemessenen Gestalt umformte. Am evidentesten veranschaulicht das Griechische des NT diesen Vorgang". Cremer beruft sich auf diese Worte in der Vorrede seines Buches; sie reichen doch nicht hin, das eigentümliche Verhältnis zu beschreiben, in dem Cremer zu seiner Arbeit stand. Am Schluß des Buches glänzen die Worte: *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή* (Jo 10, 35); die Schrift kann nicht gebrochen werden, die den gekreuzigten Gottessohn Christus den erschrockenen Gewissen als einzigen Erlöser zeigt, ja ihn mit der größten Autorität darbietet, die darin ihren Grund hat, daß „Gott mit uns durch dieses Wort handelt". Unter dem unmittelbaren, dankend empfundenen Eindruck dieser Offenbarung, deren Wesen er nicht etwa in göttlicher Berichtigung unzureichender menschlicher Meinungen über Tatsachen der übersinnlichen Verhältnisse, sondern eben in der neuschaffenden Betätigung des erlösenden Gottes erkannte, arbeitete Cremer an dem fortschreitenden Verständnis der Wörter und Begriffe einer „aus neuen Herzen strömenden" Sprache und freute sich, die Lichtstrahlen zu erkennen, die dem profanen Wortmaterial den Glanz neuen, aus der Offenbarung stammenden Inhaltes verliehen. „Genuß ohn Ende bei gleich endloser Arbeit winkt mir", konnte er schreiben. Er kam eben nicht von außen an die Schrift heran; er fand in ihr das innere Walten der Kräfte, die den eigenen Glaubensstand begründeten und in allen Anfechtungen aufrecht erhielten, wie sie zugleich ein gesegnetes Wirken im Pfarramt ermöglichten. Was „durch fast neunjährige Arbeit" zustande gebracht war, das konnte Cremer im J. 1866 (die Vorrede ist vom 1. August datiert) in die Welt gehen lassen. Steinkopf war von dem Unternehmen zurückgetreten; das (sofort nach seinem Erscheinen ins Englische übersetzte) Werk erschien bei Fr. Andreas Perthes in Gotha. Das „Biblisch-theologische Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität" hat seinen Verfasser in immer neuen, stark erweiterten Auflagen sein Leben lang beschäftigt. Die neunte Auflage vom J. 1902 zeigt bei größerem Format und vermehrter Seitenzahl den dreifachen Umfang. Mit der Ausarbeitung der zehnten „völlig durchgearbeiteten und vielfach veränderten" Auflage ist Prof. Julius Kögel beschäftigt (1911, bis jetzt zwei Lieferungen).

Das „Wörterbuch" bahnte den Weg zur Professur. Am 17. März 1869 richtete Zöckler von Greifswald aus an Cremer, den er auch wegen seiner Mitarbeit am „Beweis des Glaubens" schätzte, die Anfrage, ob er geneigt sei, sich für die Professur der systematischen Theologie, mit der zugleich das Hauptpastorat an der St. Marienkirche verbunden sei, gewinnen zu lassen. Erst am 9. Nov. 1870 unterzeichnete König Wilhelm I. in Versailles die Berufung. Die Zwischenzeit war ausgefüllt durch wiederholte Versuche des Konzils der Universität und des Greifswalder Magistrates, einen ihnen genehmeren Mann in das Doppelamt zu bringen. Als Cremer am 14. Dez. 1870 in Greifswald eintraf, gab der Magistrat noch lange nicht den Kampf auf. Von der verwickelten Rechtslage, von dem Anteil am Patronatsrecht, welchen Fakultät, Konzil und Magistrat für sich beanspruchten, hatte Cremer keine Ahnung gehabt. Nun sah er sich von Anfang an in einen Prozeß verwickelt, den die erste Instanz, das Kreisgericht Greifswald, zu seinen Ungunsten entschied; das Gericht urteilte, das landesherrliche Patronatsrecht sei durch alte Verträge beschränkt, nach welchen der Landesherr gebunden sei, einen der Kandidaten zu ernennen, über den zwischen Konzil und Magistrat Übereinstimmung bestanden habe; zu diesen aber (es kamen besonders Hermann Schultz in Basel und Keim in Zürich in Betracht) habe Cremer nicht gehört. Das Appellationsgericht in Stettin hob das Urteil des Kreisgerichtes auf. Aber erst als das Obertribunal in Berlin in gleichem Sinne entschied und feststellte, daß das Patronatsrecht des Landesherrn auch nach den alten Verträgen unzweifelhaft und die auf Grund desselben erfolgte Berufung Cremers rechtsgültig sei, war der Streit entschieden. Dies letzte Urteil wurde am 13. Nov. 1874 gefällt. Ein schwierigerer Anfang in einem an sich schon schwer lastenden Doppelamte läßt sich nicht denken als Cremers Greifswalder Wirksamkeit in den ersten vier Jahren. Der zähe Westfale setzte sich durch; aber die herben Lebenserfahrungen trugen dazu bei, ihn zu einer entschlossenen Kampfesnatur zu stempeln.

II. Das Greifswalder Doppelamt 1870—1890. Cremer war der letzte evangelische Universitätstheologe, der neben dem akademischen Lehramt ein volles, arbeitsreiches Pfarramt geführt und in dieser Doppeltätigkeit zwei Jahrzehnte ausgehalten hat. Es gehörte ungemeine Willensstärke dazu, die doppelte Last zu tragen. Aber Cremers Arbeit erntete auch ungewöhnlichen Segen. Er wurde mehr und mehr der geistige Mittelpunkt der Fakul-

tät, die namentlich in den achtziger und neunziger Jahren einer ungeahnten Blüte entgegenging, so daß die Zahl der theologischen Studenten, die aus ganz Deutschland sich sammelten, die Höhe von 200 bis 300 erreichte.

Im Pfarramt lag der Schwerpunkt außer der Unterweisung der Konfirmanden, von der die Schrift „Unterweisung im Christentum nach der Ordnung des kleinen Katechismus" (1883, zweite Auflage 1899) ein deutliches Bild gewährt, in der sonntäglichen Vormittagspredigt. Cremer gehörte zu den eindrucksvollsten Predigern seiner Zeit. Er wollte nicht den Glauben, sondern das Glauben predigen, d. h. er wollte den rechtfertigenden Glauben durchs Wort in die Herzen hineinrufen. Überzeugt, daß es kein anderes Evangelium gebe, als das unsre Väter geglaubt haben, keinen andern Christus als den Christus der Bibel, den Christus der apostolischen Verkündigung, predigte er den Gekreuzigten und Auferstandenen als unsre Gerechtigkeit, als unsern Frieden — ihn allein und ihn wirklich. Daß auch unsrer Zeit, der Zeit der sozialen Gärung und des Eintritts der Massen in die Geschichte, kein anderes Evangelium helfen könne, zeigte Cremer in der Schrift: „Über Aufgabe und Bedeutung der Predigt in der gegenwärtigen Krisis (Berlin 1877, zweite Auflage 1892). Er ist selber in seinen gehaltenen und in seinen gedruckten Predigten („Das Wort vom Kreuze", Gütersloh 1890, zweite Auflage 1893) der Lösung der gezeichneten Aufgabe sehr nahe gekommen. Jedem, der ihn öfters predigen hörte, wird der heilige Ernst unvergeßlich sein, der nach dem stillen Gebet auf der Kanzel sein Angesicht erfüllte; man hatte den Eindruck, daß er wirklich mit Gott geredet hatte. Dann verlas er den Text, und ohne ein „Amen" dazwischen zu schieben, knüpfte er in der beginnenden Predigt mit einer Frage, mit einem sich unmittelbar ergebenden Bedenken an den Text an. „Dürfen wir das glauben: Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade? (Rö 6, 14). O wie dankbar sollten wir sein, daß solches uns im Namen des lebendigen Gottes, im Namen Jesu gesagt wird. Aber dürfen wir's glauben? Spricht nicht die Erfahrung dagegen? . . . Ist denn wirklich ein Christenmensch los und frei von der Sündenknechtschaft? Laßt uns reden 1. von der Erfahrung, die dagegen zu sprechen scheint, und 2. von der Erfahrung, die dafür spricht, die uns das bestätigt" (1888; „Christus ist mein Leben", Gütersloh 1906, S. 169—176). Cremers Predigtweise hielt sich frei von schwärmerischen Übertreibungen wie von zaghafter Ungewißheit. Wie Christus, im Glauben ergriffen, immer wieder den Frieden der Sündenvergebung vermittelt und Kräfte neuen Lebens zu erfahren gibt, das war der Inhalt der Predigten Cremers.

Sie wirkten tief auf einen großen Teil der Studierenden. Bei vielen Theologen begründeten sie ein Verhältnis persönlichen Vertrauens, das sie um so williger machte, sich zu Füßen des so tief wirkenden Lehrers zu setzen. Mehr als alle Vorlesungen Cremers war sein homiletisches Seminar besucht. Am Freitag abend um 6 Uhr sammelten sich Studierende aller Semester im Auditorium, gleichviel ob die Übungen nach der Weise des Proseminars oder des Seminars abgehalten wurden. Bornhäuser in Marburg und Pfarrer W. Schlatter in St. Gallen haben anschauliche Schilderungen des Seminarbetriebs entworfen („Gedenkblätter" S. 115—124 und Lebensbild S. 332 ff.).

Die Grundanschauungen des Predigers bildeten die Voraussetzung für das wissenschaftliche Denken des Dogmatikers. Für Zöcklers „Handbuch der theologischen Wissenschaften" (dritter Bd) hatte Cremer die Bearbeitung der Dogmatik zugesagt; bei der Arbeitsüberbürdung des Doppelamtes konnte er nur die „Dogmatische Prinzipienlehre" liefern (zuerst 1883, 3. Auflage, München 1890, S. 49—84). Sie trägt, namentlich auch in der Auseinandersetzung mit Franks „System der christlichen Gewißheit" und mit Ritschls Fassung des Begriffs der Versöhnung, „der als der biblische nicht anerkannt werden kann", charakteristisches Gepräge. Cremer handelt, nachdem er einleitende Bemerkungen über Begriff, Aufgabe und Methode der Dogmatik vorausgeschickt hat, von den Voraussetzungen des Christentums, von der Entstehung der christlichen Gewißheit und von den Quellen der christlichen Erkenntnis. „Haben wir in der paulinischen Predigt nicht eine Abart der christlichen Verkündigung, sondern dieselbe mindestens in der Gestalt, in welcher sie die Welt überwunden hat und zu überwinden bestimmt ist, so ist dasjenige sittliche Bewußtsein, mit welchem das Christentum rechnet, und welches es in denkbar größter Energie bejaht, bzw. erweckt und vertieft, das Sünden- und Schuldbewußtsein, nicht aber eine sittliche Idee, welche von der christlichen Verkündigung sei's aufgenommen, sei's aufgezeigt wird (Idee des Reiches Gottes)" (S. 73). „Der für die Wahrheit der christlichen Heilsverkündigung bleibend entscheidende und von ihr selbst in der Predigt der Buße immer wieder in Anspruch genommene Punkt ist die Identität des Gottes unsres Heiles mit dem Gotte unsres Gerichtes" (ebenda). Mit großer Energie wird dieser Gesichtspunkt nach verschiedenen Seiten hin geltend gemacht.

Er bestimmt auch die Autorität der Heiligen Schrift im Verhältnis zum Lehrzeugnis der Kirche. „Was vom Geiste Gottes stammt, wird, wie alles Wirken und Walten Gottes, an seinem Gegensatze zur Sünde erkannt. Ist eine untrügliche Sündenerkenntnis möglich, so ist auch eine untrügliche Wahrheitserkenntnis möglich. Bewirkt die Heilige Schrift jene Sündenerkenntnis in einzigartiger, unvergleichlicher Weise, so wird gerade dadurch ihr Inhalt, nämlich das Heilszeugnis, nicht bloß im allgemeinen legitimiert, sondern in genau demselben Maße jedem andern Heilszeugnis, als dem abgeleiteten, übergeordnet" (S. 83). „Ist die Offenbarung selbst und im Zusammenhange mit ihr die Offenbarungsurkunde die Quelle aller christlichen Erkenntnis, so widerspricht es dem Wesen des Christentums als Offenbarungsreligion, die christliche Gewißheit zum Ausgangspunkt eines ihren Inhalt spekulativ entwickelnden Verfahrens zu machen, zu dessen Korrektur und Ergänzung dann die Offenbarungsurkunde herabsinkt . . . Die christliche Gewißheit ist freilich auch Gewißheit der Wiedergeburt, aber erst an zweiter Stelle und als Glaubensgewißheit, nämlich so, daß die eigene Wiedergeburt zugleich Objekt, nicht Grund und Ausgangspunkt des Glaubens bildet. Ich glaube an meine Wiedergeburt, weil und damit daß ich an Christus für mich, Christus für uns glaube, nicht weil ich sie erfahren habe als „Setzung eines neuen Ichs" (S. 60, 61). Man merkt an diesen Ausführungen allenthalben das starke Interesse des Praktikers, des Predigers und Seelsorgers. Es ist lehrreich, den Gegenartikel Franks zu vergleichen („Zur dogmatischen Prinzipienlehre", NkZ IV 1893 S. 105—127). Dazu kommen nun die besonnenen, die Sache fördernden Ausführungen Erich Schaeders (Theozentrische Theologie, Erster Teil, Leipzig 1909 S. 67—90). Schaeder urteilt, daß die Zeit der Theologie des allesbeherrschenden Heilsgewißheitsinteresses vorüber sei. „Wir können uns nicht nur durch die Fragestellungen der lutherischen Reformation leiten lassen oder können immer nur zu ihnen zurücklenken. Indem Cremer dieser Einseitigkeit, und zwar sicher im exakt-lutherischen Sinne, huldigte, war seine Theologie groß, eindrucksvoll, aber auch eng" (S. 90).

III. Die Erntezeit 1890—1903. — Cremer hielt in Greifswald aus, obwohl im Januar 1892 ein Ruf nach Leipzig, dann bald danach ein Ruf nach Berlin (in die Stelle, die im Herbst 1893 Schlatter annahm) und nach Schlatters Weggang nach Tübingen im Dezember 1897 noch einmal der Berliner Ruf ihn einem, wie es schien, noch größeren Wirkungskreis zuführen wollte. Er hätte nirgend anders so reich geerntet wie in Greifswald, wo er so treu gesät hatte. Inmitten einer einheitlich gestalteten Fakultät der führende Mann, einer der zugkräftigsten Dozenten der Universität überhaupt, deren juristische Fakultät ihn im Mai 1894 wegen seines Verwaltungsgeschicks in Universitäts-Angelegenheiten und besonders wegen seiner Fürsorge für die Professorenwitwen- und Waisenkasse zum Ehrendoktor promovierte, übte Cremer — unterstützt durch das Vertrauen des vorgesetzten Ministeriums, namentlich des Ministers Bosse, aber auch seiner Nachfolger, und des Geheimrats Althoff — nach der Trennung vom Pfarramt bei St. Marien (März 1890) auf dem Katheder seines Lehramtes und auf der Kanzel des neu eingerichteten Universitätsgottesdienstes unter den immer noch großen Theologenscharen der neunziger Jahre eine weittragende und tiefgehende Wirksamkeit aus (vgl. z. B. das etwas überschwengliche Urteil eines Schaffhauser Theologen in dem Buch Fr. Oehningers „Miniaturbilder aus persönlichem Verkehr mit Vertretern verschiedener Kirchen und Richtungen", Basel 1893 S. 25). Der pommerschen Provinzialsynode von Anfang an (d. h. seit 1875) und ebenso der Generalsynode als Vertreter der Fakultät angehörend, arbeitete er mit kräftiger Entschiedenheit am Ausbau der preußischen Landeskirche und der pommerschen Provinzialkirche mit. Theologisch Lutheraner, kirchenpolitisch Mitglied der Gruppe der „positiven Union", ging er oft seinen eigenen Weg, sobald es ihm seine Überzeugung befahl. Er wollte es durchsetzen, daß in jeder theologischen Fakultät für genügende Vertretung des kirchlichen Bekenntnisses Sorge getragen werde (Verhandlungen der 10. Pommerschen Provinzialsynode 1902 S. 213 ff.); aber das von den positiven Gruppen vorgeschlagene Mittel, daß das bei Berufung theologischer Professoren vom Minister einzuholende Gutachten nicht vom Oberkirchenrat allein, sondern von diesem in Verbindung mit dem Generalsynodalvorstand abzugeben sei, hat er niemals für richtig gehalten. Den Glauben an den bleibenden Einfluß einer Majorität hielt er für einen der schlimmsten Aberglauben in Deutschland (ebenda S. 216). Schon im J. 1893 hatte er es in ähnlichem Zusammenhang ausgesprochen, daß er den evangelischen Oberkirchenrat für eine weit konservativere Instanz halte als eine aus wechselnden Wahlen hervorgegangene (Verhandlungen der 7. Pommerschen Provinzialsynode 1893 S. 207). So urteilte er, obwohl er einmal zu dem Oberkirchenrat wegen seines Erlasses über die Frage der Wiedertrauung Geschiedener vom 10. Sept. 1874 in

stärksten Gegensatz getreten war. Er hatte in einem Artikel der Kreuz-Zeitung vom 12. Dez. 1874 eine scharfe Anklage wider ihn erhoben, sodaß der damalige Redakteur Philipp von Nathusius wegen Beleidigung des Oberkirchenrats zu einer auf dem Gnadenweg in Festungshaft umgewandelten Gefängnisstrafe von mehreren Wochen verurteilt worden war.

Auf weitere Einzelheiten der kirchenpolitischen Tätigkeit Cremers (z. B. auf sein Zusammengehen mit Stöcker in den Arbeiten zur sozialen Frage und zur Herstellung größerer Selbständigkeit der evangelischen Kirche im Verhältnis zum Staat) kann hier nicht eingegangen werden. Theologisch nahm Cremer zu allen die Zeit bewegenden Fragen Stellung und er liebte es, sich dabei als einen lutherischen Theologen zu bezeichnen. Charakteristisch bleibt dem Unterzeichneten die handschriftliche Widmung der zweiten Auflage der Schrift: Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe in Kraft des heiligen Geistes (Gütersloh 1901), die sich mit der damals von Dr. Johannes Lepsius geführten Richtung des Gemeinschaftschristentums auseinandersetzt; sie lautet: Seinem lieben Freunde und Kollegen, dem lutherischen D. H. der noch lutherischere Verf. aus der „positiven Union". In den Apostolikumsstreit des J. 1892 griff Cremer mit zwei vielbeachteten Streitschriften ein; die erste (Zum Kampf um das Apostolikum) erlebte in Jahresfrist sieben Auflagen. Als Adolf Harnack im Wintersemester 1899/1900 seine Vorlesungen über das Wesen des Christentums gehalten und dann veröffentlicht hatte, in denen er „nach der Kritik seines Freundes Loofs dasselbe wesentlich auf die Anschauungen des 18. Jahrh. zurückschraubt", antwortete Cremer im Sommersem. 1901 mit Vorlesungen, die er vor Studierenden aller Fakultäten hielt und dann herausgab (Das Wesen des Christentums, Gütersloh 1901). In einem „offenen Brief" (Christliche Welt 1901 Nr. 44 S. 1043 u. 1044) erkannte Harnack an, daß Cremer nicht eine kleinliche Polemik geübt, sondern Bild gegen Bild gesetzt habe, meinte aber, daß Cremer bei Bekämpfung des Satzes, Jesus Christus gehöre nicht in das Evangelium, hartnäckig den keinesfalls müßigen Zusatz übersehen habe, „wie es Jesus verkündigt hat". Im J. 1902 ließ R. Seeberg sein im Winter 1901/02 gehaltenes akademisches Publikum „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion" erscheinen. Der „Bericht", den Cremer in den gemeinsam mit Schlatter 1897 begründeten „Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie" (VII. Jahrgang 1903 S. 201—222) darüber und dawider schrieb, gab ihm Gelegenheit, sein Verständnis des Christentums in markanter Weise zu formulieren. „Die absolute Freitat der göttlichen Liebe in der Selbsterniedrigung Gottes zu den Sündern ist nicht bloß paradox in dem ebenso von Seeberg wie von Harnack betonten Sinne, daß sie von uns nicht als Notwendigkeit erdacht, sondern als geschichtliche Wirklichkeit erkannt werden kann, sondern sie ist paradox in dem Sinne, daß sie mit allen Gesetzen logischer und ethischer Folgerichtigkeit im Widerspruch steht. Sie streitet mit ihnen ebenso, wie unser Glaube das Gegenteil alles logisch und sittlich konsequenten Verhaltens und doch das einzig vernünftige und darum auch zu rechtfertigende Verhalten des Sünders zu dem Gott der Erlösung ist" (S. 221). Von diesem Standpunkte aus, auf dem er das Christentum als „die Religion der sonst verlorenen Sünder" pries, lehnte er alle, auch eine ihm nur so scheinende „Nachgiebigkeit gegen Einwendungen der Gegenwart gegen übergeschichtliche Tatsachen der Vergangenheit" in schroffer Weise ab.

Die Paradoxie des Christentums und der Offenbarungsreligion überhaupt tritt in dem zweiten theologischen Hauptwerk Cremers zutage, das sich in anderer Weise wie das „Wörterbuch", aber eben auch mit dem Gesamtinhalt der Heiligen Schrift beschäftigt. Das Otto Zöckler gewidmete Buch trägt den Titel: Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen (Gütersloh 1899, zweite Auflage 1900). Cremer stellt die gesamte Gedankenwelt der Schrift Alten und Neuen Testaments unter den Gesichtspunkt der Rechtfertigung. Sie ist ihm der Zentralgedanke der Schrift, unter dem die Begriffe der Erwählung, der Erlösung, der Gotteskindschaft, der Wiedergeburt, der Heiligung erst verständlich werden. In der Heilslehre des Paulus steht es so, daß Wiedergeburt, Heiligung, Erneuerung, Geistesempfang mit der Rechtfertigung zwar nicht begrifflich identisch sind, wohl aber zusammenfallen. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit". Das Buch enthält eine Reihe sehr fruchtbarer Anregungen, die freilich mehr auf dem Gebiete des systematischen Zusammenschauens der biblischen Gedankenwelt als der Einzelexegese liegen. Manchem wurde das Buch zu einem sein Denken, Glauben und Leben fortan mitbestimmenden Ereignis (vgl. B. in Bremen im „Reichsboten" 1901 Nr. 197 vom 22. August). Emil Schürer dagegen, der den Satz: „Wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg" als Motto des Buches vorschlug, fand in der rhetorisierenden Haltung, welche die Hindernisse, die der dogmatischen Harmonistik entgegenstehen, nicht beseitige, sondern verdecke, die bedenklichste Seite des Buches (ThLZ 1899 Sp. 680—684). Was er

rhetorisierende Haltung nennt, ist doch zumeist Ausdruck innerlichen Ergriffenseins von der Gnade des rechtfertigenden, d. h. durchs Gericht das Heil schaffenden Vaters Jesu Christi. Mit der Einzelexegese beschäftigt sich Rösgens in Rostock Gegenschrift: Der Schriftbeweis für die evangelische Rechtfertigungslehre (Halle 1901).

Aus dem Buch tritt der Theologe und der Christ Cremer in seiner ganzen Eigenart dem Leser entgegen. In einer Zeit, die voll von Halbheiten und falschen Vermittelungen ist, war er ein furchtloser, unerschrockener Bekenner des wunderbaren, paradoxen Gnadenheils in Christo und verzehrte sich in dem Bestreben, die ganze Energie seines Willens, der mitunter auch schwer lasten konnte, in den Dienst des Herrn zu stellen, dem er die Scharen junger Theologen, der künftigen Führer und Leiter der evangelischen Gemeinden, zuführen wollte. Mitten aus der Arbeit rief ihn Gott durch einen schnellen Tod (Herzschlag) am 4. Oktober 1903 ab. Schlatter zeichnete am Grab nach 1. Jo 5, 1 u. 11 das Bild des Mannes, der geglaubt hat, und vor dessen Glaubensblick Jesus in der Kreuzesgestalt stand. Ein Lieblingsgedanke Cremers war es gewesen, eine Christologie zu schreiben, die eine „Christologie des Kreuzes" werden sollte. Ein Bruchstück aus dieser Gedankenwelt liegt vor in der Schrift: Gethsemane. Ein Beitrag zum Verständnis der Geschichte Jesu und unserer Erlösung (Gütersloh 1902). **Johannes Haußleiter.**

Cromwell, Oliver. — Briefe u. Reden. Aus dem Englischen von M. Stähelin, mit einer Einleitung u. erläut. Text von P. Wernle. Basel 1911. **Hauck.**

Crusius, Christ. Aug. — S. 345 Z. 12 l. J. A. Ernesti st. J. H. Ernesti.

Cureus, Joach. — Über die Exeg. persp. vgl. Wustmann, Neujahrsblätter der Bibliothek u. des Archivs der Stadt Leipzig I (1905) S. 10 ff. Die Streitschrift Spongia war von Ursinus herausgegeben, Verfasser aber war Cureus. **Kawerau.**

Cusanus, Nikolaus. — Literatur: Schmitz, L., Zu Nikolaus von Kues, Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 69, 1900. Schreiner, Kardinal N. v. C. als Reformator in Kirche, Reich u. Philosophie, Kath. Zeitschrift für Erziehung u. Unterricht 1902. Ficker, Gerhard, Das ausgehende MA u. sein Verh. zur Reformation, Leipzig 1903. Paquay, La mission du Card. N. d. C. au Diocèse de Liège, Annales pour servir à l'hist. éccl. de la Belgique 1904. Brom, N. v. C. en de kerkelijke tucht in het bisdom Utrecht, Archief voor de geschiedenis van het aartbisdom Utrecht 22, 1907. N. of. C, Cardinal and Reformer, The Church quarterly review 1906. Marx, Jakob, N. v. C. u. seine Stiftungen zu Kues u. Deventer, Festschrift zum Bischofsjubiläum Trier, 1906, enthält wertvolle Urkunden u. Nachrichten über die Bibliothek in Kues. Schmitt, Chr., Kardinal N. C., Festschrift des Realgymnasiums Coblenz 1907. Zlocisti, Gesandtschaft des Basler Konzils nach Avignon und Konstantinopel 1437—38, Diss. Halle 1908. Binz, Zur Charakteristik des Cusanus, Arch. f. Kulturgesch. 7, 1909. Berlière, Le card. N. d. C. dans le diocèse de Liège. Revue bénédictine 1907. Die Protokolle des Basler Konzils in Concilium Basiliense. Studien u. Quellen zur Geschichte des Konzils v. Basel ed. Haller Bd VI, 1900. Grüning, Wesen u. Aufgabe des Erkennens nach N. C. Gymn. Progr. Quedlinburg 1902. Schneiderreit, Die Einheit im System des N. v. C., Jahresber. der Friedrich Werderschen Realschule 1902. Dzieduszycki, A. v., Die Philosophie des Kardinals N. v. C., Die Kultur 1904. Barth, Zum Gedächtnis des N. v. C., Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 25, 1901. Hemmerle, Der Gottesbegriff bei N. v. C., Katholik 1905. Duhem, Thierry de Chartres et N. d. C., Revue scient de philos. et theol., 3, 1909, weist literarische Beziehungen zwischen beiden nach. Binz, N. v. C., Verhandl. des naturhist. Vereins der Rheinlande 1902. Deichmüller, Astronomische Bewegungslehre des N. v. C., ebda. Jakobi, N. v. C. u. Lionardo de Vinci, zwei Vorläufer des Copernikus, Altpreuß. Monatsschrift 39, 1902. Jakobi, N. v. C. als Mathematiker u. Physiker, Zeitschrift f. Naturwissenschaft 1903. Jakobi, Das Weltgebäude des Kard. N. v. C., Berlin 1904. **R. Schmid.**

Cyprianus von Karthago. — 1. Die Überlieferung der Schriften Cyprians behandelt Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I S. 688 ff. Eine eingehende Untersuchung über die Briefsammlung Cyprians, ihre Entstehung und Überlieferung hat H. v. Soden in den TU NF 10. Bd 3. Heft Leipz. 1904 veröffentlicht; sie will eine Vorarbeit für eine neue, ebenso nötige wie mögliche Ausgabe sein. Eine Textprobe der geplanten Ausgabe gibt v. Soden in den Nachrichten der Gött. GW 1909 S. 278 ff.: Sententiae LXXXVII episcoporum. J. Chapman, Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'église, Revue

Bénédictine Bd 19 u. 20, 1902 u. 1903. — Über die Chronologie der Cyprianischen Schriften u. Echtheitsfragen, die sich an sie knüpfen, handelt Harnack im 2. Bd der Gesch. der altchr. Lit. S. 334 ff., S. 367 ff.: Die Hauptdaten des Lebens C.s.

2. In größerem Zusammenhang wird C.s Schriftstellerei behandelt von P. Monceaux, Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne. 2. Bd. Paris 1902 u. H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipz. 1911. Über Einzelheiten: K. G. Götz, D. Christentum Cyprians. Gießen 1896. K. H. Wirth, D. Verdienstbegriff bei Cyprian. Leipz. 1901. B. Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre d. H. Cyprian. Paderb. 1908. H. Koch, Cyprian u. der röm. Primat. TU 3. Reihe V 1. Leipz. 1910. J. Turmel, Histoire du dogme de la papauté. Paris 1908. G. Löschcke, Die VU-Erklärung des Theophilus von Antiochien. Quellenuntersuchung zu den VU-Erklärungen des Tertullian, Cyprian, Chromatius u. Hieronymus. Berlin 1908. H. v. Soden, D. lat. NT in Afrika z. Zeit Cyprians. TU 3. Reihe III Leipz. 1909.

3. Über die pseudo-cyprianischen Schriften begnüge ich mich, auf Harnack II S. 368 ff. zu verweisen.

S. 368 Z. 63 l. Weyman st. Weymann. **Hauck.**

Cyriacus. — Nicht unerwähnt bleiben darf die Legende der Julitta und ihres dreijährigen Söhnchens Kerykos, die angeblich unter Diocletian in Tarsus das Martyrium erlitten. Die Passio, anfänglich als häretisch abgelehnt (Decr. Gelas.), erfreute sich später größter Beliebtheit (s. die Texte BHG² 314—8, BHL 1801—14, vor allem A. Dillmann, SBB 1887 I 339—356). Die Lateiner aber verschrieben Cirycus oder Quiricus oft in Cyriacus: so wurde der Heilige des 16. Juni (15. Juli) mit dem römischen Märtyrer des 8. Aug. verwechselt. **v. Dobschütz.**

Cyrill von Alexandrien. — Literatur: a) Schriften. F. C. Conybeare, The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter, edit. from the oldest mss. and englished, Lond.1907 (dazu G. Mercati, Theol. Rev. 6, 1907, 126 f.); J. Mahé, La date du commentaire de St. Cyrille sur Jean, Bull. de Lit. Eccl. 1907, 41—45; S. Cyrilli XVII. homiliae sive epistulae paschalis interpretatio quae vulgo Arnobii junioris dicitur latina, edid. J. Scharnagl, Progr., Wien 1909; J. Sickenberger, Fragmente d. Homilien d. C. v. A. zum Lukasevang. (TU 34, 1), Leipzig 1909; A. Rücker, D. Lukas-Homilien d. hl. C. v. A., Bresl. 1911. b) Theologie. A. Rehrmann, D. Christol. d. hl. C.us v. A., Hildesh. 1902; E. Weigl, D. Heilslehre d. hl. C. v. A. (Forsch. z. chr. Lit. u. Dogm.-Gesch. 5, 2. 3), Münst. 1905; J. Mahé, Les anathématismes de S. Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche, Rev. d'Hist. Eccl. 7, 1906, 505—542; Derſ., L'Eucharistie d'après St. C. d'A., ibid. 8, 1907, 677—696; Derſ., La sanctification d'après St. C. d'A., ibid. 10, 1909, 30—59, 469—492; A. Struckmann, D. Eucharistielehre d. hl. C. v. A., Paderb. 1910 (gute Zusammenstellung des Quellenmaterials).

Conybeare hat aus armenischer Überlieferung den Brief veröffentlicht, mit dem C. die Übersendung einer nicht erhalten gebliebenen Ostertafel an Kaiser Theodosius II. begleitete. Sickenberger hat die Überreste der Homilien zu Lc aus der Katenenüberlieferung wesentlich vermehren können, Rücker über das ganze Material einen Überblick geboten. Die Abfassung des Kommentars zu Jo verlegt Mahé in die Zeit vor 428. Die Debatte über die Theologie hat Neues nicht gebracht.

S. 377 Z. 44 l. 1888 st. 1868.
S. 380 Z. 40 l. mystisch st. historisch.
S. 381 Z. 14 l. in st. in. **G. Krüger.**

Cyrillus von Jerusalem. — S. 381 Z. 31 füge bei: von Photius Alexandridis, Jerusalem 1867—68 2 Bde. Armenische Uebersetzung, Venedig 1832.

S. 381 Z. 39 füge bei: J. Mader, D. h. Cyrillus, B. von Jerus. Einsiedeln 1891.

Cyrillus (Konstantinus) und **Methodius.** — Literatur: Jagić, Sbornik otděl. russkago jazyka i slov. der St. Petersb. Akad. d. W. Bd 54. Denkschr. WA 1900. Bretholz, Mt Östr. Gesch. 16, 342 ff. Pastrnek, Dějini slovansk. apost. Cyr. a Meth. Prag 1902. V. Lamanskij, Arch. f. slav. Philol. 25, 544; 28, 161. Jv. Franko, ebd. 28, 229. M. Murko, Gesch. d. älteren südslav. Literaturen, S. 36 ff., Leipz. 1908. C. Jireček, Gesch. d. Serben (1911) S. 175 f. Fr. Snopek, Konstantinus-Cyrillus u. Methodius, die Slavenapostel

(Oper. Akad. Velehrad. t. II). Kremsier 1911. A. Brückner, GgA1911 S. 593 ff. E. Caspar, Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Gesch. 1911 S. 77 ff. — Zu den Gemälden in St. Clemente J. Wilpert in Mélanges d'archeol. et hist. 26.

Namentlich Brückner vertritt mit Nachdruck den Standpunkt, daß die beiden fälschlich pannonisch genannten Legenden noch dem 9. Jahrh. angehören. Die vita Cyrilli sei von Methodius selbst vor 880 slavisch verfaßt, die römische Legende ein etwas veränderter Auszug daraus durch seinen Schüler Gorazd; auch für seine eigene Vita habe Methodius das Material disponiert und seinem Biographen Anweisungen gegeben, sie sei zum ersten Anniversar seines Todestages, also 885 886, fertig geworden; beide scheinbar ganz naive Legenden tatsächlich Muster griechischer Verschlagenheit. Den Bericht der Legenden von der Berufung der beiden Brüder nach Mähren lehnt Brückner ab. Vielmehr hätten diese ehrgeizigen Griechen für die Einbußen ihrer Kirche im Orient einen Ersatz bei den Slaven gesucht, um diese mit der slavischen Liturgie, einem Danaergeschenk, das die Slaven von der Kultur Europas dauernd absperrte, zu ködern. Caspar hat gezeigt, daß der Brief Johanns VIII. zweifellos echt ist, indem di Abschrift von Montecassino das Originalregister des Papstes genau wiedergibt. Nach Brückner ist durch Method selbst dieser Brief Johanns in einem Brief Hadrians verarbeitet, der slavische Brief Hadrians II. diese Fälschung. Die 1907 veröffentlichte Vita s. Naum Achridani, eines Schülers Methods, erzählt, wie ein kaiserlicher Beamter in Venedig Anhäng r Methods loskaufte, welche ihre Gegner an die Juden verkauft hatten. **Bonwetsch.**

Cysat, Renward. — Neuere Literatur: Feller, Ritter Melchior Lussy von Unterwalden, seine Beziehungen zu Italien und sein Anteil an der Gegenreformation I, II (1906, 1909); Steffens u. Reinhardt, Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Konzil von Trient, Abt. I: Die Nuntiatur Bonhominis 1579—81. I (1906); Wyman, Der h. Borromeo und die Schweizer Eidgenossenschaft (1902). **Goetz.**

D.

Dänemark. — Die Volkszählung von 1901 ergab folgende Zahlen für die Religionsstatistik: Lutheraner: 2436084, Katholiken: 5 373, Griech. Katholiken: 106, Juden: 3476. Über die kirchliche und theologische Entwickelung Dänemarks während der letzten Jahrzehnte vgl. den A. Nielsen. Im J. 1912 wurde ein Gesetz über die Bildung kirchlicher Gemeinderäte angenommen. Wahlberechtigt sind Männer und Frauen vom 25. Jahre an, die bürgerlich unbescholten sind und sich in die Wählerlisten eintragen lassen. Der Gemeinderat hat das Recht des Vorschlags bei der Besetzung der Pfarrei. Eine entsprechende Vertretung der Gesamtkirche fehlt noch (AELKZ 1912 S. 757 ff.). **Hauck.**

Dale, Robert W., gest. 1895, s. d. A. Englische Theologie S. 410, 32.

Damasus I., Papst. — J. Wittig, Papst Damasus I. Freiburg 1902. **Hauck.**

Damiani, Petrus, gest. 1072. — E. Sackur, Die Cluniacenser. Halle 1892 u. 94, I S. 324—334. R. Biron, St. Pierre Damien, Paris 1908. **Mirbt.**

Damianus, jakobitischer Patriarch von Alexandrien. — Vgl. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Arabic Text edit. transl. and annot. by B. Evetts 2 (Patrol. Orient. 1, 4), Paris 1905, 473—478. S. 439, 37 füge nach Chron. Eccles. bei edd. Abbeloos et Lamy 1, Lovan. 1872, 246 ff. **G. Krüger.**

Daniel, EB. von Mainz. — Schwarz, Die Nuntiaturkorrespondenz Kaspar Groppers (1898). **Goetz.**

Daniel, der Prophet. — Zur Literatur: Auslegungen: S. R. Driver, The Book of Daniel. Introduction and notes 1900; C. H. H. Wright, Daniel and its critics; being a critical and grammatical Commentary 1906; Marti, Das Buch Daniel, im Kurzen Handkommentar z. AT 1901; C. Torrey, Notes on the Aramaic Part of Daniel in Transactions of the Connecticut Academy 1909, 241—282. — Zum Texte und zur Sprache: B. Rießler, Das Buch Daniel, textkritische Untersuchungen (Dissert.) 1899; Die Ursprache des B. Dan., in Bibl. Zeitschr. III 140—145, und dazu Streck, ebd. IV 247—254; H. Preisswerk, Der Sprachenwechsel im B. Dan. (Diss.), Bern 1903. G. Jahn, D. B. Dan.; nach der Septuaginta hergestellt, Leipzig 1904. — Barton, The composition of the Book of Daniel, in Journal of bibl. Lit. XVII 62—86. — Hertlein, Der Daniel der Römerzeit 1908. — Bertholet, Daniel und die griechische Gefahr (Religionsgeschichtliche Volksbücher) Tüb. 1907. — Zu den Jahrwochen: E. König, Die siebzig Jahrwochen in Da 9, 24—27, in NkZ XI 1003—13; Die chronologisch-christologische Hauptstelle im Danielbuche, ebd. XV 974—87. — Zu den Zusätzen: C. Julius, Die griechischen Danielzusätze u. ihre kanonische Geltung (Bibl. Stud. VI) 1901.

Zur S. 448 f. Von besonderem Interesse für die Frage nach der ursprünglichen Beziehung der vier, besonders des letzten Weltreiches ist das Adlergesicht in der Esra-Apokalypse. Nach der Darstellung dieser Vision sagt Gott zu Esra: Der Adler, den du vom Meere hast aufsteigen sehen, das ist das vierte Weltreich, das deinem Bruder Daniel im Gesicht erschienen ist; ihm aber ist es nicht so gedeutet, wie ich dir jetzt deuten will oder gedeutet habe (4. Esr 12, 10 f.). Hier wird also das vierte Reich auf das Römerreich bezogen, aber es wird zugleich auch deutlich betont, daß die Darstellung eine andere ist als im Buche Daniel, eben weil diese sich nicht auf dieses Reich bezog.

Für die Beurteilung der Sprache im aramäisch geschriebenen Teile des Buches ist die Sprache in den in Elephantine gefundenen jüdischen Papyri von hohem Interesse.

Fr. Buhl.

Dante Alighieri. — S. 466 Z. 59 l. Gotha st. München.

Darby, John N. — Zu den 34 Bänden der Collected writings ist inzwischen ein Bändchen (153 Seiten): Full Indexes to the collected writings of J. N. Darby, vols I—XXXIV erschienen. Viele einzelne Traktate hat der Verlag von G. Morrish (20 Paternoster Square, London E. C.; vgl. Catalogue of books and pamphlets published by G. Morrish) herausgegeben. Ins Deutsche übersetzt, sind viele kleine und größere Werke Darbys publiziert von dem Verlage von R. Brockhaus in Elberfeld. — Der IV 486, 18 u. ö. erwähnte Georg Müller ist am 10. März (nicht: „Mai" XIII 521, 8) 1898 gestorben (vgl. Chronik d. Christ. Welt 31. März 1898 Sp. 152, wo irrig der 11. März als Todestag angegeben ist) und hat XIII 515—521 einen eigenen Artikel erhalten. Das dort (XIII 516, 7) genannte Buch von W. B. Neatby (A history of the Plymouth Brethern, sec. ed. London 1902, XVI, 357 Seiten, 6 sh) war mir, als ich den A. Darby schrieb, leider unbekannt; es verdient genannt zu werden. — E. Kalb, Kirchen u. Sekten der Gegenwart (2. Aufl. Stuttgart 1907), ist in seinem Abschnitt über Darby (455—471) von dem A. Darby stark abhängig, bietet aber über die „Lehre" der Darbyisten mehr. — Sonst ist zu nennen: W. E. M. Springer, Der Darbysmus, Bohwinkel s. a. (1904), und der Abschnitt über Darby und sein Werk (III 677 ff.) in der darbyistischen „Geschichte der christlichen Kirche" von Andr. Miller (frei nach dem Englischen, Elberfeld, Brockhaus, 3 Bde, 1908—10, M. 13,50). **Loofs.**

Darius. — 1. Zu Da 6, 1 und 9, 1 sind die neueren Danielkommentare (vgl. A. Daniel der Prophet") zu vergleichen. Ähnliche Unkenntnis über die Regierungen der Perserkönige, wie das Danielbuch, verrät auch die chronistische Darstellung in Esra-Nehemia.

2. Zu den Inschriften Darius' I. ist an neuerer Literatur zu vergleichen: L. W. King und R. C. Thompson, The Sculptures and Inscriptions of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia. A new Collection of the Persian, Susian and Babylonian Texts with english Translation etc., London 1907; Weißbach und Bang, Die persischen Keilinschriften, 1908; A. Hoffmann-Kutschke, Die altpersischen Keilinschriften des Großkönigs Darajawausch I. bei Behistûn, Stuttgart 1909; Weißbach, Keilinschriften der Achämeniden (Vorderasiat. Biblioth. Bd 4) 1911; Ed. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine, Leipzig 1911, Tafel 52—57; A. Ungnad, dass. (Kleine Ausgabe), Leipzig 1911. — Zur Geschichte Darius' I. vgl. Swoboda, A. „Dareios" in Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie der klass. Altertumswissenschaften IV 2 (1901) S. 2184; E. Meyer, Geschichte

des Altertums III 1, 1901; J. V. Prášek, Die ersten Jahre Darius des Hystaspiden usw, (Beitr. zur alten Geschichte, herausg. von C. F. Lehmann, I 26—50) 1901; E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, 1912 S. 98 ff.; R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I ² (Handb. der alten Geschichte I 3) Gotha 1912 S. 513—515. — Über אַדַרְכֹן 1 Chr 29, 7, Esr 8, 27 = δαρεικός vgl. Meyer, Entstehung des Judentums, 1896 S. 196 f.; nach G. Hoffmann, Phöniz. Inschrift. 8 bezeichnet es (wie דַּרְכְּמוֹן) δραχμή.

3. Darius II. (423—404), dessen Erlaß über das jüdische Mazzenfest vom Jahre 419 in Elephantine gefunden worden ist (Literatur s. o.), wird im AT nicht erwähnt.

G. Hölscher.

Dathenus, Pet. — Zu S. 496 Z. 12. Herr Prof. Neubaur in Elbing teilt mir mit, daß in einer dem 18. Jahrhundert angehörigen Handschrift des Elbinger Stadtarchivs, welche teilweise nicht mehr vorhandene Epitaphien Elbinger Kirchen enthält, aus der katholischen Nicolai-Kirche, die sich damals in den Händen der Evangelischen befand, folgende Grabschrift mitgeteilt ist:

Anno 1588 d. 17. Martii. Ist in Gott entschlaffen der Achtbahre und Hochgelarte Herr Petrus Dathenus Doctor Theologiae und Medicinae. Des seele Gott genade. **Hauck.**

David. — Neuere Literatur: James Robertson, The poetry and the religion of the Psalms, Edinburgh and London 1898 (behandelt in beachtenswerter Weise den Zusammenhang der Persönlichkeit Davids mit der Psalmenpoesie). — Robert Peters, Beiträge zur Textkritik des Buches Samuel, Freiburg 1899. — G. Bäntsch, David und sein Zeitalter (in „Wissenschaft und Bildung") Leipzig 1907. — Wilhelm Caspari, Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David, Berlin 1909. — Vgl. auch Cornill, Geschichte des Volkes Israel (1899) S. 68 ff. und S. Öttli, Geschichte Israels 1905. **v. Orelli.**

David von Augsburg. — S. 503 Z. 7 füge bei: Nach Glaßberger (Analecta Franciscana, Quaracchi 1887, II 83) muß die Legende Davids in einer größeren Chronik Glaßbergers zu finden sein. — Gestorben ist David am 19. Nov. 1272, vgl. ZKG XIX 359 u. Kölner Volkszeitung v. 18. Okt. 1899 Nr. 977, wo der Eintrag im Anniversar des Minoritenklosters in Augsburg beigebracht ist: „Obitus fratris Davidis socii fratris Berchtoldi magni predicatoris a. d. 1272 XIII Cal. Decembris, sepulti ante altare corporis Christi in ecclesia nostra". **E. Lempp.**

Davidson, Samuel, gest. 1898, s. d. A. Englische Theologie S. 410, 24.

Debora. — Einen weiteren Versuch, das Deboralied, wenigstens den letzten Teil desselben von V. 19 an, kritisch zu rekonstruieren, hat J. W. Rothstein gemacht: „Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche Form desselben", ZdmG Bd 56 (1902) S. 175 ff. 437 ff. und Bd 57 (1903) S. 344 ff. Trotz vieler Mühe und Sorgfalt, die der Verfasser darauf verwendet, flößt seine Methode kein Vertrauen ein, weil für eine so radikale Umgestaltung des Textes ein fester Boden fehlt. Auch steht das von ihm gebotene Ergebnis, der angeblich ursprüngliche Text, hinter dem masoretischen an poetischer Kraft und Originalität weit zurück. **v. Orelli.**

Decius, römischer Kaiser 249—251. — Gregg, The Decian persecution, Edinb. u. Lond. 1897 (mir nicht zugänglich); G. Schoenaich, Die Christenverfolgung des Kaisers Decius, Jauer 1907; Derselbe, Die Libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Kaisers Decius, Breslau 1910 (Programm des Friedr.-Gymnasiums); A. Bludau, Die Libelli aus der Verfolgung des Decius (Katholik 1908 S. 173—187; 258—268); K. Bihlmeyer, Die Christenverfolgung des Kaisers Decius (ThQS 1910 S. 19—50); Paul M. Meyer, Die Libelli aus der decianischen Christenverfolgung (APA 1910 Anhang s. S. 3—34 mit 2 Tafeln). Vgl. auch Ed. W. Benson, Cyprian, his life, his time, his work, London 1897 S. 60 ff.

Unsere Kenntnis der decischen Christenverfolgung hat, wenn auch nicht hinsichtlich ihres historischen Verlaufes und ihrer Haupterscheinungen, so doch an einem immerhin nicht unwichtigen Punkte durch Papyrifunde in Ägypten eine willkommene Bereicherung erfahren, insofern uns diese allmählich bis zu einem Viertelhundert Originallibelli geliefert haben (die vollständigste Zusammenstellung bei Meyer a. a. O.). Wir ersehen zunächst daraus, daß ein bestimmtes behördlich vorgeschriebenes Schema zur Anwendung kam, welches das Gesuch mit der Versicherung korrekten religiösen Verhaltens (libellus, s. d. A. Lapsi

XI 285 und die Nachträge dazu), die von der amtlich bestellten Kommission ausgefertigte Bescheinigung und das Datum enthielt. Von diesen im Verlaufe der Verfolgung eingerichteten Kommissionen wußten wir auch sonst (Cypr. ep. 43, 3; 38, 1 vgl. Bludau S. 261 f.); hier treten sie uns mit wechselnder Mitgliederzahl konkret entgegen. Bekannt war auch, daß dieser Vorgang immer auf Eintragung in das betreffende Amtsregister abzielte (Cypr. ep. 30, 3; de lapsis 36), ohne daß jedoch diese Eintragung an den Libellus gebunden war. Diese Urkunden stellen uns aber andererseits vor die große Schwierigkeit, daß die Petenten nicht etwa nur für die Gegenwart, sondern auch für die Vergangenheit ihre Zugehörigkeit zur alten Religion aussprechen (*καὶ ἀεὶ μὲν τοῖς θεοῖς θύων διατετέλεκα* oder ähnlich); vgl. Meyer S. 25 ff.). Dazu kommt dann noch die Erklärung über das jetzt vollzogene Tier- oder Trankopfer, ja den Genuß von Opferfleisch. Einmal tritt eine Priesterin am Tempel des Gottes Petesuchos in Arsinoe auf (Meyer n. 23). Das Verständnis dieses auffallenden Inhaltes ist jedoch meines Erachtens ausreichend zu gewinnen aus der Voraussetzung von Bestechungen seitens der Christen, einer in den Verfolgungen oft geübten Praxis (Schönaich, Die Libelli S. 15) sowie des Denunziantentums, das ebenfalls eine stetige Begleiterscheinung der Repressionen gegen die Christen war; es genügt, auf den Plinius-brief zu verweisen. Gerade aus dieser letzteren Tatsache erklärt sich, daß unter den Libellatici auch eine Priesterin auftritt. Abzulehnen ist die von Meyer (S. 18 ff.) und andern geltend gemachte Annahme, daß Decius aus religiös-reformatorischen Gründen von allen Bewohnern des Reiches das Opfer gefordert habe und also die Christenverfolgung nur in der Konsequenz dieses Befehls lag. Nirgend deuten unsere Quellen dies auch nur an; im Gegenteil, sie wissen nur von direkt gegen die Christen gerichteten kaiserlichen Edikten. Wir müßten dann auch von Judenverfolgungen hören. Die Berufung auf die zahlreichen Libellatici in dem einen Dorfe Theadelphia, die doch nicht alle Christen gewesen sein könnten, ist wertlos, da das Christentum damals längst auch auf dem Lande verbreitet war (vgl. Pliniusbrief: civitates—vici—agri), und für Ägypten dies uns noch ausdrücklich durch Dionysius von Alexandrien gerade in jener Zeit bezeugt wird (Eus. H. E. 42, 1). **Victor Schultze.**

Decius, Nikolaus. — S. 528 Z. 42 füge nach 1522 bei: Stadtschulmeister in Hannover (s. die Bestallung v. 15. Jan. 1522 bei Joh. Müller, Vor- u. Frühreformat. Schulordnungen II. Zschopau 1886 S. 228 f.), dann **Ferd. Cohrs.**

Declaratio cleri Gallicani. — S. 529 Z. 7 l. 1682 st. 1663.

Deismus. — S. 543 Z. 1 füge vor Tindal ein zog.
S. 543 Z. 1 l. the crea- st. theorea

Dekalog. — Die Ansichten darüber, ob der Dekalog dem Mose zuzuschreiben sei oder nicht, gehn noch immer auseinander. Es sind auch im wesentlichen noch dieselben Gründe, welche ins Feld geführt werden, nur daß sich die Art geändert hat, wie sie formuliert und gegeneinander gestellt werden. Nachdem Eerdmans (Theol. Tijdschr. 1903, S. 19—35) die Ansicht aufgestellt hatte, daß nur sieben Gebote auf Mose zurückgingen, denen auch kein so allgemeiner und tiefer Sinn innewohne, wie man gewöhnlich meine, und gegen ihn (ibid. S. 109—118) Wildeboer aufgetreten war, hat sich ein hin- und hergehender Streit zwischen diesem und Matthes entsponnen (ZatW 1904, S. 17—41; 296—300; 1906 S. 44—77; Theol. Studiën 1906, S. 93—110). Matthes meint, daß auch von den 10 kurzen Hauptsätzen des Dekalogs mehrere seinen spätern Ursprung beweisen, nämlich das Bilderverbot, das Sabbatgebot und das Verbot des Begehrens. Gegen das Alter des Sabbatgebotes werden die im A. „Sabbat" besprochenen Aufstellungen von Meinhold u. a. ins Feld geführt. Im ganzen sind für Matthes gegen die mosaische Herkunft des Dekalogs allgemeine Voraussetzungen entscheidend wie die, daß Moses religiöse Denkweise viel zu tief gestanden habe (Schlangendienst!), daß die heilige Lade einen Stein enthalten habe, worin ein Gott Namens Jahwe wohnhaft gedacht worden sei, u. dgl. Die Gründe, die Wildeboer gegen jenen geltend gemacht hat, sind verstärkt worden durch Ed. König (NkZ 1906, S. 565—584). Bestreiter der mosaischen Abkunft des Zehnworts sind auch Baentsch (Exodus u. Leviticus im Handkomm. z. AT 1900, S. LII sqq. und S. 178) und Holzinger (Exodus im Kurzen Handkomm. 1900, S. 77). Indes sagt jener, nachdem er erklärt hat, der Dekalog könne nicht lange vor Jeremia verfaßt sein: die moralischen Forderungen desselben seien „ihrer Substanz nach" viel älter, und Holzinger urteilt, daß die „Kernsätze" des Dekalogs Umbildungen sehr alter Sätze seien, deren Wurzeln in die Zeit vor der Ansiedelung Israels in

Kanaan zurückreichen, wenn auch die aus dem vorliegenden Dekalog so leicht auszuscheidenden Kernsätze selbst „eine weit spätere Zeit widerspiegeln". Holzinger behauptet u. a., der Sabbat sei noch dem Hosea ein Baalstag, und im Elterngebot spürt er eine Nachwirkung früherer Ahnenverehrung. Marti (Gesch. der isr. Rel. 5. A. 1907, S. 194) erklärt den Dekalog für ein Kompendium der religiös-ethischen Pflichten, das „in die Nähe Ezechiels" zu verlegen sei. Kautzsch, (Bibl. Theol. des AT 1911, S. 69) erklärt, es spreche kein zwingender Grund dagegen, irgendeine lapidare Urgestalt des Dekalogs von Mose selbst herzuleiten, nur das Bilderverbot bereite erhebliche Schwierigkeiten, weshalb man auf ein bestimmtes Urteil verzichten müsse.

Alle Gegenstände werden widerlegt und der Ursprung der Zehn Worte im Werke Moses behauptet von Ed. König (a. a. O. und Einl. ins AT 1893, S. 200 f., Gesch. der altest. Rel. 1912, S. 148. 205), Sellin (Einl. ins AT 1910, S. 22 f.), Oettli (Gesch. Israels, 1905, S. 125), Köberle (Die alttestam. Offenbarung 1908, S. 94), Procksch (Die Elohimquelle 1906, S. 86 ff. 371). Volz (Mose 1907, S. 84 f.) drückt sich nicht ganz bestimmt aus. Recht hat er gewiß, wenn er sagt, jedenfalls dürfe „die mosaische Autorschaft nicht dadurch gerettet werden, daß man den Inhalt des Dekalogs entwertet". Aber das ist auch gar nicht dazu notwendig. — Die hier und da zu lesende Behauptung, bei den alten Babyloniern finden sich dem Dekalog gleichwertige Sittengebote, widerlegt König (Gesch. der altest. Religion, S. 223 f.).

Wilhelm Lotz.

Deusdedit, gest. 1099. — Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit ed. von Glanvell, Paderborn 1905. E. Hirsch, Leben u. Werke des Kardinals Deusdedit: Archiv f. kath. Kirchenrecht 85 (1905), 706—718. Derf., Die Auffassung d. simonistischen u. schismatischen Weihen im 11. Jahrh., bes. bei Kardinal Deusdedit: Archiv f. kath. Kirchenrecht 87 (1907), 25—70. Derf., Kardinal Deusdedits Stellung zur Laieninvestitur: Archiv f. kath. Kirchenrecht 88 (1908), 34—49. W. M. Peitz, S. J., Das Originalregister Gregors VII. im Vatikanischen Archiv: SWA 165. Bd, 5. Abt., Wien 1911, S. 133—147, 246—264. **Mirbt.**

Deutsch, Samuel Martin, wurde am 19. Februar 1837 zu Warschau als der Sohn eines Judenmissionars geboren, der im Auftrag der „London Society for promoting Christianity amongst the Jews" in Russisch-Polen tätig war. Den ersten Unterricht erhielt er von seinem Vater, besuchte dann das Gymnasium zu Liegnitz und studierte von 1854—1857 in Erlangen und Rostock Theologie. Von Hause aus der altlutherischen Kirche angehörig, bestand er im Jahre 1858 das Examen pro venia concionandi bei der von dem altlutherischen Oberkirchenkollegium in Breslau bestimmten Kommission in Leipzig. Nachdem er sich 1860 der unierten preußischen Landeskirche angeschlossen hatte, mußte er 1861 dasselbe Examen bei dem Königlichen Konsistorium in Berlin wiederholen, wo er auch 1862 das Examen pro ministerio absolvierte. Von 1862—64 war er Mitglied des evangelischen Domkandidatenstifts zu Berlin, trat aber seiner Neigung folgend nicht in den Kirchen- sondern in den Schuldienst auf Grund des im Jahre 1864 bestandenen Examens pro facultate docendi. Von 1869 bis 1885 hat Deutsch nacheinander als Religionslehrer den Kollegien des Joachimsthalschen 1864—1882 und des Luisen-Gymnasiums 1882—1885 in Berlin angehört. Erst im Jahre 1885 vertauschte er das Schulzimmer mit der Universität, als er auf Grund seiner wertvollen kirchenhistorischen Studien als außerordentlicher Professor an die theologische Fakultät zu Berlin berufen wurde. Diese verlieh ihm 1888 die Würde des theologischen Ehrendoktors. 1891 trat er als Konsistorialrat in das Konsistorium der Provinz Brandenburg ein. Fast ein Vierteljahrhundert, bis zu seinem am 6. Juli 1909 erfolgten Tode, hat Martin Deutsch dem Lehrkörper der Berliner Universität als außerordentlicher Professor angehört. Er blieb Berlin auch treu, als er als Ordinarius für Kirchengeschichte nach Breslau berufen wurde.

Als akademischer Lehrer besaß Deutsch nicht die Gabe des genialen Anregers, er gehörte zu den schlichten und anspruchslosen Pflegern des wissenschaftlichen Lebens, bei dem der Student methodisch arbeiten lernt und Verständnis für die Bedeutung des Kleinen und Einzelnen in der wissenschaftlichen Arbeit bekommt. Besonders in seinen Seminarübungen suchte er mit pädagogischem Lehrsinn seine Schüler, zu denen der Verfasser dieses Artikels sich mit aufrichtiger Dankbarkeit zählt, zu selbständiger Forschung zu erziehen. — In seinem kirchenregimentlichen Amte fiel ihm vor allem die Prüfung der Kandidaten in der Kirchengeschichte in beiden theologischen Examen zu. Er begnügte sich hier nicht mit oberflächlichem Wissen, sondern stellte hohe Anforderungen. Auf den Synoden, an denen er teilnahm, trat er weniger hervor; er schloß sich dort trotz seines entschieden konservativen theologischen

Standpunktes der Gruppe der evangelischen Vereinigung (Mittelpartei) an, wie er, ohne öffentlich zu den theologischen Streitfragen Stellung zu nehmen, als Vertreter einer versöhnlichen Orthodoxie gelten muß. Der äußerlich zurückhaltende Gelehrte, der sich nur selten und wenigen erschloß, war eine Persönlichkeit von strenger Gewissenhaftigkeit, gediegener Gelehrsamkeit, aufrichtiger Bescheidenheit und lauterer Frömmigkeit.

Ein geborener Gelehrter, der nicht schnell und viel produzierte, hat er nur Arbeiten veröffentlicht, die sich durch unbedingte Zuverlässigkeit der aus den Quellen geschöpften wissenschaftlichen Einsicht auszeichnen, und von denen jede Arbeit in ihrer Art eine wirkliche Förderung der Wissenschaft darstellt. Die beiden ältesten Arbeiten beziehen sich auf die alte Kirchen- und Dogmengeschichte. In dem Programm des Joachimsthalschen Gymnasiums von 1867 erschien die erste Arbeit über des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung, mit der Deutsch zum Lizentiaten der Theologie in Berlin promovierte. Mit musterhafter Sorgfalt zeigt er, wie die Lehre des Ambrosius von der Sünde und Sündentilgung nicht als eine völlig ausgebildete Theorie erscheint, aber doch von einer einheitlichen Grundanschauung getragen ist. Trotzdem Ambrosius unter dem Einfluß der griechischen Väter und aus praktischen Motiven die Bedeutung des freien Willens betont, hebt er das Erbliche, das Tiefeingewurzelte der Sünde in der menschlichen Natur viel schärfer als alle seine Vorgänger hervor und bereitet über Tertullian und Cyprian hinausgehend die Lehranschauung Augustins vor.

Die zweite Arbeit von Deutsch ist ein Programm desselben Gymnasiums vom Jahre 1875 und führt den Titel „Drei Aktenstücke zur Geschichte des Donatismus". Die 3 Aktenstücke, die Deutsch hier behandelt und aufs eingehendste erklärt, sind das vom Prokonsul Aelianus mit Felix von Aptunga angestellte Verhör, in dem dieser sich über die Beschuldigung der traditio heiliger Schriften verantworten soll, ferner das Verhör des Bischofs Silvanus vor dem Statthalter von Numidien Zenophilus und endlich die Akten der Synode von Cirta. Die beiden ersten Stücke sind von großer Bedeutung für die Geschichte des Donatismus, während die Echtheit des letzten Stückes nicht sicher ist.

In der Folgezeit wandte sich Deutsch seinem eigentlichen Arbeitsgebiet, der Geschichte des kirchlichen Mittelalters, zu. Eine Vorarbeit für die beste Schrift seines Lebens, seine Biographie Peter Abälards, bildete die kleine Abhandlung „Die Synode zu Sens 1141 und die Verurteilung Abälards", Berlin 1880. In geschickter, die Quellen scharf sichtender Weise erwies er hier einmal statt des früher fast allgemein angenommenen Datums 1140 für die Synode zu Sens das Jahr 1141 und erbrachte ferner den Beweis, daß der synodalen Verhandlung eine private Konferenz voranging, in der Bernhard von Clairvaux die Prälaten bereits zur Verurteilung Abälards zu bestimmen suchte. Drei Jahre später erschien seine von der gesamten Kritik (ThLZ 1884 Nr. 9, DLZ 1884 Nr. 13) überaus beifällig aufgenommene Arbeit „Peter Abälard, eine kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts", Leipzig 1883. Seine Darstellung Abälards richtete sich vor allem gegen das mit Meisterhand entworfene Bild Abälards von Hermann Reuter in seiner Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter Bd I 1875. Reuter hatte nicht ohne Übertreibungen Abälard als den rechten Typus des Aufklärers und Freidenkers geschildert, der, jede äußere Autorität verwerfend, alles Statutarische in jeder Religion, in Glauben und Sitte lediglich als eine Verhüllung der natürlichen Religion der Vernunft ansieht. Deutsch führt in besonnener und lichtvoller Darstellung der Lehre Abälards überzeugend den Beweis, daß wir es bei Abälard zwar mit einem entschieden kritischen, im innersten Grunde aber doch positiven Theologen zu tun haben, dem es auf ein Zusammenwirken von Vernunft und Autorität, eigenem Prüfen und Annahme des von der Schrift und Kirche Dargebotenen ankam. Unerschütterlich steht Abälard fest, daß allein in der Gemeinschaft mit Christo das Heil zu finden und Christus der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen sei.

Aus der Tätigkeit von Deutsch als Religionslehrer ging die Neubearbeitung des „Leitfaden zum Religionsunterricht" des Basler Kirchenhistorikers Hagenbach hervor, den er erstmalig in der 6. Auflage 1881 bis zur 9. Auflage herausgab. Das wertvolle Lehrbuch, das sich durch Gründlichkeit ohne Breite und Besonnenheit ohne Engherzigkeit auszeichnet, wurde von Deutsch unter Berücksichtigung der neueren Forschungen überarbeitet, indem aber sein Gesamtcharakter pietätvoll erhalten blieb.

Auch A. Neanders klassische Biographie Bernhards von Clairvaux gab Deutsch mit Einleitung und Zusätzen versehen in der Bibliothek theologischer Klassiker Bd 22 u. 23, Gotha 1889, neu heraus. In dem von B. Beß herausgegebenen Sammelband „Unsere religiöse Erzieher", Leipzig 1908, zeichnete Deutsch dann auf Grund seiner Vorarbeiten — zu denen der mit gründlichster Kenntnis der Quellen und Literatur 1897 in dieser RE³

geschriebene Artikel über Bernhard gehört — das Bild des berühmten Cisterzienserabts. Ohne seine Schwächen zu leugnen, wird er doch seinem edlen und großen Charakter und seiner von christlicher Liebe durchdrungenen Persönlichkeit gerecht.

Eine stattliche Reihe die mittelalterliche Kirchengeschichte betreffender Artikel hat Deutsch für die dritte Auflage der RE, an der er mit besonderer Liebe hing, verfaßt. Ich nenne nur die umfangreichsten, Arnold von Brescia, Cisterzienser, Meister Eckart, Hugo von St. Cher, Peter von Bruis und Skotus Erigena. Alle diese Arbeiten sind von unbedingter Zuverlässigkeit und führen die Forschung vielfach weiter.

Nachdem Deutsch eine Reihe von Jahren keine größeren wissenschaftlichen Arbeiten publiziert hatte, erschien 1909 sein 800 Seiten umfassendes „Lehrbuch der Kirchengeschichte", Bonn 1909. Es ist die letzte reife Frucht eines langen und fleißigen Gelehrtenlebens. Das Wagnis, in einer Zeit, wo die kirchengeschichtliche Arbeit sich vielfach in Einzeluntersuchungen auflöst, eine vollständige Darstellung der Geschichte der Kirche von der Zeit ihrer Entstehung bis auf unsere Tage zu geben, ist Deutsch soweit gelungen, daß alles für die Gesamtentwicklung der christlichen Kirche Wesentliche auf einen verhältnismäßig engen Raum zur Darstellung gebracht ist. Sein Buch ist nicht durch anziehende Darstellung und neue umfassende Gesichtspunkte ausgezeichnet, aber es ist klar, mit großer Belesenheit in Quellen und Literatur und selbständigem besonnenen Urteil geschrieben. Unter Verzicht auf geschichtsphilosophische Raisonnements bietet Deutsch eine möglichst objektiv gehaltene Schilderung der kirchlichen Vorgänge. Wenige Monate nach vollendeter Drucklegung seiner letzten Arbeit wurde Samuel Martin Deutsch abberufen. Bei seinem Tode kam in den Nekrologen (s. Vossische Zeitung vom 6. VII. 1909) die dauernde Schätzung, die er sich in allen Bezirken seines Lebens erworben hatte, zum lebendigen Ausdruck.

G. Grützmacher.

Deutschkatholizismus. — G. Tschirn, Zur 60 jährigen Geschichte der freireligiösen Bewegung, Bamberg 1905.

S. 583 Z. 45 l. 803 ff.) st. 803 ff.

S. 583 Z. 46 tilge die Parantheſe nach 2. Bd.

Mirbt.

Deutschland, Kirchliche Statistik. — Statistische Mitteilungen aus den evangelischen Landeskirchen, zusammengestellt von der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz zu Eisenach auf Grund der von den beteiligten Kirchenregierungen vorgelegten Angaben, aus den Jahren 1883, 87, 92, 97, 1902, 07, 12. — H. Priebe, Kirchliches Handbuch 1912. J. Schneider, Kirchliches Jahrbuch für die evang. Landeskirchen Deutschlands. Ein Hilfsbuch für d. Kirchenkunde der Gegenwart. 1912 (= 39. Jahrgang). P. Pieper, Kirchliche Statistik Deutschlands („Grundriß der theolog. Wissenschaften" II. Reihe V. Bd), 1899. H. A. Krose, S. J., Konfessionsstatistik Deutschlands, 1904. H. A. Krose, Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland I 1907/08, II 1908/09, III 1910/11. (Erscheint alle 2 Jahre.) Art. „Konfessionsstatistik" (von Mulert) in „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart", herausgeg. v. Schiele u. Zscharnack, Bd III (behandelt fast ausschließlich Deutschland).

I. Verteilung der Konfessionen.

	1870	1880	1890	1900	1910
Protestanten . . .	25 581 685	28 269 053	30 964 274	35 127 734	39 918 805
Katholiken	14 869 292	16 230 990	17 646 890	20 222 399	23 177 568
Juden	512 153	561 751	567 441	586 787	612 509
Andere	95 662	142 260	174 685	228 225	551 598
Gesamtbevölkerung:	41 058 792	45 204 054	49 353 290	56 165 145	64 260 480

Diese Berechnung stützt sich auf die Ermittelungen der Eisenacher Konferenz. Die staatlichen Ermittelungen gaben bei den definitiven Nachprüfungen etwas höhere Ziffern, nämlich (1870: 41 058 792), 1880: 45 234 061; 1890: 49 428 470; 1900: 56 367 178. Für 1910 hat die Nachprüfung der Ziffer der „Gesamtbevölkerung" (noch ohne konfessionelle Unterscheidung) als „definitive" Ziffer ergeben: 64 925 993. Die konfessionellen Bezeichnungen sind bis 1910, soweit die staatlichen Erhebungen in Betracht kommen, etwas weitschichtiger gewesen, als nach kirchlichen Gesichtspunkten richtig war. S. darüber Schneider 1912 S. 310. Die Zählkarten so zu gruppieren, daß ein zutreffendes Bild entstand, war stets schwierig. Viele haben ihre Konfession höchst willkürlich bezeichnet. Man fand 1905 rund 222 und 1910 rund 250 Konfessionsbezeichnungen.

II. Evangelische Kirche.

	Diözesen	Pfarrorte	Orte mit eigenem Gottesdienst	Gottesdienstliche Räume
1880	1023	13 250	7 888	23 292
1890	1059	13 640	9 010	24 996
1900	1014	14 213	10 037	27 515
1910	988	14 705	11 837	29 726

	Geistliche Stellen	Besetzung durch das Kirchenregiment	Besetzung durch die Kirchengemeinde
1880	15 865	8663	1410
1890	16 400	8963	1622
1900	17 454	9228	2320
1910	18 517	9999	2536

	Lebend geborene Kinder	Darunter uneheliche	Taufen
1880[1]	1 046 530[3]	91 077[6]	964 707
1885[2]	1 081 223[4]	104 022[4]	1 001 599
1890	1 123 975	103 119	1 031 307
1895	1 177 749	109 281	1 097 097
1900	1 235 628	110 439	1 147 964
1905	1 203 797	106 950	1 117 940
1910	1 140 151[5]	109 978[5]	1 052 590

1) Ohne Mecklenburg-Schwerin, Coburg-Gotha. — 2) Ohne Mecklenburg-Schwerin. 3) Ohne Oldenburg. — 4) Ohne Elsaß-Lothringen, reform. — 5) Ohne Elsaß-Lothringen, reform. — 6) Ohne Bayern rechts des Rheins, Oldenburg, Schaumburg-Lippe.

	Eheschließungen	Darunter gemischte Paare	Trauungen	Darunter gemischte Paare
1880[1]	224 139	20 915[7]	196 614	9 109[10]
1885[2]	247 967[5]	25 681[8]	222 618	12 959[11]
1890	270 636	30 130[9]	242 491	15 635[9]
1895	280 889	32 775	252 989	17 198
1900	323 191	40 414	289 852	20 727
1905	331 548	42 308	293 512	20 903
1910	339 991[5]	46 264[5]	289 284	21 350

1) Ohne Mecklenburg-Schwerin, Coburg-Gotha. — 2) Ohne Mecklenburg-Schwerin. — 5) Ohne Elsaß-Lothringen, reform. — 7) Ohne Waldeck-Pyrmont, Hamburg, Elsaß-Lothringen, reform. — 8) Ohne Waldeck-Pyrmont, Elsaß-Lothringen, reform. — 9) Ohne Waldeck-Pyrmont. — 10) Ohne Schleswig-Holstein, Hannover, Hessen-Nassau, Waldeck-Pyrmont, Lübeck, Hamburg, Elsaß-Lothringen, reform. — 11) Ohne Königr. Sachsen, reform., Waldeck-Pyrmont.

	Sterbefälle	Beerdigungen mit kirchlichen Akten	Konfirmationen	Kommunikanten
1880[1]	699 507[12]	483 978[14]	549 637[9]	12 406 474[9]
1885[2]	713 215[7]	526 496[12]	530 557	12 580 020
1890	715 741[12]	561 260[12]	665 424	12 850 625[3]
1895	686 094[13]	550 026[13]	644 246	13 475 543[3]
1900	742 494	605 748[13]	693 942	14 111 053
1905	707 741	599 774	756 892	14 156 373
1910	604 212[5]	532 571[15]	805 761	13 705 460

1) Ohne Mecklenburg-Schwerin, Coburg-Gotha. — 2) Ohne Mecklenburg-Schwerin. — 5) S. o. — 7) S. o. — 9) S. o. — 12) Ohne Waldeck-Pyrmont, Hamburg. — 13) Ohne Hamburg. — 14) Ohne Waldeck-Pyrmont, Lippe, Hamburg. — 15) Darunter 1588 Fälle der anläßlich von Feuerbestattung stattgehabten kirchlichen Feiern.

	Übertritte zur evangelischen Kirche	Austritte aus der evangelischen Kirche
1880[1]	2895[13]	2037[13]
1885[2]	3434[16]	1836[20]
1890	4437[17]	3726[21]
1895	5368[18]	3727 [5]
1900	7670[13]	3733
1905	9795	5875
1910	9919[19]	17788[19]

16) Ohne Hannover, luth., Baden, Waldeck-Pyrmont, Hamburg. — 17) ohne Baden, Fürstentum Lübeck, Elsaß-Lothringen, reform. — 18) Ohne Baden, Elsaß-Lothringen, reform. — 19) Ohne Schaumburg-Lippe. — 20) Ohne Hannover, luth., Baden, Schwarzburg-Sondershausen, Waldeck-Pyrmont, Hamburg, Elsaß-Lothringen, reform. — 21) Ohne Frankfurt a./M., Baden, Fürstentum Lübeck, Elsaß-Lothringen, reform.

III. Katholische Kirche.

	Pfarreien	Sonstige Seelsorgestellen	Klöster für Mönche	Klöster für Nonnen
Erzbistum Köln	958	1053	46	479
Bistum Trier	750	228	22	268
„ Münster	410	812	18	362
„ Paderborn	534	664	16	262
Erzbistum Gnesen-Posen	558	200	2	62
Bistum Kulm	262	24	—	23
Erzbistum München-Freising	417	623	22	274
Bistum Augsburg	867	528	17	184
„ Regensburg	473	655	28	183
„ Passau	222	266	7	88
Erzbistum Bamberg	193	193	7	95
Bistum Eichstätt	206	179	9	55
„ Speier	234	91	2	101
„ Würzburg	447	278	20	262
Erzbistum Freiburg	884	421	7	569
Bistum Fulda	114	88	4	58
„ Limburg	211	115	12	122
„ Mainz	165	109	4	46
„ Rottenburg	698	338	—	230
Exempte Bistümer: Fürstbistum Breslau u. Delegaturbezirk Brandenburg u. Pommern	893	255	24	527
Bistum Ermland	145	96	—	127
„ Hildesheim	136	59	2	39
„ Osnabrück mit dem Apostol. Vikariat der Nordischen Missionen Deutschlands u. der Apostol. Präfektur Schleswig-Holstein	155	159	2	60
Bistum Straßburg	710	283	21	297
„ Metz	640	123	11	373
Apostol. Vikariat im Kgr. Sachsen u. Apostol. Präfektur in der Lausitz	61	28	—	2
Anteile des Deutschen Reiches, die zu österreich. Bistümern gehören (Olmütz u. Prag)	95	41	—	—
	12 438	7809	303	1548

Theodor Kappler.

Deutschorden. — J. v. Pflugk-Harttung, D. Johanniter u. d. deutsche Orden im Kampfe Ludwigs d. B. mit der Kurie. Leipz. 1900. Das Marienburger Treßlerbuch d. J. 1399—1409, hrsg. v. Joachim. Königsberg 1896. Das Ausgabebuch des Marienburger Hauskomturs f. d. J. 1410—1420 hrsg. v. W. Ziesemer, Königsberg 1911. W. Ziesemer, D. Zinsbuch des Hauses Marienburg. Progr. des Gymnas. z. Marienburg 1910. A. Klein, Die zentrale Finanzverwaltung im Deutschordensstaate Preußen am Anf. des 15. Jahrh.s. Nach dem Marienb. Treßlerbuch. Lpz. 1904. K. Heldmann, Gesch. d. Deutschordensballei Hessen. Ztschr. d. Ver. f. hess. Gesch. 30. Bd S. 1 ff. Zu den Anfängen des Ordens vgl. KG Deutschlands IV S. 646 ff. **Hauck.**

Diakonen. — P. A. Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer. Untersuchungen über die Vorgeschichte und die Anfänge des Archidiakonats (Kirchenrechtliche Abhandlungen von U. Stutz, Heft 23, 24). Stuttgart 1905. — H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1912. Bd 1 S. 103 ff. Bd 2 S. 22 ff. 418. **H. Achelis.**

Diakonen- und Diakonissenhäuser. — Die von Schäfer S. 615, 49 gegebene Übersicht der Diakonenanstalten ist nach der Statistik der Innern Mission, Berlin 1899, zu berichtigen. Es gab am Ende des vorigen Jahrhunderts in Deutschland 17 Diakonenanstalten: in Bayern 2 (Nürnberg, gegründet 1890 und Neuendettelsau, 1893), Hamburg 1 (Rauhes Haus, 1833), Preußen 12 (Johannesstift in Plötzensee, 1858, Stefansstift in Hannover, 1869, Carlshof in Ostpreußen, 1883, Züllchow bei Stettin, 1850, Duisburg, 1844, Barmen, 1886, Lüttringhausen, 1896, Eckartshaus bei Eckartsberga, 1848, Reinstedt, 1850, Kraschnitz, 1880, Brecklum? Bethel bei Bielefeld, 1877), Sachsen 1 (Obergorbitz bei Dresden, 1872), Württemberg 1 (Karlshöhe bei Ludwigsburg, 1876). Die Zahl der Brüder betrug 2019, die der theologischen Hilfskräfte 43. Diese Zahlen sind im Laufe des letzten Jahrzehnts noch gewachsen. Es kamen 3 neue Diakonenhäuser hinzu. 1901 Treysa, 1906 Rickling und 1907 Silberhammer bei Danzig. Die vereinigten Bruderhäuser hatten im J. 1909 3226 Berufsarbeiter auf den verschiedenen Arbeitsfeldern der Inneren Mission stehen.

Auch die Angaben über die Diakonissen-Mutterhäuser bedürfen der Berichtigung. Es fehlten bei Schäfer das Elisabeth-Kinderhospital in Berlin, gegründet 1843, Paulinenstift in Wiesbaden, gegr. 1896, Emmaus zu Niesky, gegr. 1885, Miechowitz, gegr. 1890. Die Gesamtzahl der dem Kaiserswerther Verband angehörigen Mutterhäuser in Deutschland betrug demnach am Ende des vorigen Jahrhunderts 49. Die Zahl der Schwestern war am 1. Februar 1898 folgende: Diakonissen 6369, Probeschwestern 2661, Novizen 1261, insgesamt 10 291. Die Einnahmen und Ausgaben beliefen sich i. J. 1897 auf 8 376 010 und 8 483 911 Mark.

Völlig übersehen sind bei Schäfer die dem Kaiserswerther Verbande nicht angehörenden 12 Mutterhäuser. Es sind folgende: Dessau, gegr. 1894, Freiburg i. B., gegr. 1898, Hamburg-Eppendorf gegr. 1892, Augusta-Hospital in Berlin, gegr. 1869, Guben, gegr. 1859, Fürstenwalde, gegr. 1892, Stettin, gegr. 1851, Kückenmühle, gegr. 1881, Lüttringhausen, gegr. 1896, Breslau, gegr. 1873, Borsdorf b. Leipzig, gegr. 1897, Schwäbisch-Hall, gegr. 1886. Diakonissen 261, Probeschwestern 113, Novizen 113, insgesamt 553 (Statistik der Innern Miss. S. 393—397).

Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts haben sich die Zahlen weiter gehoben. Im Jahre 1909 gehörten dem Kaiserswerther Verband 54 deutsche und 30 außerdeutsche Mutterhäuser an. Sie hatten zusammen 19 804 Schwestern; davon kamen auf die Häuser im Reichsgebiet 15 934, auf die ausländischen 3870. Außerhalb des Kaiserswerther Verbands standen 28 deutsche Häuser, von denen 6 kleineren kirchlichen Gemeinschaften angehörten, mit 3957 Schwestern, 10 Häuser im übrigen Europa und 23 in Amerika. Die letzteren 33 Häuser hatten zusammen 569 Schwestern. Die Gesamtzahl der Diakonissen betrug also Ende 1909: 24 348. Die Zahlen nach dem kirchl. Jahrbuch von Schneider für 1910. **Hauck.**

Diakonissen. — J. Pinius, De ecclesiae diaconissis (AS, September Bd 1, Praefatio). — L. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen 1902. — Ed. v. d. Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche. Potsdam 1905. — H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1912. Bd 1 S. 91 ff., 105 ff.; Bd 2 S. 25 ff., 40 f.

S. 617 Z. 56 f. l. Der s. g. Ambrosiaster (s. d. A. I S. 441, 11) st. Ambrosius.
S. 617 Z. 59 l. 469 st. 496.
S. 617 Z. 59 l. Pseudo Hieronymus d. h. wahrscheinlich Pelagius st. Hieronymus.
S. 617 Z. 60 l. 714 st. 743. **H. Achelis.**

Dialogus de recta in deum fide. — Kritische Ausgabe des Grundtextes und der Übersetzung Rufins von W. H. van de Sande-Bakhuizen (Die griech. christl. Schriftst. 4), 1901. — A. Harnack, Lit.-Gesch. II 2, S. 149ff. — O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II S. 251 ff. **Preuschen.**

Dichtkunst, die, bei den Israeliten. — S. 627 Z. 9 füge hinzu: ZdmG 51, 683 ff. S. 629 Z. 59 l.: 1. Kg 10, 12. S. 630 Z. 37 l.: Prophetenschulen. S. 633 Z. 32 l.: die beiden Versteile. S. 636 Z. 47 l.: Trauer st. Frauen.

Zu S. 634 Z. 25 ff.: Zu den Bemerkungen des Hieronymus kommt noch, was er zu Ps CXVIII sagt (Commentarioli in Psalmos, Anecdota Maredsolana III, 1, 85): Josephus refert in libris Ἀρχαιολογίας hunc Psalmum et Deuteronomii canticum uno metro esse compositum, et putat elegiacum metricum in utroque posse deprehendi, quod scilicet prior versus sex pedibus constet, et inferior uno minus in pentametrum finiatur. Zu S. 636 Z. 54: Zu Sirach 51, 13 ff. vgl. Bickell, ZfTh 1882, 319 ff.; Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt v. R. Smend 503 f. Hieronymus (a. a. O. 82) sagt zu dem alphabetischen Ps CXI: et ideo ethicus est, mores nos instruens et per elementorum exordia provehens ad majora.

S. 638 Z. 3 ff.: Sievers Auffassung liegt jetzt vor in seinen Studien zur hebräischen Metrik, I Untersuchungen; Textproben 1901, II Die hebräische Genesis 1904; III Samuel 1907; Sievers und Guthe, Amos 1907; Sievers, Alttestamentliche Miszellen 1—10 (in den Berichten der philologisch-historischen Klasse der sächs. Ges. d. Wissenschaften 1904, 1905, 1907). Dazu kommen folgende Arbeiten, die sich auf diese Frage beziehen: J. Döller, Rhythmus, Metrik u. Strophik in der bibl. hebr. Poesie 1899; N. Schloegl, De re metrica veterum Hebraeorum, Wien 1899, Die biblisch-hebräische Metrik in ZdmG 62, 698 ff.; Giesebrecht, Jeremias Metrik, am Texte dargestellt, 1905; Rothstein, Grundzüge des hebr. Rhythmus und seiner Formenbildung 1909. — Zur Strophik: D. H. Müller, Biblische Studien, III Komposition u. Strophenbau 1907; IV Strophenbau u. Responsion in Ez und den Ps. 1908. — Zur altest. Poesie überhaupt: E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die altest. Lit. 1900; Die Poesie des AT (Wissenschaft und Bildung II) 1907. **Fr. Buhl.**

Didymus, der Blinde, von Alexandrien. — Vgl. F. X. Funk, D. 2 letzten Bücher d. Schrift Basil. d. Gr. geg. Eunomius, Compte-Rendu des 4. internat. wissensch. Katholiken-Kongresses 1897, 1. Sekt., 216—248, abgedr. in Funks Kirchengesch. Abhandl. 2, Paderb. 1899, 291—329; J. Dräseke, Zu Didymos' v. Alexandrien Schrift „Üb. d. Trinität", ZwTh 45, 1902, 410—419; Th. Schermann, Lat. Parallelen zu D., RQS 12, 1902, 232—242; Derf., D. griech. Quellen d. hl. Ambros. in II. III de spir. s. (Veröff. aus d. kirchenhist. Sem. München 10), Münch. 1902; M. Faulhaber, Hoheliedkatenen, Proverbien- und Predigerkatenen, Wien 1902 (hier S. 168 einige Didymus-Scholien); K. Holl, Üb. d. Greg. v. Nyssa zugeschr. Schrift adv. Arium et Sabellium, ZnG 25, 1904, 380—398; J. Leipoldt, D. d. Bl. (TU 29, 3), Leipz. 1905 (dazu G. Krüger, ThLZ 30, 1905, 651—654); E. Klostermann, Üb. die D. v. A. in epp. canonicas enarratio (TU 28, 2 c), Leipz. 1905; E. Stolz, D., Ambrosius, Hieronymus, ThQ 87, 1905, 371—401; G. Bardy, Didyme l'Aveugle, Pa. 1910.

Leben, literarische Hinterlassenschaft und Theologie des D. haben in den letzten Jahren vermehrte Beachtung erfahren. Leipoldt, der sie umfassend behandelte, begrenzt das Leben mit Wahrscheinlichkeit durch die Jahre 313 und 398. Funk hat die These Spaßkis, daß D. der Verfasser der pseudo-basilianischen Bücher gegen Eunomius sei, verstärkt. Schermann suchte die Abhängigkeit des Ambrosius von D.s Schrift περὶ τριάδος nachzuweisen, hat aber bei Stolz Widerspruch gefunden. Daß die Echtheit der Erklärung der katholischen Briefe unsicher ist, zeigte Klostermann. In sorgfältiger Darlegung der Trinitätslehre des D. hat Leipoldt besonders der zuerst von H. v. Schubert (Möllers Kirchengesch. 1², 1902, 501 f.) aufgeworfenen Frage, inwieweit D. der Vater der jungnicänischen Orthodoxie sei, Aufmerksamkeit geschenkt und hält sogar für möglich, daß D. die Formel μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις geschaffen habe. Die Berufung auf die Schrift adv. Arium et Sabellium ist freilich höchst unsicher, da die Zuweisung dieser Schrift an D. durch Holl gewichtigen Bedenken (Krüger, Bardy) unterliegt.

S. 638 Z. 41 l. 68 st. 69.

S. 639 Z. 42 l. lianischen st. lidianischen. **G. Krüger.**

Dietrich von Freiberg, scholastischer Theologe, gest. nach 1310. — Literatur: Engelb. Krebs, Meister Dietrich (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. MA V 5—6) 1906, dort im Anhang S. 1—215, Auszüge aus seinen Schriften u. die 2 Traktate de intellectu et intelligi-

bili und de habitibus; vgl. sonst W. Preger, Vorarbeiten z. Gesch. d. deutschen Mystik in ZhTh 1869, S. 35 ff. und „Altdeutscher Traktat" in SMA, phil.-hist. Klasse, 1871, S. 157 ff. und Geschichte der deutschen Mystik 1, 1874, 292—305; H. Denifle im Archiv f. Lit. u. KG d. MA 2, 1886, 240 und 421 Anm. 1; H. Finke, Ungedr. Dominikanerbriefe d. 13. Jhs, 1894, S. 165 ff. u. 159 ff.; A. Hauck, KG Deutschlands V, 1, S. 261—270; Rosenberg, Gesch. d. Physik 1, 1882, 104 f.; Heller, Gesch. d. Physik 1, 1882, 207 f., 249; Poggendorf, Biogr.-liter. Handwörterb. z. Gesch. d. exakten Wissensch. 2, 1863, Art. D. v. Fr.

Meister Dietrich, wahrscheinlich Angehöriger des Dominikanerkonvents zu Freiberg im Erzgebirge (und nicht, wie man früher annahm, von Freiburg im Breisgau), ist wohl um die Mitte des 13. Jhds. geboren, frühe in den Predigerorden getreten und bald zum Lesemeister seines Heimatskonvents gemacht worden. Wir finden ihn um 1277 als Studenten in Paris, wo er den in diesem Jahre auftretenden Heinrich von Gent hören konnte. Von 1293 bis 1296 verwaltete er das Provinzialat von Deutschland; hierauf folgte wieder ein kurzer Aufenthalt in Paris mit der Promotion zum Magister. Später (1303) war er Prior in einem deutschen Kloster (Würzburg?); 1304 treffen wir ihn als Definitor oder Elektor am Generalkapitel in Toulouse. Die letzte Nachricht über ihn gibt ein Beschluß des Generalkapitels von Piacenza 1310, das ihn mit dem Vikariat der deutschen Ordensprovinz betraute.

D.s Stellung in der Geschichte der Scholastik ist dadurch gekennzeichnet, daß er unter selbständiger Verarbeitung der neu zugänglich gewordenen neuplatonischen Quellen, vom Aristotelismus der großen Lehrer seiner Zeit und seines Ordens zurücklenkt zum christlichen Platonismus Augustins, allerdings mit vorsichtiger Scheu vor pantheistischen Folgerungen. Dabei war er weniger theologisch, als naturphilosophisch und psychologisch interessiert. Unter den 25 von ihm bekannten Schriften werden 6 logische, 4 naturphilosophische, 15 kosmologische und psychologische, 11 theologische gezählt. Von den letzteren sind nur 4 erhalten: De corporibus gloriosis, De dotibus corporum gloriosorum, De intellectu sive de visione beatifica, De corpore Christi mortuo; und sie zeigen mit ihren Titeln, daß auch hier die eigentlich theologischen Fragen von andersartigen Interessen verschlungen werden. 3 Schriften beschäftigen sich mit optischen Problemen; hier war D. besonders glücklich, indem er nicht nur die Entstehung des Regenbogens durch zweimalige Brechung und einmalige Reflexion der Sonnenstrahlen richtig erklärte, sondern auch in zahlreichen Experimenten und Zeichnungen die Irisfarben und ihre Anordnung in jedem einzelnen Regentröpfchen nachwies. Auch über die Natur der Mond- und Sonnenhöfe und sonstiger Lichterscheinungen hat er treffende Beobachtungen gemacht.

Um solcher naturwissenschaftlicher und naturphilosophischer Neigungen willen möchte man annehmen, daß Albert der Große der Lehrer D.s gewesen sei. Sicher ist das nicht; sicher ist nur, daß dieser neben den älteren christlichen Neuplatonikern, dem Areopagiten und Eriugena, auch den 1187 aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzten Liber de causis, das neuplatonische Lehrbuch der Hochscholastik, sowie die 1268 zu Viterbo durch Wilhelm von Moerbeke vollendete Übersetzung der *Στοιχείωσις* des Proclus gründlich studiert hat. So bemüht er sich in seiner Naturphilosophie das stufenmäßige Hervorgehen der Welt aus Gott, dem Einen, über die Intelligenzen und die Geisteswesen bis zur Körperwelt gemäß den Voraussetzungen des Neuplatonismus darzustellen und dabei doch den Begriff der Schöpfung festzuhalten. Zur Vermeidung der pantheistischen Konsequenzen hat er auch in den Fragen des Verhältnisses von Materie und Form sich weithin an Thomas und Aristoteles gegen Plato und Augustin angeschlossen. Ebenso zeigt seine Psychologie jene charakteristische Eklektik: der aristotelische Begriff des intellectus agens wird in Mittelstellung zwischen Thomas und den platonisierenden Arabern derart bearbeitet, daß die substanziell und zugleich individuell gedachte wirkende Vernunft mit dem Seelengrund (abditus mentis) Augustins, und so zugleich mit dem Ebenbild Gottes identifiziert werden kann. Die visio beatifica ist nicht, wie bei Thomas ein schlechthin übernatürlicher Vorgang, aber auch nicht ein natürliches Seelenerlebnis, sondern ein mittleres: ein durch Gott veranlaßtes Einwirken des intellectus agens (des Seelengrundes) auf den intellectus possibilis (die menschliche Erkenntniskraft).

Von hier aus liegt es nahe, einen Einfluß des Meisters Dietrich auf die Entwicklung der deutschen Mystik anzunehmen. Preger hat einen solchen in weitgehendem Maße behauptet (vgl. Bd 19, 639, 37 dieses Werkes), Denifle ihn abgeleugnet. Das letzte Wort darüber kann noch nicht gesprochen werden. Jedenfalls kann D. nach den uns vorliegenden Erzeugnissen seiner Schriftstellerei nicht zu den Mystikern gerechnet werden. Doch hat er mit seiner Lehre vom Seelengrund und anderem auf spätere Autoren, insbesondere auf den dem jüngeren Eckehart zuzuschreibenden Traktat „Über die wirkende und die mögliche Vernunft" einge-

wirkt; auch Tauler zitiert ihn mehrfach. Und eine namenlose Nonne rühmt seine Predigtweise: „Der hohe meister Diderich, Der will uns machen froh, Er sprachet luterlichen, Al in principio. Des adelares fluke Wil er uns machen kunt, Dy sele wil er versenken, In den grunt ane grunt". **Heinrich Hermelink.**

Dietrich von Nieheim. — W. J. M. Mulder, S. J., Dietrich v. Nieheim. Zijne opratting van het concilie en zijne kronjek. 2 Teile, Amsterdam 1907; im 2. Teil sind 9 Fragmente der verlorenen Chronik Dietrichs abgedruckt, darunter 4 bisher unbekannte. M. vertritt die Anschauung, daß Dietrich der Verfasser der Schrift de necessitate reformationis (s. S. 653, 19) sei. **Hauck.**

Dietrich, Veit. — S. 656, 34 füge bei: neugedruckt St. Louis 1857, Druckerei der evang.-luth. Syn. von Missouri und Ohio. **Th. Kolde.**

Diognet, Der Brief an — Jordan, Geschichte der altchristl. Literatur S. 157 ist geneigt, den Brief noch dem Ende des 2. Jahrhunderts zuzuweisen. Diognet nimmt er mit einem „vielleicht" als Lehrer Marc Aurels. **Hauck.**

Dionysius Areop. — Literatur: Hugo Koch, Pseudodion. Areop. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogm.-Gesch. v. Ehrhard u. Kirsch Bd 1 [1900]) und Histor. Jahrb. 21 (1900) S. 58 ff. G. Krüger, Wer war Ps. Dionysios, Byz. Ztschr. 8 (1899) 302 ff. Stiglmayr, D. Lehre v. d. Sakr. u. d. Kirche nach Ps. Dion., ZkTh 22 (1898) S. 246 ff. D. Eschatologie des Ps. Dion., ebd. 23 (1899) S. 1 ff. Üb. das Bußwesen, ebd. 24 (1900) S. 657 ff. H. Weerts, Die Gotteslehre des Ps. Dion. Ar. u. ihre Einwirkung auf Thomas v. Aqu. (Bonner Diss.) 1908. P. Godet, Dict. de theol. cathol. IV 429 ff. **Bonwetsch.**

Dionysius Exiguus. — Die Konziliensammlung ist in ihrer ersten Redaktion nur in einer Handschrift erhalten; die nicänischen Kanones sind herausgegeben von C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima. Bd 1, 2. Oxford 1904. **H. Achelis.**

Dionysius d. Karthäuser. — Die von Deutsch S. 698, 28 erwähnte neue Ausgabe der Werke des Dionysius Cartusianus ist bis zum 39. Bande, Tournay 1910, fortgeschritten. **Hauck.**

Dionysius, B. v. Rom. — A. Jülicher hat in d. „Kritischen Bemerkungen zu den Papstverzeichnissen" gezeigt, daß die Jahresangaben für den Amtsantritt der röm. Bischöfe von Felix I. bis Miltiades sämtlich um ein Jahr zu hoch sind. Wurde aber Felix I. am 5. Jan. 268 konsekriert, so muß als Todestag des Dionysius d. 26. Dez. 267 angenommen werden. Da der Ordinationstag, 22. Juli, wohl bezeugt ist, und die Ordinationen regelmäßig am Sonntag vorgenommen wurden, so ergibt sich als Jahr des Amtsantritts statt 259 vielmehr 260. **Hauck.**

Dippel, Joh. Konr. — Über einen Anhänger D.s, der später eigene Wege ging und es zu selbständigen Leistungen brachte, Joh. Friedr. Bachstrom, gibt Kunde der Aufsatz von Prof. Dr. J. Ullrich in der Zeitschrift Euphorion, Jahrg. 1909. **Hauck.**

Dispensation. — M. A. Stiegler, Dispensation, Dispensationswesen u. Dispensationsrecht im Kirchenrecht. 1. Bd Mainz 1901. **Hauck.**

Disselhoff, Jul. Aug. Gottf. — S. 711 Z. 47 l. 1898 st. 1899.

Doctrina Iacobi nuper baptizati, um 634. — Ausgabe von N. Bonwetsch, AGG 1910, nach vorausgegangenem Bericht Nachr. Gött. Ges. 1899 S. 411 ff. Die slavische Übersetzung in den Tschetji Minei des Dez., herausgeg. von der russ. archäolog. Kommission nach e. Hdschr. d. 16. Jahrh. Die äthiop. Übersetzung von S. 1—43, 7 unter dem Titel Sargis d'Aberga in der Patrologia orientalis 3, 4 von Silv. Grébaut. Paris 1909. Der Eingang in syr. Übersetzung bei Tell-Mahre ed. Chabot S. 4, worauf Lüdtke hingewiesen (Arch. f. slav. Philol. 1911 S. 317). — Eine eingehende Besprechung von Maas Byz. Ztschr. 1911 S. 573 ff. Eine Ausgabe in der Patr. or. von Nau ist demnächst zu erwarten.

Eines der wertvollſten Denkmäler der altchriſtlichen antijüdiſchen Literatur iſt die Doctrina Iacobi, eines unter Kaiſer Heraklius in Nordafrika zwangsweiſe getauften Juden, die einige ſeiner Volks- und Schickſalsgenoſſen von der Wahrheit des Chriſtentums überführt; einer der letzteren hat ſie aufgezeichnet. Ihren weſentlichen Inhalt gibt ſie ſelbſt in der Überſchrift an: *ὅτι οὐ δεῖ σαββατίζειν μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ ὅτι ἀληθῶς αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐλθὼν καὶ οὐχ ἕτερος*, alſo das neue Geſetz Chriſti und der Sohn der Maria der Verheißene; Beſchneidung und Sabbatfeier ſind abgetan, die ganze Geſchichte Jeſu iſt Erfüllung der Weisſagung. Subtilere dogmatiſche Fragen werden aber grundſätzlich vermieden, die Wertung des Eſchatologiſchen und des Charismatiſchen bekundet den archaiſtiſchen Charakter. Der Meſſias heißt ſtets *ὁ Ἠλειμμένος* wie im ſpätern Judentum. — Weil aus dem Leben hervorgewachſen, iſt die Schrift reich an zeitgeſchichtlichen und geographiſchen Daten; ſie gewährt einen Einblick in die Stimmung der Judenſchaft und in die Zuſtände beim Auftreten Muhammeds. Sprachlich bietet ſie wertvolles Material für das Vulgärgriechiſche. — Schon Mabillon und Montfaucon wollten die Schrift edieren. Meine Ausgabe beruht wie auf der ſlaviſchen Überſetzung ſo auf Coisl. gr. 299 u. Laur. Plut. 9, 14, beide angeh. 11. Jhd., einem Bruchſtück vom Athos etwa 8./9. Jhd. und auf Exzerpten in Ambroſ. 534, s. 13, mit denen identiſch der Text in Egert. Muſ. 2707.

Bonwetſch.

Dodanim. — S. 712 Z. 14 l. *Ταρσαῖος* ſt. *Ταρσαίος*.

Dodwell, Heinr. — S. 715 Z. 34 ſtreiche in neueſter Zeit. **G. Mützold.**

Döllinger, Ignaz. — Wendt, J. v. Döllingers innere Entwickelung. ZKG 24. Bd 1903 S. 281 ff. **Hauck.**

Dogmengeſchichte. — J. Werner, Dogmengeſchichtliche Tabellen 2. Aufl., Gotha 1898, 3. Aufl. 1903. A. Dorner, Grundriß der DG, Entwicklungsgeſchichte der chriſtlichen Lehrbildungen, Berlin 1899; J. S. Banks, Development of doctrine in the early church, London 1899; R. Seeberg, Grundriß der DG, Leipzig 1901, 2. Aufl. 1905; P. Wernle, Die Anfänge unſerer Religion, Tübingen 1901; 2. Aufl. 1904; J. F. Bethune-Baker, An introduction to the early history of christian doctrine to the time of the council of Chalcedon, London 1903; J. Turmel (kath.), Histoire de la théologie positive jusqu'au concile de Trente, Paris 1904; J. Tixeront (kath.), Histoire des Dogmes I, Paris 1905, II (bis 430) 1909; A. Harnack, DG (Grundriß) 4. Aufl., Tübingen 1905; E. Troeltſch, Die Bedeutung des Proteſtantismus für die Entſtehung der modernen Welt, Berlin 1906, 2. Aufl. München u. Berlin 1911 (Hiſtoriſche Bibliothek Bd 24); E. Troeltſch, Proteſtantiſches Chriſtentum und Kirche in der Neuzeit in: Kultur der Gegenwart ed. P. Hinneberg, I 4, Berlin u. Leipzig 1906, 2. Aufl. 1909; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der DG 4. Aufl., Halle 1906; F. Loofs, Grundriß der DG, Halle (Kommiſſionsverlag) 1907; K. Dunkmann, Geſchichte des Chriſtentums als Religion der Verſöhnung und Erlöſung I 1 (Prolegomena), I 2 (Die Entſtehung des Altkatholizismus), Leipzig 1907; R. Seeberg, Lehrbuch der DG I u. II (bis zum Mittelalter, ausſchließlich), 2. Aufl. Leipzig 1908—10; O. Ritſchl, DG des Proteſtantismus. Grundlagen und Grundzüge der theologiſchen Gedanken- und Lehrbildung in den proteſtantiſchen Kirchen I (Biblizismus und Traditionismus in der altproteſtantiſchen Theologie), (Orthodoxie und Synkretismus), 1. Hälfte Leipzig 1908—12; G. N. Bonwetſch, Grundriß der DG, München 1909; A. Harnack, Lehrbuch der DG 3 Bde, 4. Aufl., Tübingen 1909—1910; Th. Kolde, Dogma u. DG (NkZ XIX, 1908, S. 485—540); P. Tſchackert, Die Entſtehung der lutheriſchen und der reformierten Kirchenlehre, Göttingen 1910; H. Rinn in Verbindung mit J. Jüngſt, Dogmengeſchichtliches Leſebuch, Tübingen 1910; O. Scheel, Stillſtand und Neubildungen in der proteſtantiſchen Dogmengeſchichtsſchreibung (Theol. Rundſchau XIV, 1911, S. 47—63 u. 97—113).

Eine beurteilende Beſprechung der meiſten der hier genannten Neuerſcheinungen gibt Scheel. Neue Wege geht weder Dorner, der zu der IV, 756 f. unter 2 b beſprochenen Art der Behandlung der DG zurücklenkt, noch Bonwetſch, der wie Seeberg und der Unterzeichnete an die IV, 757 f. unter 2 c genannten Dogmenhiſtoriker anknüpft. Dunkmanns halb neue Wege — halb lenkt auch er zu IV, 756 f. 2 b zurück — erſcheinen mir weder klar abgeſteckt, noch gangbar (vgl. O. Scheel, ThLZ 1908 Sp. 591—595). Koldes pia desideria — „das kultiſche Handeln iſt das Rückgrat der DG" (S. 526) — würden erſt einer ausgeführten DG gegenüber ernſtlich diskutabel ſein (doch vgl. Scheel, S. 49—53). Für die DG ſeit der Reformation

hat Troeltsch fruchtbarste Anregungen gegeben, die freilich m. E. stark der Korrektur bedürfen (vgl. F. Kattenbusch, Theol. Rundschau 1907 S. 41—54 u. 71—76, meine Rektoratsrede: Luthers Stellung zum Mittelalter u. zur Neuzeit, Halle 1907, und Troeltschs Anmerkungen in der 2. Aufl. des Vortrags). Ob O. Ritschls neue Art der Behandlung dieses Abschnitts durchführbar ist, muß erst die Fortsetzung zeigen (vgl. meine Anzeige, DLZ 1910 Sp. 2705—2710). Die von ihm u. a. wieder lebhaft erörterte Frage nach dem Endpunkte der DG (vgl. IV 763, 33 ff.) scheint mir, ebenso wie die gleichfalls noch nicht zur Ruhe gekommene Frage nach ihrem Ausgangspunkte (vgl. Scheel, S. 109—113), so vieler Tinte nicht wert. Eine fördernde DG des Protestantismus wird auch der willkommen heißen, der seinerseits den Terminus DG hier nicht verwenden würde; und ein Buch wie das Wernles hat eine Aufgabe sich gestellt, die auch der, dem diese Lösung in vielem sehr anfechtbar scheint, als eine „dogmengeschichtliche", ja als die interessanteste Aufgabe der DG anerkennen wird.

Loofs.

Doktrinarier. — Nach Heimbucher III S. 427 bestehen gegenwärtig nur noch 6 Häuser der Doktrinarier in Italien, davon 2 in Rom. Tätigkeit in den öffentlichen Schulen ist ihnen untersagt. **Hauck.**

Dolcino. — Hausrath, Die Arnoldisten 1895 S. 331 ff. Begani, Fra Dolcino nella tradizione e nella storia 1901 — s. auch Nachtrag „Apostelbrüder" usw. **Sachsse** (Rostock).

Donatismus. — Martroye, Une tentative de révolution sociale en Afrique, donatistes et circumcelliones, Rev. des quest. historiques 1904 f. P. Monceaux, L'Église donatiste au temps de s. Augustin, Rev. de l'hist. des relig. 1910; Derſ., Hist. litt. de l'Afrique chrét. Bd IV Par. 1912. L. Duchesne, Hist. anc. de l'Église. II, 101 ff. III, 108 ff. Par. 1907. 1910. Diction. de theol. catholique, Bd IV, 1701—28. J. Chapman, Donatus the Great and Donatus of Casae nigrae, Rev. Bénéd. 1909 S. 13 ff. (Für die Identität). **Bonwetsch.**

Dove, Richard Wilhelm. — Literatur: Frensdorff in „Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog" herausgegeben von Bettelheim, Bd XII (1907); Sehling in Deutsche Juristenzeitung 1907 S. 1066.

Richard Wilhelm Dove wurde am 27. Februar 1833 zu Berlin geboren als ältester Sohn des Physikers und Meteorologen Heinrich Wilhelm Dove († 1879), er besuchte das Joachimthalsche Gymnasium bis 1851 und studierte die Rechtswissenschaft an den Universitäten Berlin und Heidelberg. Von seinen Lehrern hat ihn am meisten Aemilius Ludwig Richter angezogen. Von ihm sagt Dove selbst in dem Nachrufe in RE, 3. Aufl. 16, 762 „Über Richters Wirksamkeit als akademischer Lehrer genügt hier die Bemerkung, daß die große Menge seiner Schüler allerdings mehr durch das Lehrbuch, als durch Richters Vortrag angezogen wurde. Dagegen besaß Richter in hohem Grade Gabe und Hingebung, einzelne weiterstrebende Schüler an sich heranzuziehen und zu selbständiger wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiete des Kirchenrechts anzuregen und anzuleiten. Aus dem Kreise seiner kanonistischen Übungen sind denn auch viele tüchtige kirchenrechtliche Doktordissertationen und Abhandlungen hervorgegangen und die Zahl der Männer, die aus Richters Schule hervorgegangen, juristische Lehrstühle an deutschen Hochschulen bekleidet hat, bekannte übereinstimmend, wie groß das Verdienst Richters um die Bildung für ihren künftigen Beruf gewesen ist. Unter den Schülern Richters genügt es hier auf katholischer Seite Schulte, auf evangelischer O. Mejer, Paul Hinschius, E. Friedberg, B. Hübler zu nennen, denen sich der Unterzeichnete (R. Dove) anreiht".

In dieser Schule empfing er auch die Anregung zu seiner ersten größeren wissenschaftlichen Arbeit: „De iurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu" und promovierte mit dieser Schrift am 28. Juli 1855 in Berlin. Dies Thema war und blieb ein Lieblingsthema Doves. Er hat es weiter entwickelt in seiner Schrift „Untersuchungen über die Sendgerichte" in Zeitschr. für deutsches Recht 19 (1859), und auch später noch wiederholt behandelt, so in der ZKR Bd 4 und 5, (1864 und 1865), und in den betr. Artikeln in der RE. Auch in dem unten genannten Lehrbuche des Kirchenrechts ist der bezügliche Abschnitt mit besonderer Liebe ausgearbeitet.

Im Jahre 1859 hatte Dove sich an der Universität Berlin mit der soeben genannten Schrift über die Sendgerichte für Kirchenrecht habilitiert. Er wurde 1862 außerordentlicher Professor in Tübingen, 1863 daselbst ordentlicher Professor des Kirchenrechts und deutschen Rechts, 1865 wurde er nach Kiel und 1868 nach Göttingen berufen, woselbst er bis zu seinem

am 18. September 1907 erfolgten Tode verblieb. Er hielt dort Vorlesungen über Kirchenrecht, deutsches Privatrecht und deutsche Rechtsgeschichte, später auch über deutsches und preußisches Staatsrecht. Im Kirchenrecht lag aber der Schwerpunkt seiner akademischen Tätigkeit, es war auch sein eigentliches wissenschaftliches Arbeitsgebiet.

Politisch war Dove ein energischer Vertreter des deutschen Einheitsgedankens unter preußischer Vormacht. Ein echt deutsches Bekenntnis legte er ab als Rektor der Georgia Augusta. Als die Royal Irish Academy zu Dublin u. a. auch die Universität Göttingen zur Intervention bei der Regierung aufforderte, um die Beschießung von Paris mit Rücksicht auf die dortigen Schätze der Wissenschaft und Kunst zu verhindern, gab Dove am 14. Dezember 1870 eine diese Einmischung abwehrende Erklärung ab, die in weiten Kreisen Beachtung fand. Hervorgetreten ist er in der Politik sonst nicht, wenn er auch einmal Mitglied des deutschen Reichstages (woselbst er sich der nationalliberalen Partei angeschlossen hatte) und seit 1875 bis zu seinem Tode Mitglied des preußischen Herrenhauses gewesen ist.

Wenn wir Doves literarische Tätigkeit überschauen, so ist die Zahl seiner Schriften, quantitativ betrachtet, allerdings nicht besonders groß. Er war ein viel zu bedächtiger, sorgsam abwägender Gelehrter, um rasch zu produzieren. Neben den verschiedenen oben genannten Aufsätzen zur kirchlichen Gerichtsbarkeit schrieb Dove umfangreiche Artikel in der ZKR, verschiedene Artikel in der RE (1. u. 2. Auflage), in Bluntschli und Braters Staatshandbuch und in der AdB. Zwei große, dauernde Verdienste hat Dove sich um die Wissenschaft des Kirchenrechts erworben. Und zwar einmal durch die Gründung der Zeitschrift für Kirchenrecht, wobei er einer Anregung E. Herrmanns folgte. Er hat dieses Organ mit außerordentlicher Sorgfalt redigiert und mit zahlreichen, eigenen, größeren und kleineren Aufsätzen geschmückt. Von 1861—1863 redigierte er allein, von 1864 ab zusammen mit Emil Friedberg. Mit dem 22. Bande (1889) ging die Zeitschrift zunächst ein, um dann von Friedberg und dem Unterzeichneten übernommen zu werden. Das zweite Verdienst betrifft das Lehrbuch des Kirchenrechts von Richter. Dove übernahm die Neubearbeitung dieses vortrefflichen Werkes von der 6. Auflage ab. Er hat dieser Aufgabe Jahre entsagungsvoller, aber erfolgreicher Arbeit gewidmet. Allerdings hat das Buch unter ihm einen etwas breiten Umfang angenommen, da Dove bemüht war, namentlich in den Anmerkungen den neuen Rechtsstoff und die neue Literatur in der gründlichsten Weise zu verarbeiten. Die 8. Auflage hat Dove noch bis zum § 183 erledigt, die Vollendung dieser Auflage aber Kahl überlassen.

In diesen Bearbeitungen des Richterschen Lehrbuchs, sowie in der Zeitschrift hat er seine wissenschaftlichen Ideale zu verwirklichen gesucht. Diese betrafen einmal die Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts, und zum andern die Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Verschiedentlich hat Dove in seinen Schriften seinen Standpunkt in beiden Beziehungen gekennzeichnet. So in ZKR I, 1 ff. 11, 1 ff., namentlich aber in seinem schönen Nachruf für Richter in ZKR 7, 273—404, der eine Art Glaubensbekenntnis auch für Dove bedeutet.

So sagt er bezüglich des evangelischen Kirchenrechts (ZKR 1,5 ff.): „Wie es von den ersten Vertretern unserer Disziplin so oft ausgesprochen ist und nicht minder von den Männern der Praxis gefühlt wird, sind wir im evangelischen Kirchenrechte noch immer zu abhängig von den kanonistischen Doktrinen, die einem fremden dogmatischen Boden entsprossen sind. Die freie kühne Herausarbeitung der evangelischen Rechtsgedanken aus der beengenden kanonischen Form wird in vielen Lehren erst zu vollbringen sein. Es wird eine würdige Aufgabe unserer Zeitschrift sein, an ihrem Teil zu dieser geistigen Verarbeitung und Durchdringung beizutragen. In wie vieler Beziehung ruht die Behandlung wichtiger praktischer kirchenrechtlicher Fragen zurzeit noch mehr auf hergebrachten Regeln der Verwaltung als auf bewußter wissenschaftlicher Begründung. Das evangelische Kirchenrecht wird uns somit ein reiches Arbeitsfeld gewähren, in dessen Bearbeitung den wissenschaftlichen Kräften, welche ihre Unterstützung zugesagt haben, eine Reihe bewährter Männer unserer Verwaltung und Rechtspflege mitwirkend und fördernd zur Seite treten wird.

Was den Standpunkt betrifft, welchen unsere Zeitschrift bei der Behandlung des evangelischen Kirchenrechts einnehmen wird (denn ein bestimmter Standpunkt muß festgehalten werden, sowenig die Zeitschrift ein Parteiorgan werden soll, — sosehr es uns auf eine das Tagesinteresse überdauernde wissenschaftliche Begründung ankommt), so wird sich dieselbe ebenso fern von radikalen Übertreibungen als von jenem engherzigen Konfessionalismus und jener Hinneigung zur Hierarchie zu halten haben, welche mit der Verleugnung des Protestantismus enden. Dabei wird sie sich bewußt bleiben, daß auf dem Gebiete wissenschaftlicher Untersuchungen über evangelisches Kirchenrecht jeder selbständige Standpunkt be-

rechtigt ist, sofern er nur wahrhaft evangelisch ist. Aber evangelisch in dem vollen Sinne, daß ihm niemals das Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem unwandelbaren Grunde der Kirche verloren geht, welchen der Erlöser gelegt hat. Auf dem Gebiete unserer Wissenschaft kann ja eine fruchtbringende Tätigkeit nicht von einer Richtung entwickelt werden, welche den Protestantismus als reine Negation, als das abstrakte Prinzip der freien Forschung fassen wollte. Aber evangelisches Kirchenrecht wird auch nur von solchen gefördert werden können, denen die Reformation nicht ein vereinzeltes, geschichtliches Faktum ist, sondern denen sie noch gegenwärtig ein lebensvolles Prinzip bildet; nicht also von solchen, welche, indem sie den Gegensatz der Konfessionen innerhalb der evangelischen Kirche künstlich zu erweitern sich bemühen, sehnsuchtsvoll nach den Grundsätzen des Tridentinum hinüberschauen . . ." Diese letzteren, allerdings auch leicht mißverständlichen Redewendungen führten zu einer interessanten Polemik zwischen Scheurl und Dove; man vergleiche den Aufsatz von Dove in der ZKR 1, 359 ff., in der er sich zugleich als einen überzeugten Anhänger der Union bekannte.

Mit dem katholischen Kirchenrecht hat Dove sich wissenschaftlich eigentlich nur bei der Bearbeitung von Richters Lehrbuch befaßt. Seine Stellung hierzu war diese: „Die Aufgabe ist hier zunächst, die großen Richtungen, in welchen sich das kirchliche Leben . . . entfaltet, dem Verständnisse der evangelischen Freunde des Kirchenrechts zu erschließen. Weit entfernt, durch eine kleinliche Polemik den Kampf gegen die andere Konfession anfachen zu wollen, wird bei allem Streben nach Gerechtigkeit und Objektivität unser Standpunkt bei Beurteilung des katholischen Kirchenrechts doch ein solcher sein, welcher die evangelischen Prinzipien nicht außer acht läßt".

Die zweite Seite seiner schriftstellerischen Tätigkeit betraf das Verhältnis von Staat und Kirche. Vor allem, so schreibt er in ZKR 1, 6, wird es aber das Grenzgebiet von Staat und Kirche sein, dem wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen. Hier, wo die katholische Kirche, von den Schranken einer oft in unwürdiger Weise geübten polizeilichen Aufsicht befreit, im Sturmesschritt der Herrschaft des kanonischen Rechtes über den Staat nachstrebt, ist es eine Aufgabe der modernen Wissenschaft, der Staatsgewalt erhalten zu helfen, was als ein wesentlicher Bestandteil der Staatshoheit angesehen werden muß.

In Schrift und Wort hat Dove diese seine Ideale zu fördern gesucht. Der modernen Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts sind zahlreiche, kleinere und größere Aufsätze in der ZKR geweiht; auch gab Dove einen ganzen Band „Sammlung der wichtigsten neueren Kirchenordnungen des evangelischen Deutschlands" als Ergänzungsband zur ZKR 1865 heraus. Die Rechte des Staates verfocht er ebenso in der Zeitschrift. Ich nenne nur seine Aufsätze „Die Kurie und die Grundsätze des modernen Verfassungsrechtes über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger", (ZKR 8, 167 ff.) und „Das Verhältnis des Staates zur wissenschaftlichen Vorbildung der Geistlichen (ZKR 15, 411 ff.).

In allen seinen Arbeiten erkennen wir den treuen Anhänger evangelischen Bekenntnisses; wir beachten den milden Geist der Versöhnung, der die Gegensätze auszugleichen und nicht zu verschärfen sucht, wobei wir aber nicht vergessen wollen, daß Dove gelegentlich auch scharfe Worte der Abwehr zu finden wußte (Ich verweise z. B. auf seinen Artikel in der ZKR 3, 110 ff., in dem er die ZKR gegen die im Archiv für katholisches Kirchenrecht erhobenen Angriffe verteidigte); wir würdigen ferner in seinen Schriften den energischen Vertreter der Rechte des Staates und den vorsichtig abwägenden, gründlichen deutschen Gelehrten. In allen diesen Punkten war er seinem großen Lehrer Richter ähnlich, und in dem Nachrufe für Richter in der RE und in der ZKR 7, 273—404 hat er gewissermaßen sein eigenes Lebensbild mitgezeichnet und sein eigenes wissenschaftliches Glaubensbekenntnis abgelegt.

Wir würden Doves wissenschaftliche Lebensarbeit aber nicht lückenlos zeichnen, wenn wir nicht noch seiner Lieblingsschöpfung gedächten: der „Gesellschaft für Kirchenrecht". Sie sollte ein Sammelpunkt für Bestrebungen im Gebiete des Kirchenrechts und kanonischen Rechts und ihrer Geschichte bilden und den wissenschaftlichen Austausch mit den verwandten Disziplinen pflegen. Dove hat ihr viel Arbeit und Zeit gewidmet, die meisten Referate gehalten und gewissenhaft und ausführlich in der ZKR über die Sitzungen usw. Bericht erstattet. Die Gesellschaft — zu deren korrespondierenden Mitgliede Dove übrigens auch den Unterzeichneten als jungen Dozenten ernannt hatte — hat zehn Jahre dank der Aufopferung Doves sichtlich geblüht, ist dann aber, weil Dove allein die Arbeit nicht mehr bewältigen konnte, eingeschlafen. —

Zum Schlusse müssen wir aber noch einer besonderen Seite seiner Tätigkeit gedenken: seiner Betätigung in der kirchenrechtlichen Praxis. Daß das Kirchenrecht

nicht bloß eine theoretische, sondern auch eine eminent praktische Wissenschaft sei, hat Dove stets bekannt und gleich seinem Lehrer Richter die Verbindung mit der Praxis aufrechtzuerhalten gesucht; er fand darin nicht nur die Anregung für die wissenschaftliche Arbeit, sondern auch den Prüfstein für die Richtigkeit und den Wert theoretischer Erörterungen und Resultate. Schon als Dozent war er im Jahre 1860 im Nebenamte als Hilfsarbeiter im Evangelischen Oberkirchenrate tätig. Später war es ihm vergönnt, an der Verwirklichung seiner beiden wissenschaftlichen Ideale praktisch fördernd mitzuwirken. Gleich nach seiner Berufung nach Göttingen wurde er zum außerordentlichen Mitgliede des Landeskonsistoriums zu Hannover ernannt. Im Jahre 1868 und später noch wiederholt war er als Vertreter des preußischen Kirchenregiments auf der Eisenacher Konferenz tätig. Im Jahre 1872 erstattete er dort ein Referat über den Antrag des Evangelischen Oberkirchenrats zu Berlin auf eine Ergänzung des § 1 der Geschäftsordnung der Eisenacher Konferenz von Abgeordneten der obersten evangelischen Kirchenbehörden Deutschlands durch Einräumung der Befugnis an die Kirchenbehörden, auch Mitglieder der Synoden zur Konferenz abzuordnen. Dove kam zu dem Ergebnisse, daß mit Rücksicht auf die Lage der Verfassungsentwicklung in der preußischen und andern Landeskirchen die Entscheidung über den Antrag noch zu verschieben sei. Man vergleiche den Abdruck seines Referates, das auch heute noch gegenüber ähnlichen Anträgen auf Ergänzung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses durch Synodale, sowie überhaupt für die föderativen Bestrebungen in den evangelischen Landeskirchen eine gewisse Bedeutung beansprucht, in der ZKR 12, 1—51. Im Jahre 1880 referierte er auf der Eisenacher Konferenz über „Die Verwertung der Kirchengemeinde- und Synodal-Institutionen zur Lösung der sozialen Aufgaben". In den Jahren 1869—1875 wurde er als Mitglied der Juristen-Fakultät zu Göttingen vom Könige in die Landessynode berufen.

Dove war es weiter auch beschieden, an der Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche praktisch mitzuarbeiten. Als die Wogen des Kulturkampfes hoch gingen, wurde Dove zum Mitgliede des durch Gesetz vom 12. Mai 1873 in das Leben gerufenen Gerichtshofes für kirchliche Angelgenheiten berufen und hat an den Verhandlungen und Entscheidungen dieses eigenartigen Gerichtshofes mitgewirkt. Die wichtigsten Entscheidungen hat er in der ZKR zum Abdrucke gebracht.

Wenn wir Doves theoretische und praktische Tätigkeit überblicken, so können wir sagen: An ihm hat sich in reichem Maße der Wunsch erfüllt, der nach seiner Mitteilung in der ZKR 7, 275 derjenige seines Lehrers Richter war, nämlich: „nach dem Maße seiner Kräfte durch treues Forschen nach Wahrheit zu der Lösung der großen Fragen mitzuwirken, die durch unsere Zeit an die Wissenschaft des Kirchenrechts gestellt worden sind". **Sehling.**

Draconites, Joh. — Briefe von ihm an J. Lang in Gotha Cod. A 399; ein Brief an Peucer in Landeshut; Briefe an Westphal gedruckt in Sillem, Westphals Briefsamml., auch stehen Briefe von ihm in den Epist. familiares Eob. Hessi.

Über den Prozeß gegen ihn in Miltenberg: Fr. Herrmann in Beitr. z. bayr. KG IX 193 ff. u. O. Albrecht in der Einleitung zu Luthers Trostbrief an die Miltenberger, Weim. Ausg. 15, 54 ff. — Über die Visitation, die Dr. mit Mykonius im März 1526 im Amt Tenneberg hielt, liegt jetzt der Bericht des Mykonius vor, mitgeteilt von P. Drews im Arch. f. Ref.-G. III 1 ff. — Über die Arbeit des Dr. an seinem Polyglottenwerk vgl. Witzel in der Vorrede zum 1. Teil seiner Annotationes 1536 und schon 1530 den Brief des Dr. an J. Spangenberg, Epist. fam. S. 292. — Eine Schrift von ihm von 1544, Die rechte Lehre wider alle Verkläger, erwähnt Döllinger, Die Reformation I², 497. — Daß er Marburg verlassen habe, um sein Werk über die messianischen Weissagungen zu vollenden, sagt Dr. ausdrücklich, Sillem, Briefs. Westphals 207. Über seinen Aufenthalt in Wittenberg zum Zweck der Herausgabe der Biblia pentapla vgl. die Schilderung von Balth. Sibenhar in Beitr. z. bayr. KG VII 271; vgl. auch M. Neander, Parva Biblia 1580 bei Reu, Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts II 738. — Ein Gedicht des Dr. De vita beata in Petri, Wittenberger Stammbuchblätter (Progr. Pforta) S. 4; Beitr. z. sächs. KG XX, 242. **Kawerau.**

Drei-Kapitelstreit. — S. 22, 11 u. 17 l. 543 und vgl. dazu F. Dickamp, D. origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh., Münst. 1899, 42 u. 54.

S. 22 Z. 41 füge bei: vgl. d. Art. Facundus von Hermiane. **G. Krüger.**

Droste-Vischering, Clem. Aug. — S. 23 Z. 46 füge vor Wilhelms ein: Friedrich. Z. 61 füge bei: Th. Brieger, Der erste Waffengang des römischen Kirchentums mit dem preußi-

schen Staate: PJ 29. Bd, 1872, S. 669. 690. S. 37 Z. 16 füge bei nach haben: (Friedberg, Grundlagen S. 10 bezeichnet es als „unzweifelhaft", daß Clemens August von der mit seinem Vorgänger abgeschlossenen Konvention Kenntnis gehabt hat). S. 37 Z. 21 füge bei: Interessant ist das Urteil, welches Capaccini während der Verhandlungen mit Graf Brühl im Sommer 1840 über Clemens August gefällt hat: „Ich begreife nur zu gut", sagte er, „denn ich kenne den Erzbischof genau, daß kein Gouvernement der Welt auf die Dauer mit solchem Manne auskommen konnte, daß er coute qu'il coute entfernt werden mußte; aber die gemischten Ehen als Hauptgrund ergreifen, gerade den, womit man am sichersten die allgemeine Sympathie in der ganzen katholischen Welt anfachte, das war mehr als ungeschickt, dafür gibt es keine Worte" (Friedberg, Grundlagen S. 37 f.). H. Koppen, Clemens August, Erzbischof von Köln, Münster 1897. **Mirbt.**

Drummond, Henry. — geb. 1851, † 11. März 1897. Vgl. George Adam Smith, The life of Henry Drummond, New York 1898.

Henry Drummond, geboren in Stirling, Schottland, wo sein Vater Friedensrichter war, besuchte die „high school" in Stirling, dann eine Privatschule in Crieff bis zum Juli 1866. Im selben Jahre bezog er die Universität Edinburgh. Er bestand zum Teil 1869 und 1870 das Examen für den Magister, sodaß er mit Mathematik, Physik und „mental" Philosophie fertig wurde, doch fiel er beim Examen für den Bacalaureus der Wissenschaften zweimal durch und verließ die Universität ohne Grad. Ich gebe dies, wie ich es gefunden habe. Es scheint nicht klar zu sein. Vielleicht handelte es sich bloß um den Magister der freien Künste, da ein Freund ihn $^2/_3$-Magister nannte, und da sonst gesagt wird, er habe den klassischen Teil des Magister-Examens nicht absolviert. Er war in Tübingen, wohl nur kurz, und studierte dann Theologie im „New College" oder „Free Church Divinity Hall", etwa vom November 1870 bis zum Frühling 1873. Ende des Sommers 1873 kamen die amerikanischen Erweckungsprediger oder Sänger Dwight L. Moody und Ira D. Sankey (Sankey sang) nach Schottland und nahmen Drummond bis zum Jahre 1875 in Beschlag. Vom Oktober 1875 bis April 1876 war er wieder im New College und erledigte den zweiten Teil seiner Schluß-Prüfung in Kirchengeschichte und in systematischer und biblischer Theologie. Von 1877 bis 1883 widmete er sich dem Studium der Verbindung zwischen Wissenschaft und Religion, wobei er auch 1877 Vorlesungen über Naturwissenschaften im Free Church College in Glasgow hielt, ein 4 stündiges Kolleg vom Anfang November bis Ende März, mit einer Vergütung von £ 150.— = M. 3000.—, und im Sommer 1878 Kaplan in Malta war. September 1878 war er wieder in Glasgow, wo er Mitglied der „Renfield Free Church" des Marcus Dods und gleich darauf als Ältester ordiniert wurde. Dazu unternahm er September 1878 eine Missions-Station unter Dods in Possilpark, einer nördlichen Vorstadt Glasgows und die Vorträge, die er dort vor Arbeitern hielt, wurden zu einem Buch über Naturgesetz in der Welt des Geistes. Er scheint dabei die Vorlesungen im Free College fortgesetzt zu haben, und die Stellung änderte sich am 31. Mai 1884 in eine feste Professur, die er bis zu seinem Tode beibehielt. Er las über Geologie, Botanik, Biologie und Evolution. Man hat gesagt, daß er nie ordiniert wurde. Das war nicht richtig. Er wurde am 4. November 1884 durch das Glasgower Presbyterium ordiniert. Trotzdem benutzte er den Titel eines Geistlichen nicht und er trug auch nicht die geistliche Tracht. Jahre hindurch hielt er religiöse Vorträge Sonntagabends in Edinburgh für die Studenten an der Universität, und besonders viele Mediziner pflegten zuzuhören. Er predigte zum letzten Male etwa 1882 in der Kirche seines Freundes John Watson (Ian Maclaren).

Sein Buch „Naturgesetz in der Welt des Geists" erschien 1883, erlebte in England dreißig Ausgaben und wurde sowohl in Amerika wieder verlegt, als auch ins Französische, Deutsche, Holländische und Norwegische übersetzt. In England wurden wenigstens 120 000 Exemplare verkauft. Im „Expositor" für 1885 veröffentlichte er Artikel über Wissenschaft und Religion und im Februar 1886 einen im „Neunzehnten Jahrhundert". Im Jahre 1889 erschien ein Vortrag „Das größte Ding auf der Welt", von dem in England allein 250 000 Exemplare verkauft wurden. Es war eine eindringliche Besprechung vom 13. Kap. des 1. Korintherbriefs. Sein letztes und bedeutendstes Buch, das aus seinen im Jahr 1893 in Boston, Massachusetts, gehaltenen „Lowell Institute lectures" hervorging, war „Der Aufstieg des Menschen" (The Ascent of Man), der Versuch, Entwicklungsbiologie und Entwicklungsethik auf einen theologischen Stamm einzupfropfen. Außer diesen Büchern hat er, bisweilen notgedrungen, weil Fremde ohne seine Erlaubnis einiges herausgaben, einige meist kürzere Abhandlungen oder Vorträge veröffentlicht, wie: „Das Programm des Christentums", „Pax vobiscum", „Das veränderte Leben", „Die Stadt ohne eine Kirche", „Wie

zu lernen Wie", „Was ist ein Christ?", „Das Studium der Bibel", „Ein Gespräch über Bücher" und zwei besonders für Knaben: „Zuerst", und „Baxter zum zweitenmal daran". Ein paar andere Titel, die ich gesehen habe, sind vielleicht zum Teil Abänderungen seitens der Verleger, wie: „Das vollendete Leben" („The perfected life. The greatest need of the world"), „Die Evolution des Bibelstudiums", „Versuchung. Ein psychologischer Versuch" und „Das ideelle Leben". Eine Schrift: „Tropisches Afrika" ist eine Reisebeschreibung.

Er war dreimal in Amerika (1879 in dem Felsengebirge; — 1887 bei einer Studentenkonferenz in Northfield, Massachusetts; — 1893 in Boston für „Lowell Institute"), monatelang (ab Juni 1883, zurück Febr. 1884) in Zentralafrika und 1890 in Australien und den Neu-Hebriden. Er interessierte sich 1884—1894 besonders für die religiöse Bewegung unter den Studenten in Großbritannien, Deutschland, Amerika und Australien.

Im Jahre 1894 zeigten sich die ersten Anzeichen einer eigentümlichen Krankheit der Knochen. März 1895 wurde er nach Edinburgh, April nach Dax in Südfrankreich, Mai nach Biarritz, Juli nach London, September nach Tunbridge Wells überführt. Am letzten Ort starb er am 11. März 1897.

Wenige Menschen haben in so kurzer Zeit so viele andere durch Wort und Schrift für Gott gewonnen. Tausende hingen an seiner Rede. Hunderttausende lasen seine Schriften. Man klagte bisweilen im lehrgesättigten Schottland, daß er nicht orthodox war, daß er in seinem „Naturgesetz" zu wenig Gewicht auf Persönlichkeit, Freiheit und Gewissen legte, — oder daß er keinen peinlichen Sinn für die Sünde hatte, (doch siehe S. 149—170, mit den drei Tatsachen der Sünde), — oder daß er die Lehre der Versöhnung vermied. Es ist dazu zu bemerken, daß seine Vorträge und Schriften voll vom NT, voll von Jesus sind.

Ein Aristokrat von Natur, handelte Drummond wie ein Kind aus dem Volke, um die Niedrigsten für Gott zu gewinnen. Er war ein geborener Beichtvater und übte einen mächtigen Einfluß aus über die vielen, die ihre Seelenkämpfe ihm vortrugen. Gott macht solche Menschen nur selten. **Caspar René Gregory.**

Düsterdieck, Friedrich, D. Dr., Oberkonsistorialrat in Hannover, geb. 1822, gest. 1906. — Lebensbild in: Steinmetz, „Die Generalsuperintendenten von Hoya-Diepholz" in der Ztschr. f. niedersächs. KG, Jahrg. XVI, 1911, daselbst auch sein Bild.

Friedrich Hermann Christian Düsterdieck wurde am 14. Juli 1822 in Hannover geboren. Sein Vater Georg Heinrich Düsterdieck war daselbst Gerichtsschreiber. Seine Mutter hieß Henriette Maria Dorothee geb. Dörger. Im Jahre 1829 trat der Vater in den Ruhestand und siedelte nach Hameln über. Diese Stadt wurde nun des Knaben eigentliche Heimat. Hier kam er auf das Progymnasium und durchlief es schnell, nachdem er gleich im Anfang eine langwierige Augenkrankheit überstanden hatte, die ihn längere Zeit von der Schule fern hielt. Es zeigte sich bald, daß der junge Düsterdieck eine reiche Begabung hatte. Da zu dieser Begabung Fleiß und Eifer sich gesellten, so konnte es nicht fehlen, daß er in den Wissenschaften schnelle Fortschritte machte. Mit zwölf Jahren konnte er schon die Lektüre der Horazischen Oden beginnen. Gleich nach der Konfirmation schlug dann für ihn die Stunde, wo er das Vaterhaus verlassen mußte. Das Progymnasium hatte er durchlaufen, er mußte nun die oberen Klassen eines Gymnasiums besuchen.

Der Vater wählte das Gymnasium in Holzminden aus. Das war in jeder Beziehung eine glückliche Wahl. Hier fand der Knabe die beste Förderung, und die Liebe zu den klassischen Studien, die er schon in sich trug, wurde vertieft und befestigt. Mehr noch als heutzutage waren es damals die Leiter der Anstalten, von denen der ganze Geist der Anstalten abhing und beeinflußt wurde. Da war es nun in Holzminden der Rektor Koken, der dem dortigen Gymnasium den Stempel seines tief im klassischen Altertum wurzelnden Geistes aufdrückte. Er verstand es, seine Schüler in den Geist der Antike einzuführen und sie mit Liebe zu den klassischen Studien zu erfüllen. Er regte sie auch zu selbständigen Arbeiten an. Es war auf dem Gymnasium zu Holzminden wie auf vielen Gymnasien der damaligen Zeit Sitte, daß die Schüler der oberen Klassen eine Anzahl römischer und griechischer Autoren für sich las. Das hat auch Düsterdieck getan und er hat es gern getan. Es blieb ihm von daher eine liebe Gewohnheit, daß er auch später, selbst noch im Alter, sich gern einmal in einen der alten Schriftsteller vertiefte und eine Stunde der Erholung damit ausfüllte. So verdankt Düsterdieck dem Aufenthalt in Holzminden oder richtiger noch dem Rektor Koken viel. Er ist auch stets in Dankbarkeit seinem alten Rektor verbunden geblieben. Ein Zeichen dessen ist es, daß die erste selbständige theologische Arbeit, die Düsterdieck herausgab, eine Preisschrift, die wir noch später zu würdigen haben, nicht allein seinem theologischen Lehrer, sondern zugleich auch dem Rektor Koken gewidmet war. Die Schule hat denn auch

Düsterdiecks Streben und Arbeiten in vollem Maße anerkannt. Als Düsterdieck Michaelis 1840 das Gymnasium verließ, erhielt er ein Zeugnis erster Klasse. Dasselbe wies in Schulbesuch und Fleiß die Note: sehr gut, in Aufmerksamkeit die Note: vorzüglich auf. Die Kenntnisse zeigten bis auf Deutsch, wo es hieß: recht gut, in allen Fächern ein: sehr gut. Das war gewiß ein schöner Erfolg, und wenn nach der Reifeprüfung eine Anstalt ihre Schüler mit den besten Wünschen und Hoffnungen für die Zukunft entläßt, so durften wohl Düsterdiecks Lehrer auf ihn ganz besondere Hoffnungen setzen. Die hat er auch in vollem Maße erfüllt.

Düsterdieck ging nun Michaelis 1840 nach Göttingen, um dort Theologie zu studieren. Hier war es besonders Lücke, der einen tiefen Einfluß auf Düsterdieck gewann. Mit Lücke, der 1827 nach Göttingen berufen war, war ein frischer, lebendiger Zug in die Fakultät gekommen. Die Studenten hingen an ihm. Er wußte sie aufs beste anzuregen. Düsterdieck selbst hat in einer seiner Schriften sich über Lücke und seine Art mit folgenden Worten geäußert: „Erinnern wir uns, daß gerade in jener Zeit (1830) auch unsere Landeskirche wieder anfing, den festen Glaubensgrund, auf welchem sie stand, zu begreifen und zu würdigen. Als ein begeisterter Herold einer neuen besseren Zeit stand der noch jugendliche Lücke im exegetischen Lehrstuhl zu Göttingen und verkündigte nicht nur mit aller Kraft und Klarheit seiner tiefen Gelehrsamkeit und feinen Bildung, sondern auch mit der Innigkeit und Findigkeit seines edlen, frommen Herzens eine Lehre, welche aus dem Worte der Wahrheit mit demütigem Suchen entnommen war und deren geistlicher Adel durch beides sich erprobte, durch den Widerspruch, den sie fand, und durch den Sieg, mit welchem sie den Widerspruch immer mehr zum Schweigen brachte. Auch das war ein Zeichen der Zeit, daß durch Lücke die Sache der Mission angeregt und — anfangs zur hohen Verwunderung vieler — ein Missionsverein gegründet wurde". Nun stand damals freilich, als Düsterdieck nach Göttingen kam, Lücke nicht mehr in jugendlicher Kraft da. Viele Schicksalsschläge und die theologischen Streitigkeiten, die er ausfechten mußte und unter denen seine empfindliche Natur sehr litt, hatten ihn schwer mitgenommen, aber immerhin übte er noch einen großen Einfluß auf die theologische Jugend aus. In den dreieinhalb Jahren seines Studiums in Göttingen hat Düsterdieck vor allem Lückes exegetische und systematische Vorlesungen gehört. Vielleicht verdankte er ihm auch nicht nur Anregung und Belehrung, sondern auch freundliche Anteilnahme. Es scheint nämlich, als ob Düsterdieck sich in dem studentischen Leben zuerst nicht recht zurecht finden konnte und sich von vielen Dingen abgestoßen fühlte. Er wurde einsam und niedergedrückt. Da nahm sich, wie Düsterdieck berichtet, ein Dozent freundlich seiner an und schloß ihm sein Haus auf. Den Namen dieses Mannes nennt Düsterdieck nicht, aber die Vermutung liegt nahe, daß es vielleicht Lücke war. In die Studienzeit Düsterdiecks fällt auch die erste, bereits erwähnte theologische Arbeit. Es war eine Preisarbeit, die von der theologischen Fakultät gestellt war. Quae de Ignatianarum epistolarum authentia duorumque textuum oratione et dignitate hucusque prolatae sunt scientiae enarrantur et diiudicantur. Düsterdieck bearbeitete sie und erhielt im Juni 1843 den vollen Preis. Die Entscheidung der Fakultät lautete: Auctor quaestiones, de quibus agitur, ordine commodo proposuit, quae a viris doctis de iis disputata sunt accurate et circumspecte ponderavit, et quae ipsi statuenda videbantur ea clare et dilucide exposuit, additisque argumentis gravibus demonstravit. Et si non desunt, in quibus ipsi prorsus assentiri dubitare possis, rem tamen suam eum bene egisse, nemo fere erit, qui neget. Ordo igitur huic dissertationi palmam deferre constituit eamque praemio Regio ornare. Die Arbeit erschien dann im Druck und war dem Abt Lücke und dem Rektor Kolen in Holzminden, Düsterdiecks früherem Lehrer, gewidmet. Die Arbeit hatte Düsterdieck genötigt, sich gründlich in die Ansichten der Baurschen Schule hineinzuarbeiten, da diese die Authentie der sieben ignatianischen Briefe bestritt. Düsterdieck widerlegte diese Ansicht und trat für die Echtheit ein unter Beiseiteschiebung der längeren griechischen Rezension, welche 13 ignatianische Briefe enthält. Düsterdieck hatte die Genugtuung, daß seine in der Preisschrift angeführten Gründe auch für die Folgezeit Anerkennung fanden. Es schien zwar bei dem Erscheinen der drei syrischen ignatianischen Briefe 1847—49, als ob die Fachgelehrten zuerst geneigt seien, nur diese als die echten ignatianischen Briefe anzusehen, aber bald erkannte man doch, daß die Ausgabe der sieben Briefe den Vorzug verdiente.

Mit dieser Arbeit betrat Düsterdieck zuerst den Weg eigener theologischer Forschungen, auf dem er alsbald eifrig weiterging. Nachdem er am 1. April 1844 das erste theologische Examen, das sogenannte Examen praevium, mit gutem Erfolg bestanden hatte, schrieb er in dem SS 44, das er zu Hause zubrachte, einen Kommentar über den Kolosserbrief und begann einen Kommentar zur Apostelgeschichte. Zugleich unterrichtete er die jungen Geschwister und gab Unterricht im Deklamieren an der höheren Töchterschule, beschäftigte

sich auch mit den alten und neuen Sprachen. Auch fällt in dieses Semester eine Reise nach Sachsen, Böhmen und Berlin. Der Senior Schläger in Hameln, der über das Studium der jungen Kandidaten an das Konsistorium zu berichten hatte, ist denn auch seines Lobes voll. Er glaubt, daß Düsterdieck sich wohl der akademischen Laufbahn widmen würde, und ist der Meinung, daß die Wissenschaft etwas Bedeutendes von ihm zu erwarten habe. Es schien auch so, als ob Düsterdieck dieses Ziel ins Auge faßte. Er ging für das WS 44/45 noch einmal zur Universität. Es zog ihn nach Berlin, wo er Twesten und Neander hören wollte und wo er, der ja seine ganze Studienzeit in Göttingen zugebracht hatte, auch durch die Benutzung der reichen dort gebotenen allgemeinen Bildungsmittel auf den Gebieten der Kunst und Literatur, für die er großes Interesse hatte, Anregung und Förderung suchte und fand. Natürlich standen dabei die theologischen Studien, vor allem die Arbeiten in den Seminarien, an erster Stelle. Er trat in diesem Semester besonders Neander näher und gedenkt seiner noch später mit Liebe und Verehrung. Das SS 45 und das WS 45/46, die er im Elternhause in Hameln verlebte, galten dann im wesentlichen der Vorbereitung auf das Repetentenexamen. Nebenher gingen Stunden an der höheren Mädchenschule und an Privatschulen. Das Repetentenexamen bestand er im Februar 1846 und mit dem SS 1846 trat er seine Repetentenstelle in Göttingen an. So blieb er also in Fühlung mit der theologischen Wissenschaft und hatte Gelegenheit, tiefer in sei einzudringen. Wie sehr das der Fall war, das bezeugt seine Mitarbeiterschaft an den „Göttinger Gelehrten Anzeigen", in denen er in dieser Zeit eine Reihe von Rezensionen über theologische Werke veröffentlichte. Er promovierte auch in dieser Zeit zum Dr. phil.

Zweieinhalb Jahr blieb Düsterdieck in seiner Stellung in Göttingen, die ihn voll befriedigte. Dennoch bildete sie nicht den Übergang zu einer dauernden theologischen Tätigkeit, sondern Düsterdieck wurde anders geführt. Ihm wurde die Stelle als Studiendirigent am Predigerseminar in Hannover angeboten, und er nahm sie an. Von Michaelis 1848 bis Januar 1854, also etwas über 5 Jahre, blieb Düsterdieck in dieser Stellung und bestand in dieser Zeit das Examen rigorosum am 6. November 1851 mit dem Prädikat optime, nachdem ihm für das Tentamen das Repetentenexamen angerechnet war. Wissenschaftlich bedeuten auch diese Jahre für Düsterdiecks Arbeit eine weitere Vertiefung in die Theologie. Die Fortführung von Besprechungen in den GgA, sowie die Beiträge zur Erklärung des Propheten Amos in den ThStK (1849), ein exegetischer Versuch über Mt 15, 21 in der Göttinger Vierteljahrsschrift (1849), eine Abhandlung de rei propheticae in V T. quum universae tum messianae natura ethica (1852), sowie die Inangriffnahme eines Kommentars zu den johanneischen Briefen, den er 1856 beendete, zeugen davon.

Die Arbeit in einem Pfarramt, die nun folgte, bildet für Düsterdieck sozusagen nur eine Episode. Sie ist die Zwischenstellung, die seiner Ernennung zum Studiendirektor im Kloster Loccum voranging. Am 12. Januar 1854 wurde Düsterdieck als Pastor in Schwicheldt bei Peine eingeführt und gründete gleichzeitig seinen Hausstand. Er verheiratete sich am 25. Januar 1854 mit Emilie Wachsmuth, Tochter des Oberappellationsrates Wachsmuth in Celle. Er blieb in Schwicheldt 4 Jahre bis zum Sommer 1858. Es waren für ihn bedeutungsvolle Jahre. Die wissenschaftliche Arbeit trat mehr zurück, die praktischen Aufgaben des Amtes rückten in den Vordergrund. Ohne diese praktische Arbeit wäre Düsterdieck nicht in dem Maße, wie es später der Fall war, imstande gewesen, die jungen Kandidaten für das Amt vorzubilden und als Mann des Kirchenregimentes den großen Einfluß auszuüben, den er tatsächlich ausübte. 1858 verließ Düsterdieck sein Pfarramt und wurde Studiendirektor in Loccum. Es war wohl hauptsächlich der Abt Rupstein, dem Düsterdieck schon als Studiendirigent des Predigerseminars in Hannover unterstellt war, der ihn für dieses Amt auswählte. Die Arbeit, die er dort zu leisten hatte, war ja im wesentlichen dieselbe wie die, welche er in Hannover gehabt hatte, aber doch einmal viel selbständiger, weil hier der Abt, der in Hannover die Leitung in der Hand behielt, nur hier und da einmal bei seiner Anwesenheit in Loccum beratend eingriff, und dann auch viel gründlicher, denn in Loccum blieben die jungen Kandidaten 2 Jahre lang und sollten zu eingehenden gründlichen Arbeiten in allen Disziplinen der Theologie angeleitet und auch praktisch geschult werden. Düsterdieck war sich auch der Verantwortung, die er trug, vollauf bewußt. Das zeigt uns ein Abschnitt aus dem Buche, welches Düsterdieck 1873 herausgab: „Das Hospiz des Klosters Loccum, ein Lebensbild aus der Hannoverschen Landeskirche". Uns interessiert an diesem Buche hier nicht sowohl der Einblick in die geschichtliche Entwicklung des Predigerseminars in Loccum und der Betrieb der Studien, sondern vielmehr, was Düsterdieck darüber sagt und wie er sein Amt auffaßt. Er redet davon, daß der Studiendirektor keine spezielle Instruktion habe, und sagt dann weiter: es sei eine zarte Kunst, wie er die Gesamtheit und die einzelnen lehren,

leiten und anregen, wie er die theologische Bildung der Kandidaten erweitern und vertiefen und zugleich auf den Dienst in der Gemeinde Gottes richten, wie er Demut und Zuversicht im Hinblick auf das köstliche Werk des begehrten Bischofsamts erwecken und befestigen solle, und wie ihm das kein Regulativ sagen könne. „Das muß er eben selber wissen, sonst taugt er nicht für sein Amt. Indem das Kloster seine Studiendirektoren ohne förmliche Instruktion läßt, mutet es ihnen zu, daß sie bedenken, welch einen Widerhall ihre Reden im Kolleg in zahlreichen Gemeinden unserer Landeskirche finden werden, daß sie selbst ein Herz für den Dienst am Wort haben und aus lebendiger Erfahrung wissen, was den Gemeinden und den einzelnen Seelen frommt und was nicht, und daß sie gleicherweise durch ihre wissenschaftliche Gesamtbildung wie durch ihren Takt und die auch zu dem Dienst der Studiendirektoren geschickt machende Liebe zur gesegneten Führung ihres Amtes tüchtig sich erweisen".

Daß Düsterdieck auch selber in seiner Lehrtätigkeit als Studiendirektor sich wieder mehr wie in seinen Amtsjahren als Pastor der Wissenschaft widmen konnte, ist klar. Er hat sich hier auch wohl immer noch mehr in die alttestamentliche Wissenschaft hineingearbeitet, in der er später ebenso zu Hause war, wie in der neutestamentlichen. Ja, es bot sich ihm hier noch einmal die Gelegenheit, dauernd in die theologische Lehrtätigkeit einzutreten. Er erhielt im Jahre 1865 eine Berufung als Professor der Theologie nach Göttingen, nachdem ihm schon 1860 bei der Melanchthonfeier die theologische Fakultät der Universität Göttingen die Doktorwürde verliehen hatte. Man sollte meinen, daß Düsterdieck diesem Rufe gern gefolgt wäre, aber er lehnte ihn ab. Vielleicht hatte man ihm schon Aussichten gemacht auf eine Stelle im Kirchenregiment.

Er erhielt dieselbe im Jahre 1865. Er wurde als Konsistorialrat nach Hannover berufen und trat diese Stelle am 3. Oktober 1865 an. Fast 35 Jahre ist er in dieser kirchenregimentlichen Stellung geblieben, in der er 1872 zum Oberkonsistorialrat ernannt wurde. 1879 wurde er auch zugleich ordentliches Mitglied des Landeskonsistoriums in Hannover, dessen außerordentliches Mitglied er schon 1868 geworden war. Seit 1885 bekleidete er auch daneben noch die Stellung eines Generalsuperintendenten von Osnabrück-Hoya-Diepholz. In diesen Ämtern kam er auf die volle Höhe seiner Wirksamkeit und bildete eine der markantesten Erscheinungen der hannoverschen Landeskirche.

Es waren bedeutende Männer, die damals in Hannover im Kirchenregiment waren, Niemann und Uhlhorn. Mit Niemann saß er im Konsistorium bis zu dessen am 12. August 1884 erfolgten Tode, mit Uhlhorn war er noch länger durch gemeinsame Arbeit verbunden, nämlich bis er am 1. April 1900 aus dem Kirchenregiment schied, um in den Ruhestand zu treten. Uhlhorns Kollege im engeren Sinne wurde er allerdings erst seit dem Jahre 1879, denn in diesem Jahre trat er, wie schon bemerkt, unter Beibehaltung der Ratsstelle im Konsistorium in das Landeskonsistorium ein. Diesen bedeutenden Männern trat Düsterdieck würdig zur Seite. Seine ganze Eigenart war zu stark ausgeprägt, als daß er neben ihnen verschwinden konnte. Er war Niemann, der eine starke Art hatte und eine Herrschernatur war, wohl mehr verwandt als Uhlhorn, dessen Art etwas Schlichtes und Einfaches hatte und dessen Natur auf Vermitteln und Ausgleichen gestellt war. Düsterdieck hatte wie Niemann etwas Imponierendes an sich, etwas von einem Kirchenfürsten, wozu auch seine hohe Gestalt mitwirkte. Als wissenschaftlicher Theologe war er bedeutend und tief durchgebildet. Er beherrschte das AT ebenso wie das NT, obgleich seine schriftstellerische Tätigkeit sich mehr auf das NT bezog. So ergänzte er sich im Landeskonsistorium auf das beste mit Uhlhorn, der vor allem Kirchenhistoriker war. Als Prediger hingegen, wie Niemann und Uhlhorn, ist D. in Hannover nicht hervorgetreten. Er hatte dazu ja auch keinerlei Anlaß, da er nicht, wie es bei diesen beiden lange Jahre der Fall war, zugleich eine Hofpredigerstelle zu verwalten hatte.

Seine Arbeitskraft war außerordentlich groß. Lange Zeit war er im Konsistorium das jüngste Mitglied, und ihm fielen in der Regel die Vertretungen erkrankter Mitglieder zu sowie die Wahrnehmung vakanter Stellen. Da war es oft viel, was auf seinen Schultern lag, aber er hat daneben noch immer Zeit gefunden zu wissenschaftlichen Veröffentlichungen und zu Vorträgen, in denen er in den vom Evangelischen Verein veranstalteten Vortragsreihen die Frucht seiner theologischen Forschungen einem größeren Kreise mitteilte. Eine wissenschaftliche Arbeit lag ihm in Hannover gewissermaßen von Amtswegen auf, nämlich die Mitarbeit an der Revision der Lutherischen Bibelübersetzung. Er trat als Vertreter der Hannoverschen Kirchenbehörde in diese Kommission gleich beim Eintritt in das Konsistorium ein. Er bearbeitete in derselben hauptsächlich Teile des AT und hat bis zum Abschluß des Werkes im Jahre 1882 an demselben mitgearbeitet und ein erhebliches Stück Arbeit für dasselbe geleistet. Er gab dann auch im Jahre 1882 eine kleinere Schrift heraus: Die

Revision der Lutherischen Bibelübersetzung. Er gibt hauptsächlich zur Verständigung und Belehrung der Gemeinden in dieser Schrift einen Überblick über die getane Arbeit und verbreitet sich über die Grundsätze, welche für dieselben maßgebend gewesen waren. Von seinen Arbeiten und Vorträgen sind hier zu nennen: Die apologetischen Beiträge (1872), Die weltliche Bildung der Geistlichen (1873), Der Portigsche Handel (1875), Der Gottesbegriff, Der Apostel Paulus (1875), Der Apostel Petrus (1876), Hoffnung, Freude und Schmerz (1877), Der Apostel Johannis und sein Evangelium (1878), Soziales aus dem AT (1893), Soziales aus dem NT (1894). Auch gab er 1873 in dem Meyerschen Kommentar den Kommentar über die Offenbarung Johannis neu heraus. Auf dem wissenschaftlichen Gebiet lagen Düsterdiecks beste Gaben. Er war auch seit seinem Eintritt ins Konsistorium Mitglied der theologischen Prüfungskommission und später stets Vorsitzender einer Kommission für die theologische Prüfung. Er stellte da bei seinem großen Wissen nicht geringe Anforderungen und namentlich sein Eingehen auf das AT, vor allem auf die Propheten, war von den Examinanden gefürchtet. Er konnte auch unzufrieden werden, wenn es einmal nicht recht gehen wollte. Im Zensieren aber war er milde und in der Kritik der praktischen Leistungen verstand er es nicht nur zu tadeln, sondern auch Fingerzeige zu geben, wie es besser gemacht werden könnte, die großzügig und meisterhaft waren.

Nicht unerhebliche Schwierigkeiten erwuchsen Düsterdieck aus der Übertragung der Generalsuperintendentur Osnabrück-Hoya-Diepholz. Die Ernennung Düsterdiecks zum Generalsuperintendenten dieser Diözese erfolgte im Herbst 1885. Es kam damals in Hannover eine Neuordnung der kirchlichen Behörden und eine neue Abgrenzung der verschiedenen Generalsuperindententuren zustande. Das Osnabrückische, das bis dahin einen eigenen kleinen Konsistorialbezirk gebildet hatte, verlor diese Selbständigkeit und wurde unter das Konsistorium in Hannover gestellt und der Generalsuperintendentur von Hoya-Diepholz angegliedert. Es war vorauszusehen, daß hier der Kirchenbehörde mancherlei Unannehmlichkeiten erwachsen würden. Vor allem die Stadt Osnabrück verlor ungern ihre Selbständigkeit und bei dem durchweg liberalen Geist, der dort herrschte, waren Zusammenstöße unvermeidlich. Nun war Düsterdieck gewiß der Mann, der als erster Generalsuperintendent von Osnabrück-Hoya-Diepholz es verstand, fest und unbeweglich seinen Standpunkt zu vertreten. Aber ebendieses, daß er fest zu Schrift und Bekenntnis stand, machte ihn vielen unliebsam. Es kam denn auch bald, namentlich auf Synoden in Osnabrück, zu teilweise scharfen Auseinandersetzungen. Es sprach da wohl auf seiten der Osnabrücker eine Voreingenommenheit mit und eine Gereiztheit, die eben aus dem Verlust der früheren Selbständigkeit zu erklären war. Aber auch Düsterdieck fand vielleicht bei aller anerkennenswerten Festigkeit, die ihm sein eigener Standpunkt und seine kirchenregimentliche Stellung vorschrieb, wohl nicht immer den glücklichen Ton, der auch bei vorhandenen Gegensätzen doch Vertrauen einflößt. Ihm lag in seiner ganzen Art das Energische mehr als das Herzliche, das ihm zwar nicht fehlte, aber das er nicht so zum Ausdruck bringen konnte, wie er es vielleicht hatte. So war dieser Teil der Tätigkeit Düsterdiecks besonders schwer, und die Verhandlungen der Synoden aus jenen Jahren über den Gebrauch des Apostolikums, über die Nichtbestätigung Spiegels als Stadtsuperintendent, über die Ordnung der Taufe und Konfirmation, über die Agende, an deren Behandlung sich der „Fall Weingart" anschloß, zeigen, welche schwere Stellung Düsterdieck hatte.

Es war Düsterdieck vergönnt, sich bis ins Alter hinein körperlicher und geistiger Frische zu erfreuen. So konnte er am 30. April 1896 sein 50 jähriges Dienstjubiläum begehen. Er wünschte keine größeren Feierlichkeiten, aber die Feier in der Mitte des Konsistoriums, mit dessen Gliedern er durch langjährige Arbeit verbunden war, und die Glückwunschadresse, die man ihm dort darbrachte, haben ihn sehr erfreut. Noch vier Jahre blieb er danach im Dienst und schied dann am 1. April 1900 aus seinen Ämtern. 6 Jahre hat er darauf noch in Hannover im Ruhestand gelebt, bis er am 23. April 1906 verschied, fast 84 Jahre alt.

Rudolf Steinmetz.

Du Moulin, Peter. — S. 58 Z. 18 l. 1614 ft. 1618.

Dungal. — M. Manitius, Gesch. der lat. Literatur des Mittelalters I München 1911 S. 370 ff. Er hält es für sicher, daß Dungal v. St. Denis der Verfasser der Responsa contra perversas Claudii sententias ist, vgl. S. 60, 44 ff. **Hauck.**

Dunin, Mart. v. — S. 61, 20 füge bei: E. Friedberg, Die Grundlagen der Preuß. Kirchenpolitik unter Friedrich Wilhelm IV., Leipzig 1882. S. 62, 27 füge bei nach Dunin: auf spezielle Weisung von Rom her (Friedberg S. 21). S. 62, 32 füge bei nach modifizieren:

(über die vorangegangenen Verhandlungen vgl. Friedberg S. 27, 31 ff. und die Beilagen III. V. VI.).

S. 62 Z. 2 l. mildere ſt. ältere. **Mirbt.**

Duns Scotus. — S. 63 Z. 24 füge hinzu: R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus 1900. P. Minges, Iſt Duns Scotus Indeterminiſt? (Beiträge zur Geſch. d. Philoſ. des MA V, 4). Derſelbe, Der angebliche exzeſſive Realismus des Duns Scotus (ebenda VII, 1). Derſelbe, Zur Theologie des Duns Scotus in ThQS 1902, 259 ff. M. Baumgartner in Überwegs Geſch. d. Philoſ. II⁹, 320 ff. — S. 74 Z. 45: Eine andere Auffaſſung der ſcotiſtiſchen Bußlehre ſ. bei Minges, Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Scotus in ZkTh 1901, 231 ff., ſowie N. Paulus ebenda 1901, 738 ff.

S. 63 Z. 61 l. Merton ſt. Marton. **Seeberg.**

Duräus, Joh. — Th. Fiſcher, The Scots in Germany, Edinburg 1902 I S. 174. K. Brauer, Die Unionstätigkeit John Duries unter dem Protektorat Cromwells. Ein Beitrag z. Kirchengeſchichte des 17. Jahrhunderts. Marburg 1907. **Hauck.**

Durandus von Sto. Porciano. — Instructions et Constitutions de Guill. Durand le Spéculateur publ. d'après le manuscrit de Cessenon par J. Berthelé et M. Valmary. Montpellier 1900. — Überweg, Heinze: Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. 2. Bd 9. Aufl. Berl. 1905 S. 341 ff. **Hauck.**

E.

Eadmund. — S. 112 Z. 26 l. 1222 ſt. 1122.

Eber, Paul. — Briefe E.s finden ſich zahlreich in Fechtii Historiae eccl. seculi p. n.C. XVI. Supplementum. Francof. et Spirae 1684; 2 Briefe in Beitr. z. bayr. KG VIII 74 ff.; ein Brief (1567) bei Tſchackert, Ungedr. Briefe, 1894 S. 50 f.; ein Brief an die Kurfürſtin Anna (1569) in ZhTh 1860, 512. Zu ſeiner Lebensgeſchichte bringt urkundliche Angaben N. Müller, Ph. Melanchthons letzte Lebenstage, 1910 S. 119—122. Daraus iſt nachzutragen: im Juli 1541 erhielt er die bisher von J. Marcellus verſehene „Lection im pedagogio" und ſchloß darauf am 13. September ſeine Ehe. Ende 1543 wurde er als Nachfolger Veit Amerbachs Profeſſor der Phyſik und Rhetorik. 1546 fand er zugleich im Wittenb. Konſiſtorium Beſchäftigung. Die Ernennung zum Nachfolger Forſters und damit ſein Übergang in die theol. Fakultät erfolgte am 26. April 1557. — Proben aus ſeinen Katechismuspredigten von 1562 (gedruckt 1578) bei Reu, Quellen zur Geſch. d. kirchl. Unterrichts I, 2, 82—95, vgl. auch Einleitung S. 24 ff. — Zu ſeinem Calend. histor. vgl. CR XX 607. — Über ſeinen Anteil an der Viſitation des Kurkreiſes 1555 ſ. W. Schmidt, Die Kirchen- u. Schulviſitation im ſächſ. Kurkreiſe 1555. Halle 1906 I 9 f.; II 62 ff. — Bericht über ſeine akademiſche Tätigkeit und ſeine Predigten aus der Zeit von 1559—63 in Beitr. z. bayr. KG VII 267 f. — Zu ſeiner Haltung im Abendmahlsſtreit vgl. Hagen, Briefe von Heidelb. Proff. u. Studenten, S. 30. — 1568 ſendete ihn Kurf. Auguſt nach Ansbach, um den Streit zwiſchen Karg und Ketzmann beizulegen, aber mit ungünſtigem Erfolge, vgl. Wilke, G. Karg, 1904 S. 66, 76. **Kawerau.**

Ebioniten. — G. Hönnicke, Das Judenchriſtentum im 1. u. 2. Jahrhundert. Berlin 1908. Zur Verbreitung des Judenchriſtentums ſind beſ. die Nachweiſe Harnacks, Die Miſſion u. Ausbreitung des Chriſtentums 2. Bd 2. Aufl. S. 77 ff. wertvoll. **Hauck.**

Ebner, Chriſtina und **Margareta.** — Vgl. noch Joh. Traber, Die Herkunft der ſelig genannten Dominikanerin Margareta Ebner, geb. zirka 1291, geſt. 20. Juni 1351. Donauwörth 1910; A. Pummerer, Margareta Ebner. Stimmen aus Maria-Laach Bd 81 (1911) S. 1, 132. 244. **Strauch.**

Eck, Johann. — Prantl, Geſchichte der Univerſität Ingolſtadt-Landshut München 1. Bd. 1872; Boſſert, Aus Ecks Kinderjahren ZkWL 1885. **E. Enders.**

J. Greving, Joh. Eck als junger Gelehrter. Eine literar- u. dogmengeſchichtliche Unterſuchung über ſeinen Chrysopassus praedestinationis aus d. J. 1514. Münſter 1906. Derſ., Joh. Ecks Pfarrbuch für ULF. in Ingolſtadt. Ein Beitrag z. Kenntnis der pfarrkirchl. Verhältniſſe im 16. Jahrh. Münſter 1908. **Hauck.**

Eckart, Meister. — Seit 1898 sind einige Neupublikationen eckartischer Schriften zu verzeichnen. In der Zeitschr. für deutsche Philologie Bd 38 S. 177 u. 334 ff. handelte Fr. v. d. Leyen über einige bisher unbekannte lateinische Fassungen von Predigten E.s, und in Lietzmanns Kleinen Texten gab Ph. Strauch das Buch der göttlichen Tröstung und den bisher unbekannten Traktat Von dem edelen Menschen heraus. Bonn 1910. Eine neuhochdeutsche Übersetzung der wichtigsten deutschen Schriften ist von H. Büttner in 2 Bänden, Jena 1903 u. 1909 veröffentlicht. Büttner teilte in der Vorrede z. 2. Bd mit, daß L. Keller eine umfängliche lateinische Rechtfertigungsschrift aufgefunden habe, mit der E. im Oktober 1326 den Angriffen der erzbisch. Inquisition entgegentrat, die Nikol. v. Kues eingesehen hatte, die aber seitdem verschollen war. Die Forschung hat sich in den letzten Jahren besonders mit der Frage nach der Echtheit der deutschen Schriften beschäftigt. Man vgl. O. Simon, Überlieferung des Traktates „Schwester Katrei" Hallesche Dissert. 1906; M. Pahncke, Untersuchungen zu d. deutschen Predigten M. E.s. Hallesche Dissert. 1905; ders. im Jahresbericht des Gymnasiums zu Neuhaldensleben 1909. E. Diederichs, M. Eckharts „Reden der Unterscheidung". Hallesche Dissert. 1912. A. Spamer in den Beiträgen z. Geschichte d. deutschen Sprache 34. Bd 1909 S. 307 ff.; Behagel das. S. 530 ff. Auch H. Buchhold, Des Nikol. v. Landau Sermone als Quelle für die Predigt Meister Eckharts u. seines Kreises. Halle 1905, mag hier genannt werden. Aber die Arbeit ist noch nicht entfernt zum Abschluß gekommen. Man vgl. Strauchs Rektoratsrede: Meister Eckhart-Probleme. Halle 1912. Einverstanden ist man darüber, daß von den Traktaten bei Pfeiffer Nr. 3, 6, 7, 12 u. 8 Eckart nicht angehören, u. daß Nr. 5 (Buch der göttlichen Tröstung), wahrscheinlich auch Nr. 17 (Rede der Unterscheidungen) u. der Traktat Von dem edlen Menschen echt sind. Von den Predigten erkennt Spamer als sicher echt Nr. 21, 22, 54 u. 100 an, Pahncke eine größere Anzahl. Ich möchte erinnern, daß man sich Eckarts deutsche Schriftstellerei nicht zu enge vorstellen darf. Er hat vor dem Buch der Tröstung „vil wort ouch anderswo beschrieben", S. 39, 39.

Bei diesem Stande der Kritik ist nichts verständlicher, als daß neuere zusammenfassende Darstellungen der Anschauungen Eckarts fast vollständig fehlen. Ich habe eine solche im Zusammenhang mit der Entwicklung der Theologie in Deutschland im 5. Bde der KG Deutschlands zu geben versucht. Lehmann hat in seinem Büchlein über die Mystik in Heidentum u. Christentum, Lpz. 1908, Eckart einige Seiten gewidmet (S. 105 ff.); eingehender hat Büttner in der Einleitung zu seiner Übersetzung E.s Anschauungen dargelegt.

Das Verhältnis der niederdeutschen Mystik zu Meister Eckart hat R. Langenberg in seinen Quellen u. Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik, Bonn 1902 S. 177 ff., untersucht. **Hauck.**

Ecuador. — Nachrichten über evangelisches Leben im Freistaat Ecuador (1910: 1½ Mill. Einwohner), wo bis jetzt nur der katholische Kultus erlaubt ist, fehlen gänzlich. In Aussicht genommen ist eine gelegentliche Bereisung des Landes durch den deutschen ev. Pfarrer in Callao-Peru, der versuchen will, die evangelischen Deutschen zu sammeln. (Deutsch-Evangelisch im Auslande X 1911 S. 153.) In Guayaquel leben etwa 80 Deutsche. Die von Jesuiten gegründete deutsche Handwerkerkolonie im Innern ist eingegangen, dagegen die der Kosmoslinie, zu deren Gliedern vermutlich auch Protestanten gehören, blüht. Vgl. Export (Berlin) XXV 1903 Nr. 7 S. 89 ff. Deutsche Erde 1904 S. 56.

F. Rendtorff.

Edelsteine. — S. 156 Z. 13 l. 1 Kg 10 st. 1 Kg 16.
S. 157 Z. 13 und 14 versetze die Schlußklammer nach 13. S. 157 Z. 25 l. 21 ff. st. 217.
S. 157 Z. 36 streiche der.
S. 157 Z. 40 l. Jes st. Ho.
S. 157 Z. 55 l. πρώ st. πεά.
S. 158 Z. 19 l. grüner st. grauer.

Edom. — S. 162 Z. 45 l. Sea st. See.
S. 165 Z. 60 l. 1894 st. 1895.
S. 166 Z. 9 l. Bd II st. Bd I.

Egli, Emil. — Literatur: Vgl. die im Anzeiger für schweizerische Geschichte, 1909 Nr. 4 (Bd X S. 502), aufgezählten Nekrologe.

Egli wurde am 9. Januar 1848 in Flaach, einem Dorf im nördlichen Teil des Kantons Zürich, geboren. Sein Vater, der als Geograph bekannte Schriftsteller, dem der Sohn in der AdB, Bd XLVIII S. 280 u. 281, den biographischen A. widmete, wurde als Lehrer

nach Winterthur, dann als Fachlehrer an die Realschule nach St. Gallen versetzt, sodaß der Sohn an diesen verschiedenen Orten die Schulen besuchte. An der Züricher Universität widmete er sich dann dem Studium der Theologie, war aber daneben eifrig auch, als Schüler Büdingers, auf dem historischen Felde tätig, wie denn auch seine erste Arbeit: „Feldzüge in Armenien von 41—63 n. Chr., ein Beitrag zur Kritik des Tacitus" in den „Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte" seines Lehrers erschien. 1870 zum Geistlichen ordiniert, wirkte er zuerst als Vikar und Pfarrverweser, dann aber seit 1872 als Pfarrer in Dinhard. Von diesem kleinen bei Winterthur liegenden Dorfe folgte er 1876 dem Rufe auf den große Arbeit erfordernden Boden der industriellen Vorstadt von Zürich Außersihl, der damals noch selbständigen Gemeinde, die mit der Stadt noch nicht vereinigt war; mit großer Hingebung und Treue lebte er hier seines Amtes und wurde auch zum Danke mit dem Bürgerrechte beschenkt. Aber 1885 nahm er die Berufung an die Kirche von Mettmenstetten an, sodaß er in nächster Nachbarschaft von Kappel war, wo er als Vikar gewirkt und die Anregung zur ersten reformationsgeschichtlichen Schrift: „Die Schlacht bei Kappel 1531" (1873) empfangen hatte. Inzwischen hatte er sich schon 1879 als Privatdozent für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät von Zürich habilitiert, die ihn 1887 honoris causa zum Doktor promovierte. 1889 zum Extraordinarius für kirchliche Archäologie, schweizerische und allgemeine Kirchengeschichte ernannt, wurde Egli 1892 nach dem Rücktritt Fritzsches (vgl. Bd VI S. 291—293) dessen Nachfolger als Ordinarius für kirchengeschichtliche Disziplinen und deren Hilfswissenschaften. Seine ganze Kraft widmete Egli fortan der Geschichte der schweizerischen Reformation und vor allem Zwingli, dessen biographischen Artikel er in ausführlicher Weise für dieses Werk verfaßte (Bd XXI S. 774—815). Neben kleinen Arbeiten — „Die Zürcher Wiedertäufer zur Reformationszeit" (1879), „Die St. Galler Täufer" (1887) — ließ Egli 1879 die „Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519—1533" erscheinen, und in zahlreichen kleineren Artikeln, so in den Jahrgängen des „Zürcher Taschenbuches", in historischen und theologischen Zeitschriften, gab er Beiträge zur Geschichte besonders der Reformation. Mit dem um die Kirche Zwinglis hochverdienten letzten Antistes Finsler, der 1899 starb und der Initiant für die Errichtung des 1885 enthüllten Monumentes des Reformators gewesen war, rief Egli das Zwingli-Museum ins Leben und von 1897 an veröffentlichte er als Redaktor im Auftrag des mit dem Museum verbundenen Zwingli-Vereins die Zeitschrift „Zwingliana", deren meiste Artikel von ihm verfaßt waren. Neben dieser Zeitschrift kamen auch die „Analecta reformatoria", seit 1899, heraus, und in den gleichfalls von hier aus begonnenen „Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte" wurde durch ihn „Heinrich Bullingers Diarium" publiziert; außerdem besorgte er für den historischen Verein von St. Gallen 1902 die neue Ausgabe der „Sabbata" des Johannes Keßler. Allein am meisten wird mit Eglis Namen die seit 1905 erscheinende, gemeinsam mit Dr. G. Finsler in Basel besorgte neue Ausgabe der Zwinglischen Werke im Corpus reformatorum verbunden bleiben. Weitere Arbeiten lagen auf dem Boden anderer geschichtlicher Perioden, seine 1893 erschienene „Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Großen" und die in die Mt der zürcherischen antiquarischen Gesellschaft Bd XXIV gestellten „Christlichen Inschriften der Schweiz vom 4. bis 9. Jahrhundert". Bei seinem Hinscheiden hinterließ er die Handschrift eines ersten Bandes einer „Schweizerischen Reformationsgeschichte", die Dr. Finsler 1910 herausgab. Mit größter Gewissenhaftigkeit widmete er sich neben diesem reichen literarischen Schaffen dem akademischen Lehramte. Nach einer kurz dauernden Abnahme der Kräfte starb Egli am 31. Dezember 1908. Anspruchslos hatte der treffliche Mann sein Leben geführt; aber seine hochherzige Gesinnung zeigte er noch in der Niederlegung seines letzten Willens, in dem er neben wohltätigen Stiftungen ganz vorzüglich den Zwingli-Verein bedachte, mit der Verpflichtung, besonders auch der Ehrung des Andenkens des von ihm hochverehrten Nachfolgers Zwinglis Bullinger eingedenk zu sein.

Meyer von Knonau.

Ehe, christliche. — S. 197 Z. 56 l. eheliche st. sittliche.

Eherecht. — S. 209 Z. 4 l. Kirchenrecht st. Kirchenregiment.

Eichstätt, Bistum. — Die Eichstätter Urkunden bis 1305 sind im 49. Bd der Monum. Boica, München 1910 herausgegeben. — Zur Bischofsliste: Johann I. v. Dürbheim wurde 1306 nach Straßburg versetzt. Sein Nachfolger Philipp v. Ratsamhausen wurde 18. Febr. 1306 ernannt. Friedrich III. v. Leuchtenberg starb 1329; in diesem Jahr trat Heinrich V. Schenk v. Reichenegg sein Amt an. Berthold ist am 20. Mai 1351 v. Clemens VI. ernannt. (Diese Berichtigungen nach Eubel, Hierarch. cath. med. aev.)

Hauck.

Eigenkirche, Eigenkloster. — Literatur: 1. Der Stand der Forschung vor Entdeckung des Eigenkirchenrechtes und ohne Rücksicht auf sie erhellt namentlich aus folgenden Schriften: Julius Ficker, Über das Eigentum des Reichs am Reichskirchengute, SWA, phil.-hist. Kl. LXXII 1872, S. 55 ff., 381 ff. — Heinrich Geffcken, Die Krone und das niedere deutsche Kirchengut unter Kaiser Friedrich II. (1210—1250), Jena 1890. — Andreas Heusler, Institutionen des deutschen Privatrechts I, Leipzig 1885, S. 316 ff. — Paul Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten II, Berlin 1871, S. 436 ff., 621 ff. — Pierre Imbart de la Tour, De ecclesiis rusticanis aetate Carolingica, Thesis, Burdegalae 1890. Derselbe, Les paroisses rurales du 4e au 11e siècle, Paris 1900 (erweiterte Sonderausgabe seiner in der Revue historique LX 1896—LXVIII 1898 unter gleichem Titel erschienenen Aufsätze). Vgl. jetzt auch noch die Studie über L'organisation ecclésiastique dans l'ancienne France in Imbarts Questions d'histoire sociale et religieuse, Paris 1907 p. 267 55. — Karl Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter, I 1, Leipzig 1886, S. 115 ff. u. ö. — Edgar Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Straßburg 1878, II S. 638 ff. — Achille Luchaire, Manuel des institutions françaises, période des Capétiens directs, Paris 1892. — Konrad Maurer, Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christentum II, München 1856, S. 209 ff., 445 f., 448 ff., 453 ff. Derselbe, Isländisches Kirchenrecht, Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft VII 1865 S. 183, 185 f., 411 ff., 538, XXXV 1893, S. 251 ff., Derselbe, Zur Urgeschichte der Godenwürde, Zeitschrift für deutsche Philologie IV 1873 S. 129 ff., Derselbe, Island, München 1874, S. 42, 84 ff., 96, 108 ff., 228 ff., 237 ff. und so, ohne Berücksichtigung der Eigenkirchenforschung, auch Derselbe, Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, Leipzig 1907 ff., I S. 73 ff., II S. 17 ff., 22 ff., 65 ff., 75 ff., 82 ff., 96 ff., 102 ff., 266 ff., IV besonders 213 ff. — Karl Müller, Kirchengeschichte I, Freiburg 1892, S. 377, 382 f., 417, 419 f., 436, vgl. 448. — Ludwig Wahrmund, Das Kirchenpatronatrecht und seine Entwicklung in Oesterreich I, Wien 1894, II 1896. — Georg Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte III², Berlin 1883, S. 432 f., IV², Berlin 1885, S. 153 ff., 157 ff., 161 ff. u. ö. — Jos. v. Zhishman, Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche, Wien 1888. —

2. Die Begründung und der Ausbau der Eigenkirchentheorie erfolgte in nachstehenden Arbeiten: Ulrich Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes, Antrittsvorlesung vom 23. Oktober 1894, Berlin 1895., Derselbe, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf Alexander III., I 1, Berlin 1895, Derselbe, Lehen und Pfründe, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, German. Abt. XX 1899 S. 213 ff., Derselbe, Das Münster zu Freiburg i. Br. im Lichte rechtsgeschichtlicher Betrachtung, Tübingen 1901, S. 6 ff., 16 ff., Derselbe, GgA 1904 Nr. 1 S. 1 ff., Derselbe, Kirchenrecht in der Encyklopädie der Rechtswissenschaft von v. Holtzendorff-Kohler⁶ (7. Aufl. in Vorbereitung) II, Leipzig 1904, bes. S. 818, 829 ff., 834 f., 839 ff., 857, 867, 889, 896, Derselbe, Das Habsburgische Urbar und die Anfänge der Landeshoheit, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, German. Abt. XXV 1904 S. 227 ff., Derselbe, Das karolingische Zehntgebot, ebenda XXIX 1908 S. 223 mit Anm. 1. Derselbe, Karls des Großen divisio von Bistum und Grafschaft Chur, in Historische Aufsätze, Karl Zeumer zum sechzigsten Geburtstag dargebracht, Weimar 1910, S. 101 ff. (auch separat), Derselbe, Arianismus und Germanismus, Hinnebergs Internationale Wochenschrift 1909, Sp. 1561 ff., 1615 ff., 1633 ff., Derselbe, Das Eigenkirchenvermögen, ein Beitrag zur Geschichte des altdeutschen Sachenrechtes auf Grund der Freisinger Traditionen, Festschrift zu Otto Gierkes siebzigstem Geburtstag, Weimar 1911, S. 1187 ff., Derselbe, Gratian und die Eigenkirchen, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. I 1911 S. 1 ff. sowie Grundzüge der kirchlichen Rechtsgeschichte (in Vorbereitung) und die Artikel Patronat, Pfarre, Regalie und Stolgebühren in dieser Encyklopädie.

3. Weitere Ausführungen, Kritik oder Material für die Eigenkirchenforschung bringen nachstehende neuere Untersuchungen bei: Franz Xaver Barth, Hildebert von Lavardin und das kirchliche Stellenbesetzungsrecht, Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, Heft 34—36, Stuttgart 1906 S. 109 ff., 120 ff., 150 ff., 185 ff., 196 ff., 241 ff., 248 ff., 318 ff., 444 ff. u. ö. — Eugen Baumgartner, Geschichte und Recht des Archidiakonates der oberrheinischen Bistümer, ebenda Heft 39 1907, S. 193 ff. — Wilhelm v. Brünneck, Beiträge zur Geschichte des Kirchenrechts in den Deutschen Kolonisationslanden, Berlin 1902 ff., I Zur Geschichte des Kirchenpatronats in Ost- und Westpreußen bes. S. 20 ff., II Zur Geschichte des märkischen Provinzialkirchenrechts, Derselbe, Die Verbindung des Kirchenpatronats mit dem Archidiakonat im norddeutschen, insonderheit mecklenburgisch-pommerschen Kirchenrecht des Mittelalters, in den Festgaben der Hallenser Juristenfakultät für Fittings fünfzigjähriges Doktorjubiläum, Halle 1902. — L. Bruhat, Le monachisme en Saintonge et en Aunis (11e et 12e siècles) La Rochelle 1907 p. 181 ss. — H. Casparis, Der Bischof von Chur als Grundherr im Mittelalter, Abhandlungen zum schweizerischen Recht von Gmür, 38. Heft, Bern 1910 bes. S. 70 ff., 162 ff. — A. de Charmasse, Origine des paroisses rurales dans le département de Saone-et-Loire (auch) in Mémoires de la Société Éduenne, nouvelle série, tome XXXVII), Autun 1909. — Hermann Claus, Untersuchung der Wahlprivilegien der deutschen Könige und Kaiser für die Klöster von ihrer erstmaligen Verleihung bis zum Jahre 1024, Greifswalder phil. Diss. 1911. — Nico Cotlarciuc, Stifterrecht und Kirchenpatronat im Fürstentum Moldau und in der Buko-

wina, Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, Heft 47, Stuttgart 1907. — Johannes Drehmann, Papst Leo IX. und die Simonie, Beiträge zur Kulturgeschichte von Walter Goetz, Heft 2, Leipzig 1908. — Anton Dyroff, Die Entwickelung des bayerischen Staatskirchenrechts bezüglich des Ortskirchenvermögens bis zum Konkordat von 1817, Annalen des Deutschen Reichs 1905 S. 641 ff. — Godehard Joseph Ebers, Das Devolutionsrecht, Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, Heft 37 und 38, Stuttgart 1906, S. 56 ff., 60, 87 ff., 100, 101 ff., 116 ff., 143. — Albert Ehrhard, Das Mittelalter und seine Entwickelung, Mainz 1908, S. 32 f., 83 ff. — Max Fastlinger, Die wirtschaftliche Bedeutung der Bayrischen Klöster in der Zeit der Agilulfinger, Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte von Grauert, I Heft 2 und 3, Freiburg i. B. 1903. — Paul Fournier, La propriété des églises dans les premiers siècles du moyen-âge, Nouvelle revue historique de droit français et étranger XXI 1897 p. 486 ss. Derselbe, Yves de Chartres et le droit canonique, Revue des questions historiques LXIII 1898 p. 64 ss. — Andrea Galante, La condizione giuridica delle cose sacre I, Torino 1903, Derselbe, Il diritto di patronato e i documenti longobardi, Studi . . . pubblicati in onore di Vittorio Scialoja, I Milano 1905, p. 485 segu., Derselbe, Elementi di diritto ecclesiastico (auch in der Enciclopedia giuridica Italiana), Milano 1909 p. 112, 281 segu. — Richard Gönner und Josef Sester, Das Kirchenpatronatrecht im Großherzogtum Baden, Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, Heft 10 u. 11, Stuttgart 1904, S. 3 ff., 162 ff. — H. Graßhoff, Langobardisch-fränkisches Klosterwesen in Italien, Göttinger phil. Diss. 1907. — Anton Greinacher, Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche, Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte von v. Below, Finke, Meinecke, Heft 10, Berlin 1909, S. 24 ff. — Franz Gutmann, Die soziale Gliederung der Bayern zur Zeit des Volksrechtes, Abhandlungen aus dem staatswissenschaftlichen Seminar zu Straßburg i. E., H. 20, Straßburg 1906. — Ildefons Herwegen, Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga, Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, Heft 40, Stuttgart 1907, S. 15 Anm. 2, 75 mit Anm. 3. — Eduardo de Hinojosa, La fraternidad artificial en España (auch in der Rivista de archivos), Madrid 1905. Derselbe, Das germanische Element im spanischen Recht, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, German. Abt. XXXI 1910 S. 300 (auch separat). — Paul Hinschius, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, German. Abt. XVII 1896 S. 135 ff. — Gerhard Kallen, Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz und ihre Besetzung (1275—1508), Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, Heft 45 u. 46, Stuttgart 1907, S. 72 f., 132 f., 149 ff., 204 ff. — Georg Kaufmann, Die welthistorische Bedeutung des Arianismus, Hinnebergs internationale Wochenschrift 1910, Sp. 847 ff. — M. Klinkenborg in der HZ CII 1909 S. 500 Anm. a. E., 510 ff. — Carl Korbe, Die Stellung Papst Urbans II. und Papst Paschalis II. zu den Klöstern, Greifswalder phil. Diss. 1910. — Walter Kraaz, Die päpstliche Politik in Verfassungs- und Vermögensfragen deutscher Klöster, Leipziger phil. Diss. 1902. — Franz Xaver Künstle, Die deutsche Pfarrei und ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters, Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, Heft 20, Stuttgart 1905, S. 46 ff. u. ö. — Wilhelm Lüders, Capella, Die Hofkapelle der Karolinger bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, Capellae auf Königs- und Privatgut, Archiv für Urkundenforschung II 1908 S. 1 ff. — Frederick William Maitland, The corporation sole, Law Quarterly Review, Nr. LXIV 1900 S. 1 ff. — Christian Meurer, Bayerisches Kirchenvermögensrecht, II Stuttgart 1901, S. 3 ff., 300. — Elard Hugo Meyer, Mythologie der Germanen, Straßburg i. E. 1903. S. 297 ff., 494. — Max Pappenheim, Über künstliche Verwandtschaft im germanischen Rechte, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, German. Abt. XXIX 1908 S. 330 mit Anm. 3. — Carl Pestalozzi, Das Zürcherische Kirchengut in seiner Entwicklung zum Staatsgut, Zürcher jurist. Diss. 1903. — G. Ratzinger, Forschungen zur bayrischen Geschichte, Kempten 1898, S. 404, 493 ff. — Otto Riedner, Das bayerische Eigenkirchenwesen, Historisch-politische Blätter CXLVIII 1911 S. 17 ff., 116 ff. — Joseph Sauer, Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden, Neujahrsblatt der badischen historischen Kommission, Heidelberg 1911, S. 101 ff. — Heinrich Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, Heft 3, Stuttgart 1903, S. 33 f., 77, 99 Anm. 2, 165 Anm. 1 u. ö. — Anton Scharnagl, Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites, ebenda, Heft 56, Stuttgart 1908. — Georg Schreiber, Kurie und Kloster im 13. Jahrhundert, ebenda Heft 65—68, Stuttgart 1910 I S. 9 ff., II S. 1 ff. und an zahlreichen, aus dem Register ersichtlichen Stellen. — Hans v. Schubert, Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins I (Schriften des Vereins für schlesw.-holsteinische Kirchengeschichte I. Reihe 3. Heft), Kiel 1907, S. 224 f., 255 ff., Derselbe, Das älteste germanische Christentum oder der sog. Arianismus der Germanen, Tübingen 1909, Derselbe, Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs, mit Exkursen über das älteste Eigenkirchenwesen (Historische Bibliothek, herausgegeben von der Redaktion der Historischen Zeitschrift Heft 26), München 1912. — Aloys Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter, Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, Heft 63 u. 64, Stuttgart 1910, S. 73, 155 f. — Edmund E. Stengel, in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" II 1910, Sp. 247 ff. — Alfons Ströbele, Beiträge zur Verfassungsgeschichte des Bistums Chur, Jahrbuch für Schweizerische Geschichte XXX, 1905 S. 37 ff. — F. Swart, Zur friesischen Agrargeschichte, Schmollers Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, H. 145, Leipzig 1910, S. 179 f. — Nino Tamassia, Postille storiche e giuridiche

alle opere di Zenone vescovo di Verona, Studi storici e giuridici dedicati ed offerti a Federico Ciccaglione I, Catania 1909, p. 1 segu. — Michael Tangl, Die Vita Bennonis und das Regalien- und Spolienrecht, NA XXXIII 1907 S. 75 ff. — Friedrich Thaner, GgA 1898 Nr. 4 S. 291 ff. — Paul Thomas, Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen-âge, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 19e vol., Paris 1906. — Albert Thümmel, Der germanische Tempel, Leipziger phil. Diss. (auch in Braunes Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache XXV) 1909. — Karl Voigt, Die königlichen Eigenklöster im Langobardenreiche, Gotha 1909. — Joseph Warichez, L'abbaye de Lobbes, Tournai 1909, p. 167 ss. —

4. Dazu vgl. man aus zusammenfassenden, darstellenden Werken in Betreff der Eigenkirchen etwa noch: Heinrich Brunner, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte[5], Leipzig 1912, S. 37 Anm. 1, 76 ff., 146 ff. — Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig II[3 und 4], 1912, S. 10, 226, 632 ff., 242, 739, 752, III[3 und 4], 1906, S. 68 Anm. 1, 535, IV[1 und 2], 1903, S. 33 ff., V[1 und 2], 1911 S. 320 ff. — Johannes Baptist Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts[2], Freiburg i. Br. 1909, S. 245, 317 f., 427, 875, 885, 887. — Richard Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte[5], Leipzig 1907, S. 150 ff., 508 ff. u. ö. — Albert Werminghoff, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, Hannover 1905, S. 83 ff., Derselbe, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter, in Meisters Grundriß der Geschichtswissenschaft, Bd 2 VI, Leipzig 1907 S. 18 f., 32 ff.

Begriff und Name. Unter Eigenkirche versteht man ein Gotteshaus, das dem Eigentum oder besser einer Eigenherrschaft derart unterstand, daß sich daraus über jene nicht bloß die Verfügung in vermögensrechtlicher Beziehung, sondern auch die volle geistliche Leitungsgewalt ergab.

Längst wußte man (z. B. Waitz), daß im Mittelalter Kirchen und Klöster gleich anderem liegenden Gute als nutzbare Gegenstände betrachtet und als solche im Rechtsverkehr behandelt wurden. Auch hat schon Hinschius das Eigentum als Vorstufe des Patronatrechtes an Kirchen hingestellt und von ihm aus den Zusammenhang von Patronat und Inkorporation erschlossen. Endlich hatte das nordische Privattempel- und -kirchenwesen namentlich in Konrad Maurer bereits einen sorgfältigen Darsteller gefunden.

Aber wie dieser zwar gelegentlich einmal auf den Kirchenpatronat zum Vergleiche hinwies, jedoch nicht ahnte, daß das, was er im nordischen Stilleben beobachtet hatte, genauso, nur in viel größerer Ausdehnung und in ganz anderer Wucht der Erscheinung, im Süden zur Entfaltung gekommen war, um dort zum Gegenstande eines jahrhundertlangen, weltgeschichtlichen Ringens zu werden und bis heute nachzuwirken, so hat auch die übrige gelehrte Welt weder das Wesen noch die Verbreitung und die Tragweite, geschweige denn die verfassungsgeschichtliche Bedeutung der Einrichtung erkannt. Diese wurden erst durch die 1895 veröffentlichten Forschungen des Unterzeichneten zur Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens aufgedeckt, die auch die Bezeichnung Eigenkirche prägten und das Eigenkirchenrecht als das wichtigste Element des germanischen Kirchenrechtes hinstellten.

In der französischen Literatur, vermöge deren Verständnislosigkeit für rein germanische Rechtsgebilde und ihrer Abneigung, germanische Einflüsse auch in der Vergangenheit anzuerkennen, hie und da angezweifelt, in der deutschen gelegentlich abgeleugnet, aber nie mit Gegengründen ernsthaft angegriffen, hat sich die Lehre von der Eigenkirche und dem Eigenkirchenrecht dank der Massenhaftigkeit und Deutlichkeit des dafür sprechenden Quellenmaterials und wegen der vielfachen Zusammenhänge, die durch sie klargelegt wurden, rasch und sicher eingebürgert und ist schon lange Gemeingut wie der Wissenschaft der kirchlichen, so auch der deutschen Rechtsgeschichte, aber auch der Kirchen- und Religions-, der Sprach- und Kulturgeschichte. Immer wieder werden neue Seiten und Begleiterscheinungen des Eigenkirchenwesens bloßgelegt. Die Forschung ist, im Inland und Ausland, in vollem Gang und verspricht noch weiter reichen Ertrag.

Herkunft. Da das Eigenkirchenrecht bei allen ehedem arianischen Stämmen der Germanen, über deren Religionswesen wir überhaupt unterrichtet sind, alsbald beim Übertritt oder kurz nachher von der katholischen Kirche bekämpft wurde, muß es schon dem arianischen Kirchentum angehört haben. Aber auch bei den direkt vom Heidentum zum katholischen Christentum bekehrten westgermanischen deutschen Stämmen machte es sich nicht allzu lange nach deren Bekehrung geltend. Und aus dem germanischen Norden ist es uns nicht bloß aus der Zeit des Christentums, sondern schon im Heidentum bezeugt. Wir stehen also vor einer gemeingermanischen Einrichtung, die auf eine Wurzel zurückgehen muß, welche, wenn auch in noch so geringer Gestalt, bereits vor der Trennung der germanischen Völkergruppen vorhanden war, mithin als urgermanisch sich herausstellt. Ich vermute

diese Wurzel in dem Hauspriestertum, das nach den Ergebnissen der Sprach- und der Religionsvergleichung schon der arische Hausvater über die Seinigen hatte, und das nach c. 10 der Germania des Tacitus auch die Germanen kannten. Es mußte befremden, daß sich davon in späterer Zeit, etwa von der Herrgottsecke der deutschen Bauernstube abgesehen, anscheinend gar keine Spuren fanden, und daß es namentlich in der Geschichte der Bekehrung der Germanen nirgends hervortrat. Das Rätsel löst sich durch die Erkenntnis eines durchgreifenden Wandels, den das Hauspriestertum in der Zwischenzeit, wahrscheinlich gleich nach der Völkerwanderung und im Zusammenhange mit der Seßhaftmachung der germanischen Stämme, erfahren hat, und durch den es zum Eigentempelwesen wurde. Als die Hausgemeinde des einen und des anderen wohlhabenderen Germanen zu groß wurde, um weiterhin bequem in der Halle des Hauses versammelt werden zu können, und als die Berührung mit dem Römertum oder sonst die aufsteigende Kultur die Germanen (im Süden zwischen 400 und 800, im Norden seit dem Ende des 9. Jahrhunderts und im 10.) auf den Gedanken brachte, der Gottheit eigene Behausungen zu bauen, da entstanden auf den größeren germanischen Gehöften Hoftempel, zu denen sich dann auch die eigene Tempel entbehrenden, weniger begüterten Nachbarn hielten. Von Island her, wohin die norwegischen Auswanderer ihre Eigentempel oder doch deren Hauptbestandteile, insbesondere die Dachbalken, über die See mitgeführt hatten, sind uns diese Tempelgründungen und Tempelherrschaften (Godorde) wohlbekannt, nur daß sie dort, weil zunächst eine Verfassung fehlte, auch öffentlichrechtliche Bedeutung erhielten. Überall aber, wo es zu solchem Tempelbau kam — die zum Teil sehr primitiven Holzkapellen mancher Schwarzwaldhöfe von heute vermitteln uns einigermaßen eine Vorstellung von der Anlage und Einfachheit des einstigen Eigentempels — änderte die Einrichtung ihre rechtliche Grundlage und Natur. War ehedem der Hausvater kraft seiner hausherrlichen Gewalt, der Mund, berufen gewesen, die ihm unterworfenen freien und hörigen Glieder der Hausgemeinde in privaten Angelegenheiten der Gottheit gegenüber zu vertreten, so wurde jetzt der Tempelbesitzer als solcher und nur er Haupt der Tempelgemeinde. Die familienrechtliche Wurzel der Einrichtung starb ab und diese ging ins Sachenrecht über. Nur das ausgesprochen herrschaftliche Gepräge blieb und sicherte dem Gebilde die Zukunft. An dem Siegeslaufe, in dem der Herrschafts- den Genossenschaftsgedanken in fränkischer und nachfränkischer Zeit niederrang, nahm das zum Eigenkirchenrecht gewordene Eigentempelwesen einen hervorragenden Anteil, um weiterhin mit der werdenden Großgrundherrschaft und dem allmählich sich anbahnenden Feudalismus aufs innigste sich zu verbünden.

Geschichte und Verbreitung. Bei den Sueven in Gallaecien, die erst zum katholischen Bekenntnis übergetreten, dann unter westgotischem Einflusse arianisch geworden und schließlich seit der Mitte des 6. Jahrhunderts wieder katholisch waren, erinnerte das Nationalkonzil von Braga 572 in c. 5 die Bischöfe daran, daß sie vor der Weihe einer Kirche oder Kapelle zuerst zu deren Händen eine Dos empfangen und durch Schenkungsurkunde die Unterwerfung der neuen kirchlichen Anstalt sich bestätigen lassen sollten; es zeuge nämlich von nicht geringem Leichtsinn, wenn ohne Lichter und ohne Unterhalt für die zukünftigen Diener gleich einem Privathause eine Kirche geweiht werde. Auch klagt c. 6 darüber, daß es an einigen Orten noch bis in die Gegenwart vorkomme, daß jemand eine solche Kirche nicht zum Zwecke gläubiger Verehrung baue, sondern aus gieriger Gewinnsucht, auf daß er alles, was daselbst aus der Spende des Volkes eingesammelt werde, zur Hälfte mit den Klerikern teile, deshalb weil er auf seinem Grund und Boden die Kirche errichtet habe. Es müsse darum weiterhin darauf gehalten werden, daß kein Bischof einem so verabscheuungswürdigen Wunsche zustimme und es wage, eine Kirche zu weihen, die nicht um des Schutzes der Heiligen willen gegründet sei, sondern mehr zu Kolonenrecht. Auch bei den Westgoten beginnt gleich mit ihrer Bekehrung zum Katholizismus der Kampf der Hierarchie gegen das Eigenkirchenwesen (Synoden von Toledo 589 c. 19, 633 c. 33, 655 c. 1). Erst sprach man den bisherigen Eigenkirchenherren alles Recht an den Kirchen ab, dann aber räumte man den Gründern und z. T. auch ihren Erben eine Art Schutzherrschaft im Sinne des Patronatrechtes ein, das ein halbes Jahrtausend später die Kanonistik vornehmlich aus diesen spanischen Bestimmungen schmiedete. Doch blieb all dies auf dem Papier. Denn im hohen Mittelalter begegnet in Gallaecien, Castilien und Leon, aber auch im übrigen Spanien und Portugal, soweit der germanische Einschlag reicht, nicht das Kompromißgebilde der toletanischen Konzilien, sondern das alte unverkürzte Eigenkirchenrecht, das sich mit dem übrigen altgotischen Rechte, zu dessen Inventar es also offenbar gehörte, trotz der westgotischen Gesetzgebung und des Einbruchs des Islam hindurchgerettet hatte. Daß die Burgunder längst vor dem Übertritte zum Katholizismus unter König

Sigismund Eigenkirchen hatten, und daß der katholische Episkopat auch bei ihnen sein möglichstes tat, um diese ihm fremde und unheimliche Erfindung fernzuhalten bzw. zu unterdrücken, beweist der siebente Brief des Metropoliten Avitus von Vienne, in dem er den Bischof Viktor von Grenoble über diesen Punkt belehrt. Dagegen bekam der langobardische Episkopat, trotzdem auch die Langobarden vom Arianismus zum Katholizismus übertraten, nie Gelegenheit zu einer solchen Kraftprobe. Infolgedessen behauptete sich das Eigenkirchenwesen im langobardischen Italien unter langobardischer und fränkischer Herrschaft und darüber hinaus, ja es fand gleich mancher andern germanischen Einrichtung auch in den römisch gebliebenen Landesteilen, im Exarchat, in Gaëta, im Süden, selbst in Rom Eingang. Doch blühte es vornehmlich in Oberitalien und offenbarte sich an ihm die größere Widerstandskraft, den die römisch-kirchliche Verfassung auf diesem ihrem heimatlichen Boden entfaltete, sowie der Umstand, daß hier nicht Säkularisationen großen Stils durch Abbruch des Bestehenden ihm völlig freie Bahn schufen, darin, daß das Eigenkirchenrecht in diesen Gegenden mehr und länger als anderswo nur die niederen Kirchen von der Pfarre an abwärts beherrschte. Langsam und fast unvermerkt vollzog sich aber vor allem die Übernahme der Eigentempel bei den Franken und den übrigen deutschen Stämmen. Nur leise Anklänge finden sich in den merowingischen Synoden des 6. Jahrhunderts, da das noch ganz in römischer Denkweise sich bewegende und die Vorgänge an der Peripherie kaum beachtende gallo-fränkische Kirchentum zunächst mit derartigen heidnischen Einrichtungen weder in bewußte Berührung kam, noch gar mit ihnen sich auseinanderzusetzen Anlaß hatte. Erst der 14. Kanon des Nationalkonzils, das gegen die Mitte des 7. Jahrhunderts im Reiche Chlodowechs II. zu Chalons an der Saone versammelt war, hellt blitzartig die gänzlich veränderte Lage der Dinge auf. Manche der anwesenden Bischöfe beklagten sich nämlich darüber, daß die Hofeigentümer die schon vor langer Zeit auf ihren Höfen errichteten Bethäuser mitsamt dem daran übertragenen Vermögen den Bischöfen vorenthielten, wie sie auch die Ausübung der Disziplinargewalt des Archidiakons über die dabei angestellten Kleriker nicht zulassen wollten. In den Zeitraum zwischen dieser Synode und den Reichskonzilien, welche die Hausmeier Karlmann und Pippin in den vierziger Jahren des folgenden Jahrhunderts beriefen, fällt der völlige Sieg des deutschen Eigenkirchenwesens im Frankenreiche und damit der Beginn einer daran sich knüpfenden langsamen Umwälzung im kirchlichen Vermögens- und Verwaltungsrechte. Wie Pilze schossen nunmehr die Eigenkirchen aus dem Boden. Eigenkirchen wurden alle die zahlreichen Gotteshäuser, welche die Könige auf dem Fiskalland erbauten oder erbauen ließen. Eigenkirchen waren ferner die Kirchen der Klöster, sowohl die, welche sie selbst errichteten, als auch die, welche sie durch Schenkung oder auf andere Weise erwarben. Eigenkirchen wurden endlich alle Kirchgründungen von Privaten geistlichen oder weltlichen Standes und alle jene Gotteshäuser, welche die großen Säkularisationen Karl Martells und Pippins den Laien in die Hände spielten. Verglichen mit der Zahl dieser Eigenkirchen war die der bischöflichen Kirchen gering. Als gegen Ende der Regierung Karls des Großen in Churrätien der hergebrachten Vereinigung von Bistum und weltlicher Gewalt ein Ende gemacht und von dem eigentlichen Kirchengut das Staatsgut ausgeschieden wurde mit allen Kirchen, die auf letzterem standen, und als man diese fränkischerseits kurzweg als Eigenkirchen behandelte, da blieben dem Bischof von Chur nur 6 Taufkirchen und 25 Niederkirchen, indes an den Fiskus etwa 200 Kirchen, darunter wohl 8—10 Taufkirchen fielen. Man sieht, überall im Abendlande, wohin Germanen gekommen waren — auch bei den Angelsachsen, über die eine besondere Untersuchung noch erwartet wird — und darüber hinaus, soweit ihr Einfluß irgendwie reichte, beherrschte seit dem Ende des 7. und dem 8. Jahrhundert das Eigenkirchenrecht das gesamte Niederkirchentum, zwar, daß, nachdem auch die Bischöfe die ihnen gebliebenen Kirchen als ihre Eigenkirchen anzusehen und zu behandeln sich gewöhnt hatten, in den eigentlich deutschen Landesteilen alle, anderwärts fast alle niederen Gotteshäuser als Eigenkirchen erschienen.

Fränkische Eigenkirchengesetzgebung und Aufnahme in das abendländische Kirchenrecht. Bei jeder Eigenkirche war zunächst die bischöfliche Gewalt über die Kirche und ihren Geistlichen so gut wie ganz in Frage gestellt. Gegen den Herrn der Kirche, welcher deren Geistlichen auf seinem Hofe hatte und ihm das Brot gab, kam der Bischof, dessen Regiment mehr und mehr auf die Stadt beschränkt wurde, natürlich nicht auf. Die kirchliche Anarchie, mit der die Regierung Karl Martells endete, ist nur in den obern Regionen durch die Kirchengutseinziehungen, in den untern dagegen wesentlich durch das Eigenkirchenwesen veranlaßt. Nicht umsonst geboten die Synoden der Jahre 742 und 744 sowie die sie bestätigenden Kapitularien: „Jeder Priester innerhalb des Bistums soll seinem Bischof untertan sein“

und zwar in geistlichen Dingen, ein Gebot, vorher wie seither ein Gemeinplatz, damals aber von gutem Sinne in Anbetracht der Verheerungen, die von dem Eigenkirchenwesen inzwischen in der kirchlichen Ordnung waren angerichtet worden. Diese wieder einigermaßen herzustellen, war die Aufgabe einer reich entwickelten Eigenkirchengesetzgebung, welche unter Karlmann und Pippin anhob und das fränkische Reich überdauerte. Auf Beseitigung des Eigenkirchenwesens ging sie schon deshalb nicht aus, weil die Karolinger, die die Reform besorgten, als größte Eigenkirchenbesitzer am Weiterbestande des Eigenkirchenrechtes lebhaft interessiert waren. Nur um einen etwelchen Ausgleich zwischen der alten und der neuen Ordnung konnte es sich handeln. Die Großen suchten die Gesetzgebung im Sinne möglichster Erhaltung, ja Erweiterung ihres Rechtes zu beeinflussen, der Episkopat im Sinne größtmöglicher Beschränkung der grundherrlichen Befugnisse. Die Interessen des Königtums waren geteilt; als Großkirchenbesitzer stand es auf seiten der Grundherren, als Hüter der staatlichen und kirchlichen Ordnung neigte es zu den Bischöfen hin. Auf eine Darstellung des einzelnen muß hier verzichtet werden. In der ersten Periode, die von der Mitte des 8. Jahrhunderts bis in die erste Hälfte der Regierung Ludwigs des Frommen reicht und mit dessen Aachener Kirchenkapitular von 819 (c. 6, 10, 11 enthalten die Zugeständnisse an den Episkopat, c. 9 und 12 diejenigen zugunsten der Grundherren) den Gipfelpunkt der ganzen Eigenkirchengesetzgebung erklimmt, geht das Bestreben der letzteren dahin, den Bestand der Eigenkirche und ihres Gutes dem Grundherrn gegenüber möglichst zu sichern, die Stellung ihres Geistlichen zu heben und eine gewisse Unterordnung desselben unter den Bischof herbeizuführen. Von dem ersten dieser Gesichtspunkte aus verbietet man die Realteilung der Eigenkirche durch mehrere Miterben, gebietet man ihre ordentliche Dotierung und gibt man dem Bischof das Recht, über ihre Instandhaltung zu wachen. Von dem zweiten Gesichtspunkte ausgehend untersagt man die Absetzung von Eigenkirchengeistlichen durch die Grundherren und die Einsetzung solcher ohne Zustimmung des Bischofs, sucht man die Besetzung der Eigenkirchen mit unfreien Klerikern unmöglich zu machen und verpflichtet man die Grundherren, ihren Eigenkirchenpriestern mit der Kirche, dem Kirchhof, dem (Pfarr-)Haus und Garten sowie den Zehnten und Oblationen mindestens 1 Hufe zu zinsfreier Leihe zu geben, wofür sie allein den Kirchendienst zu tun haben sollten, während es ihnen unbenommen bleibt, von einem Mehr auch noch andere Dienste und Zinse dem Herrn zu leisten. Der dritte Gesichtspunkt endlich führte zu der Bestimmung, daß jeder Eigenkirchengeistliche dem Bischof alljährlich Rechenschaft abzulegen habe über seine Amtsführung, daß er die bischöflichen Synoden besuchen und an den Gerichtstagen des Bischofs teilnehmen müsse. Dem allen gegenüber brachte die zweite Periode der Eigenkirchengesetzgebung nichts Neues; da der Episkopat nur mit Mühe das in der ersten Periode Erreichte behaupten konnte, beschränkt sie sich im wesentlichen auf die Wiederholung älterer Bestimmungen.

Dagegen war es von größter Bedeutung, daß in Italien, unabhängig von der fränkischen Gesetzgebung, auch Papsttum und Kirche das Eigenkirchenrecht guthießen. Eine am 12. November 826 von Eugen II. in Rom abgehaltene Synode von mehr als 60 italienischen Bischöfen beschloß in c. 21: „Ein Kloster oder ein Bethaus, das nach den Vorschriften der Kirche erbaut ist, soll gegen den Willen des Erbauers dessen Eigentum nicht entzogen werden. Vielmehr darf er es irgendeinem Priester der betreffenden Diözese oder einem fremden, wenn dieser im Besitze eines ordentlichen Entlassungsbriefes sich befindet, zur Besorgung des Gottesdienstes verleihen, nachdem er den Bischof, damit eine schlechte Besetzung verhindert werde, um seine Zustimmung angegangen hat. Doch soll der ernannte Priester an den Gerichtstagen und, wann sonst die Unterwerfung unter den Bischof es erfordert, gehorsam bei diesem erscheinen". C. 21 und 24 einer römischen Synode unter Leo IV. haben diese Bestimmungen im Jahre 853 wiederholt. Durch sie und durch bischöfliche Privilegien, die unter Berufung auf sie bei der Gründung die Kirchen, mitunter sogar unter völligem Verzicht auf die dem Bischof noch verbleibenden Aufsichtsrechte, für das Eigenkirchenrecht freigaben, sowie durch die fränkische Gesetzgebung ist die auf dem Wege der Gewohnheit längst bewerkstelligte Aufnahme des Eigenkirchenwesens in das abendländische Kirchenrecht endgültig besiegelt worden.

Trotzdem hat es auch nachher noch, wie schon zuvor in den ersten Zeiten Ludwigs des Frommen, da Agobard von Lyon und Jonas von Orleans gegen das Eigenkirchenrecht eiferten und dessen Übelstände, wie insbesondere die finanzielle Ausbeutung der Kirchen und die unwürdige Abhängigkeit der Geistlichen in den grellsten Farben schilderten, an Angriffen gegen diese Einrichtung nicht gefehlt. Insbesondere trat eine von pseudoisidorischem Geiste erfüllte Synode von Valence 855 dagegen auf und wollte den Eigenkirchen-

herren ihre Kirchen abgenommen oder gesperrt wissen. Bischof Prudentius von Troyes und wohl auch Bischof Hinkmar von Laon übertrugen diese Bewegung auf Westfrancien. Da erbat sich Karl der Kahle von Erzbischof Hinkmar von Rheims ein Gutachten. So entstand (gegen 860) dessen collectio de ecclesiis et capellis (ZRG X 1889 S. 92 ff., weniger vollständig bei Gaudentius, Bibliotheca juridica medii aevi, Bononiae 1892 p. 1 ss.), worin zwar die unberechtigten Übergriffe und die gewinnsüchtige Ausnutzung der Kirchen durch die Grundherren zurückgewiesen, das Eigenkirchenrecht selbst aber in der Gestalt, die es durch die karolingische Gesetzgebung erhalten hatte, mit größter Energie verteidigt und die Verträglichkeit des Eigenkirchenwesens mit der kirchlichen Ordnung dargetan wurde. Das schlug durch. Der Reichstag von Pistres von 869 und die Rheimser Provinzialsynode von Trosly von 909 sprachen sich in fast wörtlichem Anschluß an Hinkmars Ausführungen für die Beibehaltung des Eigenkirchenrechtes in den ihm von der fränkischen Gesetzgebung gezogenen Schranken aus. So haben in Deutschland und Frankreich in nachkarolingischer Zeit Synoden und Reichsgesetze noch hie und da einmal im Sinne des älteren Rechtes mit den Eigenkirchen sich beschäftigt. Mehr und mehr wird aber seine Geltung ganz selbstverständlich und beherrscht es unbeschränkt die ganzen niederen Regionen der Kirche.

Rechtlicher Bau. Von jeher und, von geringfügigen örtlichen Abweichungen abgesehen, überall war der Aufbau des Eigenkirchenrechtes derselbe. Er zeichnete sich durch größte Einfachheit aus. Das ganze Gebilde hielt sich strenge im Bereiche des Sachenrechtes. Den Mittelpunkt bildet der Altargrund. Auf ihm erhebt sich der notwendig steinerne und mit dem Grund und Boden fest verbundene Altar. Während sonst die beweglichen Holzbauten der älteren Zeit nicht dem Eigentum des Herrn des Bodens verfallen, gilt mit Rücksicht auf die geschilderte Eigenschaft des Altars bei den Kirchen auch nach deutschem Rechte der Satz: superficies solo cedit. Daran wird sogar dann festgehalten, wenn in romanischen Gegenden gelegentlich in gedankenloser Anwendung der römisch-kirchlichen Kirchgründungsformel der Fundus an den Altar mit tradiert wird. Zu dem Altar steht alles andere im Zubehörungsverhältnis. Zubehör des Altars ist das Kirchengebäude, sind die Ornamente und Paramente, der Kirchhof, das Kirchen- oder Pfarrhaus mit dem Garten, der Kirchweg, alle zur Kirche gehörigen Ländereien und Leute, ein etwaiger Almendanteil, aber auch die Einkünfte, Erstlinge, Opfergaben, Gebühren für Amtshandlungen und Grabstätten, der Zehnt u. a. m. Geschaffen wird dies Zubehörungsverhältnis durch Pertinenztradition an den Altar. Sie vollzieht sich in den Formen und mit den Modifikationen der Eigentumsübertragung, wie sie auch mit tradere, donare, hereditare oder dem farblosen delegare bezeichnet wird, ist aber an sich keine Eigentumstradition, überhaupt kein Rechtsgeschäft, sondern eine bloße Rechtshandlung, es sei denn, daß sie von einem Dritten ausgehe, in welchem Falle natürlich mit der Pertinenzierung an den Altar eine Übertragung in das Eigentum des Altarherrn sich verbindet, bzw. vollzieht. Wenn dagegen der Herr die Zuweisung vornimmt, so schiebt er einfach die betreffenden Liegenschaften und Fahrhabestücke aus seinem freien Vermögen in ein um seinen Altar gruppiertes gebundenes. Es entsteht so ein örtliches Sondervermögen mit dem Altar als Mittelpunkt. Ursprünglich hing dasselbe vom Belieben des Herrn ab. Er konnte das Zubehörverhältnis auch wieder aufheben. Jedoch seit der karolingischen Gesetzgebung ist das nicht mehr zulässig, insbesondere seit Karls des Großen Frankfurter Reichstagssynode von 794 c. 54: „Über die Kirchen, die von freien Leuten erbaut werden. Man darf sie übertragen, verkaufen, wenn nur die Kirche darob nicht zerstört und die tägliche Abhaltung des Gottesdienstes in ihr nicht in Frage gestellt wird", sowie seit dem 15. Kapitel der Missalinstruktion von 802: „Das Kirchengut soll niemand zu teilen oder zu zerlegen sich erkühnen. Was einmal dargebracht ist, soll nicht wieder zurückgenommen, sondern der Bestimmung der Weihe erhalten und für sie in Anspruch genommen werden bei Strafe des Königsbannes". Das altkirchliche Veräußerungsverbot, das sich ursprünglich und eigentlich nur auf kirchliches Eigentum bezogen hatte, wurde so auf bloßes kirchliches Zubehör- oder Widmungsgut übertragen und dieses der Kirche in der Weise gesichert, daß das Zubehörungsverhältnis unwiderruflich, eisern gemacht wurde, sodaß, wenn, was allerdings trotzdem noch oft genug geschehen mochte, der Eigenkirchenherr der Kirche zugewandtes Gut auch der Substanz nach wieder wegnahm, eine vom Bischof als der Aufsichtsinstanz zu ahndende Rechtsverletzung, ein Bruch des Zubehörveräußerungsverbotes vorlag. Was dagegen die Nutzung anlangte, so war diese, soweit sie nicht für die Bedürfnisse des Gottesdienstes, für den Unterhalt des Gebäudes und des Geistlichen benötigt wurde, dem Herrn nicht verwehrt. Wohl bewirkte das Zubehörungsverhältnis, daß von Rechts wegen aller Ertrag des Kirchenvermögens bei der Kirche zusammenfloß und zunächst für diese in Anspruch genommen wurde. Jedoch den Überschuß konnte der

Eigentümer entweder in Natura beziehen oder in Gestalt gewisser Bezüge, die er sich vorbehielt, oder in der Form von Zinsen und Diensten, die er dem Geistlichen, dem er mit der Kirche mehr als das zinsfreie Mindesteinkommen von einer Hufe lieh, bei der Leihe auflegte. So waren allerdings die Eigenkirchen nutzbare Vermögensstücke und konnten es sogar, wenn sie es zu Pfarrecht und Zehnten brachten, in einem solchen Maße werden, daß der Nutzen, den der Herr daraus zog, in gar keinem Verhältnis mehr stand zu dem Aufwande, den die Errichtung der Kirche und ihre Ausstattung erfordert hatte, und daß solch eine Kirchgründung, zumal in Verbindung mit grundherrlicher Kolonisation, gleich einem Brückenbau nicht nur ein gottwohlgefälliges Werk, sondern auch ein hervorragend einträgliches Unternehmen war. Das alles, weil nach deutsch-mittelalterlicher Vorstellung die Weihe, die der Bischof nach Herrichtung des Altars und der ganzen Kirchenanlagen vornahm, und die mit der Bergung von Reliquien in jenem verbunden war, das Eigentum nicht berührte, sondern nur das Ganze zur Kirche auch im Rechtssinne machte, und in dem Heiligen, dessen Patrocinium die Kirche unterstellt wurde, gewissermaßen eine Sachfirma schuf, unter der nunmehr, nachdem er selbst und andere durch Dotations- oder Pertinenztradition die Ausstattung besorgt hatten, der Herr sein Kirchenvermögen (ecclesiastica res oder pecunia oder possessio des und des, im Gegensatz zu seiner popularis oder secularis possessio oder res) betreiben, mehren und nutzbar machen konnte. Hatte der Herr mehrere solcher Eigenkirchen in Eigen und Gewere, so bildete jede von ihnen ein solches Sondervermögen, das der Bestimmung nach Kirchengut und, wegen der Versteifung des Zubehörverhältnisses durch das Veräußerungsverbot, unauflösbar war. Als Ganzes konnte es dagegen veräußert, verkauft, vertauscht, verschenkt, vererbt werden. Auch Miteigentum zur gesamten Hand und zu ideellen Teilen war daran möglich und zwar in der Weise, daß z. B. ideelle Hälften am Altar solche an der Kirche, an ihrer Ausstattung und all ihren Einkünften nach sich zogen. Die Übertragung unter Lebenden vollzog sich durchaus in den Formen der Grundstücksübereignung oder Auflassung, ev. mit Vorbehalten und Auflagen; im Gegensatz zur Tradition an den Altar war diejenige des Altars ein wahres, zweiseitiges Rechtsgeschäft. Die Symbolik paßte sich dabei dem Gegenstande der Übereignung an: diese geschah unter Anfassung des Altartuches, des Glockenseiles u. a. Durch den Gegenstand wird, wie überhaupt im germanischen Rechte, auch der Inhalt des Eigentums bestimmt, das eben an einer Kirche anders gefärbt ist als an Haus und Hof, an Wald und Feld, das aber hereditas, proprietas, dominium bleibt, sodaß die Quellen, z. B. die Freisinger Traditionen, nicht bloß von Paldilinkirch, Bernwinstirch, Pirchtilinkirch, Preisenkirch, Ruppertskirchen, Walterskirchen sprechen, wobei nicht an den Heiligen, sondern den Eigentümer der Kirche zu denken ist, sondern auch von ecclesia propriae hereditatis, ecclesia propria usw., wovon Eigenkirche also lediglich eine wörtliche Übersetzung ist.

Das Eigenkloster. Auch zum Kloster gehört eine Kirche für den Gottesdienst der Mönche und Nonnen. Ihr Vorsteher pflegt der regelmäßig mit Priester- oder Diakonatsweihe versehene Abt zu sein. Schon frühe wird auch auf das Klosteroratorium mit dem Kloster als Zubehör das Eigenkirchenrecht geradeso angewendet wie auf die Weltkirche. Neben die römischen Klöster mit Körperschaftsrechten und einem freigewählten, bischöflich bestätigten Abte treten die germanischen Eigenklöster. Besonders bei den Langobarden haben die Könige und die männlichen und weiblichen Angehörigen des königlichen Geschlechtes, aber auch andere Vornehme, diese bisweilen mit nachheriger Übertragung an das Königtum, auf solche Weise Klöster gegründet und dauernd besessen. Auch die Merowinger scheinen das Eigenklosterrecht gekannt und gelegentlich angewandt zu haben. Doch kommt es diesseits der Alpen zu vollem Durchbruch erst durch die Karolinger und andere deutsche Geschlechter, die spätere Reichs- und Familienklöster gründen, welche Generationen hindurch mit Angehörigen ihrer Häuser, männlichen und weiblichen, als kirchlichen oder bloßen Laien-Vorstehern besetzt, von diesen und der Stifterfamilie genutzt, ererbt und ev. veräußert werden. Seit es eine Mehrheit von Orden oder Ordensabarten gibt, bestimmt der Herr, nach welcher Regel in seinem Eigenkloster gelebt werden soll. Das Eigenklosterrecht kann sich auch darin betätigen, daß durch grundherrliches Privileg dem Konvent die freie Abtwahl gestattet wird. Überhaupt macht es sich beim Eigenkloster fühlbar, daß hier zu dem durch die Sachverbindung des Zubehörverhältnisses in Eigen und Gewere des Herrn befindlichen örtlichen Sondervermögen eine Kongregation natürlicher Personen hinzutritt. Diese werden zu dem Herrn des Vermögens nicht selten durch ein Schutzverhältnis (mundeburdium, defensio) vermittelst Kommendation des Abtes in Beziehung gebracht.

Begleiterscheinungen und Ableger. An die Stelle straffer Zentralisation, wie sie in vorgermanischer Zeit das Bistum beherrscht hatte, trat infolge des Eigenkirchenwesens

die weitestgehende Dezentralisation des Eigentums, der Verwaltung und der Nutzung des Kirchengutes, ja sogar der Kirchengewalt. Denn die Kirchherrschaft schloß die volle Leitungsgewalt über das betreffende Gotteshaus in sich, und die wenigen bischöflichen Rechte erschienen nur als eine nachträglich, durch die karolingische Gesetzgebung hinzugekommene Beschränkung. Der Satz, daß der Herr der Kirche zugleich ihr Pfarrer, Bischof und Papst sei, der im späteren Mittelalter nach dem Falle des Eigenkirchenrechts auf das noch stark eigenkirchenrechtlich gefärbte Patronatrecht durch ganz Deutschland hin gemünzt und angewendet wurde, trifft, nicht der Form, wohl aber dem Sinne nach, für die Blütezeit des Eigenkirchenrechtes erst recht zu. Demgemäß war es nach eigenkirchlicher Anschauung durchaus der Grundherr, der die Kirche, falls er nicht selbst geistlich wurde und sie versah, mit oder ohne Zustimmung des Bischofes besetzte.

Und zwar oft genug mit einem Unfreien, indem er aus seinen abhängigen Leuten den Witzigsten oder vielleicht auch nur den zu nichts anderem tauglichen Schwächlichsten aussuchte und für den Dienst an seiner Kirche ausweihen ließ, wie er den Kräftigsten auf die Schmiede setzte, einem andern seine Mühle gab und einen Dritten zum Fergen bestimmte. Die Kirche und ihr Zubehör bildete dann die Stelle, das Pekulium dieses unfreien Hofpfaffen. Oder die Anstellung des Klerikers geschah mittelst eines jederzeit wieder löslichen Dienstvertrages, wobei der nicht fest angestellte Geistliche, in der Bibelsprache ein mercenarius, Söldling, oder conductieius, Mietling, um einen Hungerlohn und in erst recht großer Abhängigkeit den Kirchendienst versehen mußte. Beides verpönte die Kirche, die Weihe und Anstellung Unfreier namentlich auch das Aachener Kirchenkapitular von 819. Ohne daß die unfreien oder bloß geheuerten Eigenkirchengeistlichen in der Folgezeit ganz verschwanden, wurden doch die in der Form der freien Leihe fest angestellten durchaus die Regel. Jede Leiheart konnte an sich für diesen Zweck verwandt werden, und so geben uns die Quellen in der Tat Kunde von Kirchen, die auf dem Wege des Libellarvertrages, der Teilpacht und der Prekarie, mitunter auch des Nießbrauchs, bisweilen sogar auf mehrere Leiber an Geistliche verliehen wurden. Da jedoch im 8. und 9. Jahrhundert das Benefizium der größten Beliebtheit und Verbreitung sich erfreute, und da diese Leiheform zugleich die Leihe des fränkischen Reichsrechtes war, wurde sie mit Vorliebe auch auf die Kirchen angewendet. Das kirchliche Benefizialwesen ist also nichts anderes als das nach seiner vollen Entwicklung im weltlichen Rechte auf die Kirche übertragene und auf der Grundlage des Eigenkirchenwesens in ihr zur Anwendung gebrachte weltliche Benefizialwesen, nicht wie die ältere, auf Thomassin zurückgehende, jeglichen Anhaltes in den Quellen bare und rechtshistorisch unmögliche Theorie will, das Ergebnis einer durch immer wieder erneuerte Prekarienleihe bewerkstelligten Abschichtung der Landkirchen von der Bischofskirche und dem Bistumsgute. Das Benefizium ist das Komplement des grundherrlichen Eigentums. Jenseits der Alpen wird es meist schriftlich (vgl. die Urkunden des Bistums Lucca oder der Abtei La Cava), diesseits regelmäßig nur mündlich begründet mit hinzukommender Investitur durch ein Kirchenbuch u. a. Der öffentlichrechtliche Amtsgedanke fiel dabei auch bei Pfarrkirchen völlig aus; auch die Leihe bewegte sich durchaus im Rahmen des Sachenrechtes, indem, wenn, nicht selten um den Preis eines exenium, eines Ehrengeschenkes, der Herr sich dazu hatte bereit finden lassen, der Geistliche als Gegenleistung für die samt Haus, Hof, Garten, Land und Einkünften geliehene Kirche den Kirchendienst, das servitium ecclesiasticum (Aachener Kirchenkapitular von 819), und darüber hinaus etwa noch Zinse und weltliche (Schreiber-, Boten-, Verwalter-)Dienste zu leisten hatte und zwar so, daß sich die Besorgung des Gottesdienstes je nach dem Rang und der Beschaffenheit der Kirche (Pfarre, Stadt-, Vorstadt-, Landkirche) abstufte (so nach den Urkunden von La Cava). Die Leihe geschah ohne Kommendation und auf Lebenszeit, verrät aber ihre nahe Verwandtschaft mit dem durch Verbindung von Vasallität und Benefizialwesen entstandenen Lehen auch dadurch, daß sie im Laufe der Entwicklung und in dem vom Feudalismus besonders beherrschten Westen und Süden gleich jenem erblich zu werden drohte (französisches feudum oder fevum presbyterale).

War der Eigenkirchenpriester unfrei, so verstand es sich von selbst, daß der Herr nach jenes Tode die ganze Fahrhabe oder einen Teil — der Grundstückserwerb erfolgte ohne weiteres für die Kirche bzw. deren Herrn — wegnahm. Gegenüber den freien Geistlichen ihrer Kirchen sicherten sich die Grundherren durch den Leihevertrag die Hälfte oder ein Drittel des Fahrhabenachlasses, wie sich daraus ergibt, daß noch später dieser Anspruch des Herrn im Leihevertrag bisweilen wegbedungen wurde. Das Spolienrecht wurzelt also, wenn nicht allein, so doch jedenfalls mit im Eigenkirchenrecht.

Solange die Kirche nicht besetzt ist, nutzt sie der Eigentümer natürlich unmittelbar

und in erhöhtem Maße, nur daß er die Kosten der Zwischenverwaltung und -besorgung zu tragen hat. Diese aus dem Eigentum und der Gewere ohne weiteres sich ergebende Zwischennutzung hat, nachdem sie auch auf die höheren Kirchen angewandt und feudalisiert, d. h. insbesondere ohne Rücksicht auf die Dauer der Erledigung auf Jahr und Tag ausgedehnt worden war, den Namen Regalienrecht erhalten; auch dieses wurzelt also mit seinen kanonischen Nachwirkungen, primi fructus usw., im Eigenkirchenrecht.

Die Eigenkirche ist ein Privatunternehmen ihres Herrn. Wer von den Nachbarn und von den abhängigen Leuten des Grundherrn oder etwaigen Eingepfarrten freiwillig oder gezwungen zu der Kirche sich hält, muß an ihren Unterhalt und die Kosten des Gottesdienstes beitragen. Schon die Heidenzeit wußte von Tempelzoll, Begräbnisgeld und Leichensangskauf. In christlicher begehrte der Herr den Zehnt, Primitien und Oblationen und Gebühren für die Amtshandlungen seines Geistlichen. Im Gefolge des Eigenkirchenrechtes drang der von der alten Kirche mit Erfolg abgewehrte Anspruch auf Stolgebühren durch.

Die regellos nach dem Bedürfnis der Grundherren entstandenen Eigenkirchen sprengten die alte öffentlich-seelsorgerischen Zwecken dienende Taufkirchenorganisation mit ihren Großsprengeln. Nach dem Vorgang des Königs rissen auch die übrigen Eigenkirchenherren den Zehnt an sich, was das Aachener Kirchenkapitular von 819 in gesetzliche Bahnen leitete und was zur festen Abgrenzung von Zehntsprengeln führte. In diesen ließen die Grundherren die Eingesessenen durch den bischöflichen Verwaltungsbann für ihre kirchlichen Bedürfnisse und mit ihren kirchlichen Leistungen an ihre Eigenkirchen bannen. Auch das Pfarrecht im Sinne eines kirchlichen Gewerbe- oder Bannrechtes mit Pfarrzwang entstand in engstem Zusammenhange mit dem Eigenkirchenrecht.

Ausdehnung auf die höheren Kirchen. Es ist bezeichnend für die Fortschritte, welche die Eigenkirchenidee in nachfränkischer Zeit machte, daß das Papsttum sich ihrer bediente, um die in seinen Schutz übertragenen Klöster auch sachenrechtlich an sich zu ketten. Die in iure et proprietate beati Petri seu ecclesiae Romanae befindlichen Eigenklöster hatten allerdings an den Papst nur einen Anerkennungszins zu zahlen, mußten bei ihm die Genehmigung zur Veräußerung von Klostergut einholen und sich Reformen durch den päpstlichen Eigentümer gefallen lassen, erhielten dafür aber nicht selten sonstiges der römischen Kirche gehöriges Gut ev. mit darauf errichteten Abteien zugewiesen, sodaß sie Mittelpunkte großer örtlicher Sondervermögen und Klostergruppen wurden. Doch war dabei das Eigenkirchenrecht schon mehr zur bloßen Form geworden. In seiner vollen Ausdehnung und mit all seinen Wirkungen begann es dagegen bereits seit der karolingischen Zeit der bis dahin freien Klöster und insbesondere der Bistümer sich zu bemächtigen. Die Rechtspersönlichkeit dieser Kirchen wurde zunächst durch diejenige ihrer Heiligen ersetzt und verschwand dann ganz aus der Vorstellung der Zeitgenossen, die im episcopatus nur noch eine große Vermögensmasse sahen, welche sich um die Domkirche gruppierte und selbst wieder aus zahlreichen, um Niederkirchen und sonstige Gotteshäuser gebildeten kleineren örtlichen Sondervermögen bestand. Das meiste aber tat die Übereinstimmung in gewissen praktisch bedeutsamen Befugnissen. Der König übte über die Verwaltung des Gutes der höheren Kirchen allerlei Aufsichtsrechte aus, wie z. B. das Recht der Zustimmung zur Veräußerung von Kirchengut, und er bezog von den Bistümern und Abteien beträchtliche servitia genau so, wie er über das Gut seiner Eigenkirchen verfügte und deren Nutzungen bezog. Vor allem aber ernannte er seit der fränkischen Periode die Bischöfe nicht anders als die Geistlichen seiner Fiskalkirchen. Daß diese Befugnisse gegenüber den höheren Kirchen ursprünglich und eigentlich aus öffentlichrechtlichen Gesichtspunkten sich ergeben hatten, geriet angesichts der damaligen Ungeschiedenheit des öffentlichen und des privaten Rechtes und des Überwucherns des letzteren bald genug in Vergessenheit. Kein Wunder, daß den Zeitgenossen das Verhältnis des Königs bzw. der Großen zu den Bistümern immer mehr als Kirchherrschaft erschien. Bereits bei Hinkmar von Rheims klingt diese Anschauung durch — er nennt die Bistümer Benefizien, welche die Bischöfe aus der Hand des Königs erhalten — und in der nachkarolingischen Zeit ist sie allgemein zur Herrschaft gelangt. Bald zog man aus dieser neuen Auffassung auch die praktischen Konsequenzen, die Rechtsverhältnisse an den höheren Kirchen wurden im Sinne des Eigenkirchenrechtes ausgebaut. Zunächst wurde seit dem Ende des 9. Jahrhunderts die Besetzung des Bistums in die Form der Leihe der Domkirche nebst zugehörigen Gütern und Rechten mit dem Bischofsstab, seit der Mitte des 11. Jahrhunderts auch mit dem Ring gebracht und dieser Akt bald und immer offener (vereinzelt schon im 10. Jahrhundert, regelmäßig seit dem 11.) als Investitur betrachtet und bezeichnet. Zwischen- und Nachlaßnutzung, also weitere Äußerungen der Eigen-

kirchenidee, fanden gleichfalls ganz unmerklich Eingang bei den höheren Kirchen. Noch fehlte in Deutschland, wo die Bistümer reichsunmittelbar waren, die Verfügungsbefugnis. An den französischen Mediatbistümern, die im Besitze von Herzögen, Grafen und Vizegrafen sich befanden, wurde sie dagegen durch Verkauf, Brautgabe, Verpfändung usw. fleißig betätigt; so wurde z. B. das Bistum Béziers vom Vicecomes Wilhelm im Jahre 990 seiner Tochter zur Ausstattung gegeben und das Bistum Agde von demselben seiner Frau zum Wittum ausgesetzt, indes das Bistum Albi 1037 von seinem Herrn, einem Grafen von Toulouse, zusammen mit dem halben Bistum Nimes seiner Braut als donatio propter nuptias zugewandt oder das Bistum Carcassonne von Ermengard und ihrem Gemahl, dem Vicecomes Raimund von Albi und Nimes, 1067 mitsamt der Stadt und der Grafschaft an den Grafen Raimund von Barcelona verkauft wurde. Vielleicht wäre es mit der Zeit auch in Deutschland so weit gekommen — Heinrich II. ging mit dem Bistums- und Klostergut rücksichtslos genug um — und jedenfalls fehlte nicht viel, daß unter Heinrichs III. und ähnlicher Kaiser Hand die noch in die Gestalt des Patriziats sich kleidende Herrschaft über den römischen Stuhl (man denke an die drei Papstabsetzungen von 1046) zum Eigenkirchenrecht wurde.

In Rom kam man erst allmählich zum Bewußtsein der drohenden Gefahr. Leo IX., ein Deutscher, dem Eigenkirchenrecht und Laieninvestitur von Jugend auf geläufig und an sich nicht anstößig waren, versuchte es auf der Rheimser Synode von 1049 (c. 1) wieder einmal mit der Erinnerung an das altkirchliche Recht der Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk. Jedoch damit war es nicht getan. Es kam darauf an, die Wurzel des Übels zu erkennen und dann die Axt an sie zu legen. Humbert, der Kardinalbischof von Silva Candida, scheint im letzten seiner drei Bücher gegen die Simonisten 1058 zuerst darauf gekommen zu sein, daß die von ihm bekämpfte Laieninvestitur auf das Eigentum sich gründe, und in der Umgebung Nikolaus II., zu dessen vornehmsten Beratern Humbert gehörte, rang man sich, wenn ich nicht irre, vor allem dank dem kirchenpolitischen und juristischen Scharfblick Hildebrands, allmählich zu der Erkenntnis durch, daß das Eigenkirchenrecht der Feind sei, und daß in ihm die Unterordnung des kirchlichen Amtes unter die Temporalien, die verpönte Laieninvestitur sowie die ganze simonistisch-materialistische Auffassung und Behandlung des Kirchenwesens ihren Grund habe. So gebot 1060 der päpstliche Legat Kardinalpriester Stephan mit den Synoden von Vienne und Tours (c. 4): „Niemand darf in Zukunft von einem Laien auf irgendeine Weise eine große oder kleine Kirche annehmen ohne Zustimmung des Bischofs, in dessen Diözese die Kirche liegt". Bei diesem beschränkten Investiturverbot blieb es auch noch in den ersten Jahren des Pontifikats Gregors VII. Erst als es nichts fruchtete, ging der Papst schärfer vor. Zunächst aber nur gegen das Königtum und die von ihm beanspruchte Eigenherrschaft samt Investitur der höheren Kirchen. Den Kampf um die niederen Eigenkirchen stellte man (Synode von Gerona 1078) zurück, um nicht die Laienaristokratie, deren man als Bundesgenossin gegen das Königtum bedurfte, diesem in die Arme zu treiben.

Der Eigenkirchengedanke im Investiturstreit. Zuerst 1075 für Mailand, dann 1078 ganz allgemein, verbot Gregor VII. bei Strafe der Nichtigkeit und der Exkommunikation alle und jede Investitur durch Laien in Bistümer, Abteien und Niederkirchen und erklärte die Laienherrschaft und das Laieneigentum an Kirchen für sündhafte Anmaßung. Sein absolutes Verbot richtete sich also gegen die Investitur des Eigenkirchenrechtes. Von den Publizisten sprach sich in demselben Sinne besonders scharf der Kardinal Deusdedit aus. Und von Gregors VII. Nachfolgern ging namentlich Paschalis II. über seinen Vorgänger darin noch hinaus, daß er auch die Leistung eines Lehenseides und selbst eine bloße Temporalien- oder Regalieninvestitur, die das geistliche Amt nicht betraf und weltlicher Symbole sich bediente, unerbittlich verwarf, nachdem er in dem Vertrage von Sutri und nach dessen Aufgabe in dem allerdings in offenbarer Zwangslage bewilligten Privileg von 1111 vorübergehend zu Zugeständnissen sich hatte bereitfinden lassen. Inzwischen hatte die Publizistik, allen voran Ivo von Chartres, der schließlichen Verständigung in der Weise vorgearbeitet, daß man von der Investitur des Eigenkirchenrechtes und der corporalis oder manualis investitura, d. h. der mit Handreichung, mit Leistung des Lehenseides verbundenen Investitur, die beide angesichts des kirchlichen Widerstandes, wenn auf die Kirchen selbst und das kirchliche Amt bezogen, sich nicht mehr halten ließen, die concessio unterschied; diese sollte auf alle den Kirchen durch die Freigebigkeit der Könige zugekommenen Güter und Rechte, also auf die sogenannten Regalien, sich beziehen und, wenigstens nach Ivo, vom Könige vor der Weihe erteilt werden. Diese concessio, aber für alle Temporalien, wurde in Frankreich Rechtens und ersetzte dort die Investitur, während an Stelle des Ernennungs-

rechtes eine bloße Bestätigungsbefugnis trat. In Deutschland hielt das Wormser Konkordat an der königlichen Investitur fest. Aber diese wurde diesseits der Alpen zwar vor der Weihe, jedoch mittelst des weltlichen Symbols des Szepters erteilt und nurmehr auf die Hoheitsrechte und die vom Reiche stammenden Kirchengüter bezogen, wenn auch, wenigstens seit die Reichsbischöfe und Reichsäbte im 13. Jahrhundert in den Reichslehensverband eintraten, das Lehenseigentum des Reiches an diesen Regalien nicht mehr bestritten werden konnte. Aber die Kirchen selbst und die kirchlichen Ämter berührte diese Investitur und dies Eigentumsrecht fortan nicht mehr; das Eigenkirchenrecht an den höheren Kirchen wurde durch das Wormser Konkordat endgültig beseitigt.

Auflösung des Eigenkirchenrechtes an den niederen Kirchen. Während um die höheren Kirchen der Kampf noch tobte, war die kirchliche Reformpartei bestrebt, bezüglich der niederen das Eigenkirchenrecht wenigstens dadurch einzudämmen, daß man die mehr oder weniger freiwillige Übertragung möglichst vieler bisher in Laienhänden befindlicher Kirchen an geistliche Subjekte anstrebte. Namentlich in den romanischen Gebieten, insbesondere in Frankreich, gelang das in erheblichem Maße. Aber es waren nicht die Bischöfe und Stifter, denen diese Zuwendungen zugute kamen, sondern fast ausschließlich die Klöster, deren ohnehin schon stattlicher Eigenkirchenbesitz dadurch mächtig anschwoll; die meisten Benediktinerabteien hatten Dutzende, einige mehr als hundert Eigenkirchen. Dadurch kam eine Spaltung in das Eigenkirchenwesen. Dasjenige der Klöster beanstandete man kirchlicherseits nicht. Im Gegenteil, je größer die Aussicht wurde, daß das Eigenkirchenrecht der Laien verschwand, umsomehr kam man den Wünschen der Klöster entgegen, die gerne schon längst ihre Kirchen zu sich auch in geistliche Beziehungen gebracht und, unter Inanspruchnahme des Eigenkirchengutes für ihre Zwecke und Bedürfnisse, die geistliche Verwaltung in Regiebetrieb (durch exponierte Regularen oder amovible Vikare) genommen hätten. In der Tat sind sie im Zusammenhange mit der immermehr überhandnehmenden und ausgestalteten Exemtion und unter deren Schutze bald nach der Ersetzung des Eigenkirchenrechtes durch den Patronat bei den übrigen Kirchen, insbesondere denjenigen der Weltlichen, dazu gelangt, ihr Verhältnis zu den meisten ihrer Gotteshäuser zum pleno iure pertinere oder zur Inkorporation auszubauen. Diese ist nämlich nichts anderes als das seit Einführung des Patronates isolierte, systematisch ausgebaute und mit besonderem Namen versehene Eigenkirchenrecht, das somit in dieser Gestalt, wenn auch seit den Säkularisationen des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts diesseits der Alpen zur Seltenheit geworden, unter uns noch fortlebt.

Bei allen übrigen Eigenkirchen ging dagegen das Eigenkirchenrecht zusehends dem Verfall entgegen. Die Auflösung vollzog sich einmal hinsichtlich des Objektes. Das bisher einheitliche, an den Altar pertinenzierte Sondervermögen begann in einzelne Massen, das Lichter- und das Fabrikgut für den Unterhalt des Gottesdienstes und des Gebäudes, sowie in das Benefizialvermögen (Kirchenlehen, Pfründe, presbyteratus) für den Unterhalt des Geistlichen auseinanderzugehen, wodurch an Stelle der einen zwei oder mehrere unselbständige, aber der Selbständigkeit entgegentreibende Stiftungen traten. Noch größer war die Zersetzung hinsichtlich des Rechtes. Das Kircheneigentum hatte sich gleich anderem germanischen Eigentum übersättigt. Zumal bei denjenigen Kirchen, die nach und nach Zehnt- und Pfarrecht erlangt hatten, standen die reichen Einkünfte in gar keinem Verhältnis mehr zu dem fast nichts einbringenden Eigentum an Kirche und Kirchenland. Infolgedessen löste sich das einheitliche Eigenkirchenrecht in so viele Einzelrechte auf, als es für den Herrn Nutzungsgelegenheiten und Nutzungsarten gegenüber der Kirche gab; man unterschied ein ius fundi, später fundationis mit Bezug auf den Boden, ein ius praesentationis, conductus, petitionis, patronatus, auch donum oder investitura ecclesiae hinsichtlich der Besetzung und Pfründenleihe, ein ius regaliae und spolii wegen der Zwischen- und Nachlaßnutzung, ein ius decimationis, primitiarum oblationum usw. auf die geistlichen Einkünfte. Von einer proprietas, hereditas oder von einem dominium als Grundlage aller war kaum noch die Rede.

Untergang des Eigenkirchenrechtes (Gratian) und Ersetzung durch das Patronatrecht. (Alexander III.). Den Todesstoß hat dem so ohnehin in Zersetzung begriffenen Eigenkirchenrecht Gratian, der Vater der Kanonistik, insbesondere durch C. XVI seines bald nach 1140 verfaßten Dekrets versetzt. „Laien können weder kraft eigener noch kraft bischöflicher Autorität Kirchen besitzen", sagt er am Eingang von pars I der quaestio 7 der genannten causa. Und im dictum post c. 30 ebenda bestreitet er den Laien das Recht, Kirchen Geistlichen zur Leitung zu übertragen oder wieder zu nehmen. „Man muß dabei unterscheiden, was für ein Recht die Gründer von Kirchen diesen gegenüber haben, und was ihnen nicht

gebührt. Sie haben das Recht der Fürsorge und des Rats (bei der Verwaltung) und können die Person des Priesters ausfindig machen. Aber sie haben kein Recht, die Kirchen zu verkaufen oder zu verschenken oder als ihr Eigentum zu nutzen". Damit war dem Eigenkirchenrecht die entscheidende Absage erteilt. Aber nicht genug damit setzte Gratian im Anschluß an die von ihm zu neuer und allgemeiner Anerkennung gebrachten toledanischen Konzilsbeschlüsse des 7. Jahrhunderts an die Stelle des von ihm verworfenen Eigentumsanspruchs ein Schutzrecht der Gründer (und ihrer Erben), dessen Inhalt aus dem oben angeführten Ausspruch und daraus sich ergibt, daß statt einer Nutzungsbefugnis dem Berechtigten bloß ein Unterhaltsanspruch für den Fall der Verarmung zuerkannt wurde. Dieses Schutzrecht hat die Schule übernommen, in Verdeutlichung von Gratians Lehre auf die Dankbarkeit der Kirche für die Stiftung gegründet und auf die Erben des Stifters ausgedehnt, sowie — und zwar wie es scheint, zuerst Rufin — mit dem aus dem italienischen Sprachgebrauche des täglichen Lebens geschöpften Namen Patronat versehen. So auch der Magister Rolandus. Nachdem er dann als Alexander III. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, führte er, unter gleichzeitiger Charakterisierung des Patronatrechtes als ius spirituali annexum und in durchaus folgerichtiger Inanspruchnahme der Patronatsstreitigkeiten für die kirchliche Gerichtsbarkeit, das, was er unmittelbar oder mittelbar von Gratian gelernt und selber gelehrt hatte, in die Gesetzgebung über. Es ist also im letzten Grunde die Kanonistik, die mittelalterliche Kirchenrechtswissenschaft, gewesen, die das Eigenkirchenrecht und damit das germanische Kirchenrecht überhaupt überwunden hat.

Nachwirkungen. Dem Namen und Begriffe nach setzte sich der Kirchenpatronat alsbald durch, die Eigenherrschaft im bisherigen Sinne verschwand, und die bisher unselbständigen Stiftungen des Eigenkirchenvermögens bzw. seiner Sondermassen machten der wahren, vollkommenen Rechtspersönlichkeit der Kirche, der Pfründe, der Fabrik Platz. Es geht deshalb nicht an, auch nach 1150 noch, wie Historiker und Kirchenhistoriker es bisweilen tun, von Eigenkirchen und Eigenkirchenrecht zu sprechen. In der Sache freilich und in der Vorstellung der nichtgeistlichen Kreise, insbesondere der Grund- und Landesherren, lebten die alte Anschauung und das alte Recht fast ungeschwächt noch Jahrhunderte lang fort. Irgendetwas Wesentliches von ihren Herrschafts- und Nutzungsbefugnissen aufzugeben, waren eben die bisher Berechtigten durchaus nicht gewillt. So wurden die alten Fronhofs- oder Pertinenzkirchen, indem sich die Herrschaft von ihnen selbst auf den Patronat über sie zurückzog, zu Gotteshäusern dinglichen Patronates dergestalt, daß das Patronatrecht über sie mit dem Eigentum an dem herrschenden Ritter- oder sonstigen Gute verbunden ist. Um die Zurückführung des eigenkirchlichen freien Ernennungsrechtes auf ein bloßes Präsentationsrecht kümmerte man sich wenig; insbesondere wurden von den patronatberechtigten Familien die Patronatspfarreien ganz unverhohlen und nicht selten unter Häufung mehrerer in einer Hand zur Versorgung der nachgebornen, manchmal sogar noch unmündigen Söhne benutzt. Ferner wurden daraus nicht selten Subpräsentations- oder Nominationsrechte insbesondere für die Bürger neu gegründeter Städte, z. B. Freiburgs i. Br., und überhaupt der zähringischen Gründungen abgespaltet, während in andern Fällen zu Stadt und zu Land das Gemeindewahlrecht unmittelbar aus einem Gemeindepatronat sich ergab. Die Zehntrechte und die allerdings stets nach Möglichkeit (namentlich für das von der Gemeinde benutzte Langschiff) abgewälzte Baulast (dem Patron bleibt sie gewöhnlich für Chor und Turm), die nach kanonischem Rechte vom Patronat losgelöst und auf besonderen Titel gestellt sind, bleiben in Deutschland patronatische Befugnisse und Pflichten. Darum wird dieser nutzbare Patronat trotz aller kirchlicher Verbote gleich dem alten Eigenkirchenrecht verkauft, gekauft, wenn dinglich, beim Verkauf des herrschenden Gutes in Geld angeschlagen, vertauscht, verpfändet, zur Ausstattung gegeben, eigenmächtig zur Inkorporation in Stifter, Klöster und Universitäten, z. B. der Freiburger, und zu deren Dotation bestimmt usw. Wiesehr die alte eigenkirchenrechtliche Anschauung noch nachwirkte, lehrt das zu Anfang des 14. Jahrhunderts aufgezeichnete habsburgische Urbar, das von jeder der 77 herrschaftlichen Kirchen angibt, ob und wieviel sie „über den Pfaffen gilt" (Überschußnutzung), und aus dem erhellt, daß das Haus Habsburg-Österreich allein aus den Patronatskirchen der oberen Lande jährlich die stattliche Summe von 1165½ Mark Silbers zog. Diese durch Vogteiabgaben und auf die Kirchen gelegte Steuern im Laufe der Zeit noch gesteigerte Nutzung machte zusammen mit dem ein abhängiges kirchliches Beamtentum sichernden Stellenbesetzungsrecht diesen noch stark eigenkirchlichen Patronat zu einem wichtigen Elemente der werdenden fürstlichen und städtischen Landeshoheit; fast überall sehen wir die Landesherren, die ja ihre landesväterliche Fürsorge wie auf das Wohl ihrer Untertanen überhaupt, so auch auf deren geistliche Versorgung auszudehnen

beginnen, möglichst viele Patronate in ihrer Hand aufsammeln und auf Grund derselben in der Seelsorgeverwaltung reglementierend und reformierend eingreifen. So entsteht der landesherrliche Patronat im älteren Sinne, dem man im Norden, z. B. im Deutschordenslande, schon im 13. Jahrhundert begegnet, während er im Süden, z. B. in Österreich, ausdrücklich ratione ducatus seit dem 14. Jahrhundert in Anspruch genommen wird; durch ihr dominium eminens an allem, was sich in dem landesherrlichen Territorium befand, führte dabei die Landeshoheit auch die Kirchenherrlichkeit dem öffentlichen Rechte zu. Mit der Kirche und ihrem Rechte fand man sich durch eine Unterscheidung ab, die schon zur Zeit der cluniacensischen Reform eine große Rolle gespielt hatte, und die, z. B. im bayrischen Pfründenrecht, noch heute nachwirkt: man hielt das Kirchenamt (altare), für das man allein die kirchlichen Vorschriften gelten ließ, und die Kirche oder den Kirchensatz, das Kirchenlehen, d. h. die Pfründe, die Temporalien, auseinander und behandelte letztere ganz in der alten, eigenrechtlichen, vom kirchlichen Standpunkt aus angesehen, eigenmächtigen Weise, sowohl was die Verleihung, als auch was Abgaben und Dienste des Geistlichen anlangte, Der Josephinismus und das nachjosephinische Staatskirchentum haben dann freilich diese landesherrlichen Patronate rein publizistisch, aus der Souveränität erklärt und als Recht auf die Besetzung aller ständigen Kirchen- und Schuldienerstellen so überspannt, daß seit den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts Theorie und Praxis davon zurückkamen und heute bloß noch die sehr zahlreichen Patronate, auch der andersgläubigen Landesherren, nicht aber ein Institut des landesherrlichen Patronates mehr an das territorialisierte Eigenkirchenrecht erinnern. Aber auch der Privatpatronat hat, namentlich was die häufige Dinglichkeit und die Verbindung mit Zehnt und Baulast anlangt, noch einigermaßen die Erinnerung an seine eigenkirchliche Vergangenheit bewahrt und zwar nicht nur der katholische, sondern namentlich auch der ostelbische, nichtstädtische evangelische, der sogar nach der Reformation nach dem Wegfalle der katholischen Jurisdiktion und vor der völligen Einbürgerung des konsistorialen Regimentes geraume Zeit lang so gut wie autonom war und dabei wieder mehr oder weniger ins Eigenkirchenrecht (freie Ernennung, Vokation usw.) zurückfiel.

Von dem heute noch geltenden Kirchenrecht gehen mehr oder weniger ausschließlich auf das Eigenkirchenrecht zurück der Patronat, die Inkorporation, das Pfründenwesen, der Pfarrzwang, die Stolgebühren, die Rechtspersönlichkeit der Niederkirchen, der Pfründen und Fabrikstiftungen, der Satz, daß alle Kirchengebäude im Eigentum einer kirchlichen oder nichtkirchlichen Person stehen, überhaupt ein gut Teil des Diözesanrechtes, manche päpstliche Abgaben u. a. m., sodaß es sich sowohl vom kirchenrechtlichen als auch vom kirchengeschichtlichen Standpunkt aus wohl lohnt, mit ihm als Schlüssel sich das Verständnis aller dieser Dinge und zugleich eines großen Stücks der kirchlichen Vergangenheit zu erschließen.

U. Stutz.

Einleitung in das Alte Testament. — Zur Literatur: Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT 1901; H. Strack, Einleitung in das AT, 6. Aufl. 1906; C. H. Cornill, Einleitung in die bibl. Bücher des AT, 6. Aufl. 1908; Sellin, Einleitung in das AT 1910; Kaulen, Einleitung in die heil. Schriften des AT u. NT I, 5. Auflage bearbeitet von Hoberg 1911; E. Hühn, Einführung in die bibl. Bücher AT 1 1909. K. Budde, Geschichte der altt. Literatur (Apokryphen u. Pseudepigraphen v. Bertholet) 1906; C. Stave, Inledning till gamla Testamentets kanoniska skrifter 1912. S. 255, 58: vier l. einer.

Fr. Buhl.

Einleitung in das Neue Testament. — S. 269 Z. 43 l. survey st. surrey.

Einzelkelch bei der evangelischen Feier des hlg. Abendmahles (Gegensatz: Gemeindekelch od. Allkelch) bezeichnet die Einrichtung, daß jedem Abendmahlsgaste ein kleiner, hygienisch reiner Kelch gereicht wird. — Die EK-Bewegung hat 3 Wurzeln: eine hygienische, eine ästhetische, eine liturgische. Ihr Entstehungsjahr in Deutschland ist 1902; in Nordamerika, England, Dänemark war die Bewegung schon einige Jahre vorher entstanden. Über den Gebrauch des Kelches bei der evangelischen Abendmahlsfeier und die dagegen sich erhebenden hygienischen und ästhetischen Bedenken ist in privaten Kreisen schon oft und seit langem verhandelt worden. Ja es gab in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts schon einen literarischen Kelchstreit, der heftig geführt wurde und doch bald der fast völligen Vergessenheit anheimfiel: geführt auf der Seite der Gegner des Allkelchs von dem Jenenser Mediziner Gruner und dem Dessauer Philantropen Karl Spazier, auf der Seite der Verteidiger des Allkelchs von dem Breslauer Arzt und Polyhistor B. L. Tralles und dem Göttinger Theologen

G. Leß. Die ersteren forderten den Einzelkelch, da viele aus Furcht vor Krankheitsübertragung dem Sakramente fern blieben; die letzteren bestritten die Ansteckungsmöglichkeit bei dieser Gelegenheit, von der zudem an ansteckenden Krankheiten Leidende ferngehalten werden könnten; Tralles erklärt sich auch gegen das Drehen und Abwischen des Kelches, weil es für die vom Tische des Herrn Weggehenden beleidigend sei und das Liebesmahl keine Gelegenheit zu Injurienprozessen geben dürfe. Anscheinend als erster in Deutschland griff Superintendent R. Bürkner in Ostheim (Rhön) diese Sache öffentlich wieder auf, jedoch ohne Beziehung zu dieser 100 Jahre zuvor geführten Fehde und ohne genaue Kenntnis der Reformbewegung in den oben genannten Ländern, in den einleitenden Sätzen einer kunstgeschichtlichen, ästhetischen Abhandlung über den Abendmahlskelch (Monatsschrift f. Gottesdienst und kirchl. Kunst 1902 S. 338 ff.). Er schlägt da vor, um der Abendmahlsnot zu steuern, „kleine Becher" zu nehmen, „kleine Einzelkelche". „Man sagt mir, das seien Zukunftsträume. Gewiß sind es das. In amerikanischen Kirchen haben die Familien bereits eigene Becher". Auch in „Die Krankenpflege" erschien 1902 auf S. 899 ein Aufsatz, der auf das Bedenkliche des Allkelchs hinwies. Die Öffentlichkeit fing aber erst an, in lebhafter Zustimmung und Ablehnung sich mit der Kelchfrage zu beschäftigen, als 1903 fast zu gleicher Zeit voneinander unabhängig 2 Broschüren zu dieser Sache erschienen: Dr. Br. Weiß, Pastor an der Rembertikirche Bremen, Abendmahlsreform; und — anonym — Abendmahlsfeier und Volksgesundheit, Eine Gewissensfrage an die evangel. Kirche von einem evangelischen Pfarrer (Düsseldorf). Während der erstere die Einführung der an altreformierte Sitte sich anlehnenden „sitzenden" Kommunion mit aus Kenntnis amerikanischer (presbyterianischer) Feiern selbständig herausgebildetem Gebrauche von Einzelkelchen beschrieb und zur Nachahmung aus liturgischen und hygienisch-ästhetischen Gründen empfahl, forderte der anonym gebliebene, aber doch bald erkannte Verfasser der 2. Broschüre die Einführung des Einzelkelches vorwiegend aus letzteren Gründen unter Hinweis auf amerikanische, waldensische und holländisch-baptistische Gemeinden und Verhandlungen der ärztlichen Gesellschaft zu Rochester, N. Y. (Nordamerika) 1893, des medizinischen Kongresses zu Aberdeen (England) 1900 und solche in Kopenhagen 1903 zwischen dem Primas der evgl. Kirche Dänemarks und dem Vorsitzenden des Kopenhagener Ärztevereines btr. eines dort konstruierten sog. Reformkelches (s. u.). Die Folge dieser Veröffentlichungen war ein sehr reger Meinungsaustausch in Broschüren, Aufsätzen in kirchlichen und medizinischen Zeitschriften und in Tageszeitungen. Die schon genannte Monatsschrift f. Gottesd. u. kirchl. Kunst (herausgegeb. von den Straßburger Prof. d. Theol. D. Spitta u. D. Smend) bildete den Mittelpunkt der reformfreundlichen Bestrebungen. Im allgemeinen zeigten sich die politisch- und kirchlich-konservativen Kreise gegen den Einzelkelch gestimmt (Ausnahmen z. B. Konsistorialrat Josephson, damals in Bremen, Sup. Bronisch in Neusalz a. O., Prof. D. Seeberg-Berlin), dagegen die kirchl.- und politisch-liberalen Kreise reformfreundlich (Ausnahmen z. B. in Bremen und der Rheinpfalz). Die Bewegung führte zu neuen kirchengeschichtlichen und exegetischen Studien, zu dogmatischen und liturgischen Abhandlungen, zu kirchenrechtlichen Erörterungen: a) ob sich im NT und in der alten Kirche Spuren vom Einzelkelch fänden (Spitta, Die Kelchbewegg. S. 152 ff.), b) ob der Einzelkelch das Wesen des Abendmahls berühre, c) wer zur Einführung berechtigt sei, ob die Einzelgemeinde oder diese nur nach Erlaß eines Kirchengesetzes oder mit Erlaubnis der Behörden. Die Rechtsfrage war ebenso heiß umstritten wie die dogmatische; es erregte nicht geringes Aufsehen, als der Berliner Gen.-Sup. D. Faber, der in St. Nikolai in Berlin Einzelkelchfeiern eingeführt hatte, sie auf Anordnung des Preußischen Oberkirchenrates wieder einstellen mußte. Einen ausführlichen Überblick über die Bewegung gibt Spitta in „Die Kelchbewegung"; eine Übersicht über den Stand der Sache von heute läßt sich nicht zuverlässig geben. Am meisten bei der Einführung sind in Deutschland beteiligt die Rheinprovinz (20 Gem.), Elsaß, die Hansestädte und Berlin; ganz verschlossen sind für dieselbe Bayern, Württemberg und Mecklenburg; die Städte zeigen sich naturgemäß reformfreundlicher als das Land; ebenso Gegenden mit reformiertem Einschlag mehr als solche mit lutherischem. Die gesetzliche Lage ist in Preußen (und wohl auch in den andern in der Eisenacher Kirchenkonferenz vertretenen Landeskirchen) so: „Entsprechend den Beschlüssen der Eisenacher Kirchenkonferenz von 1905 (Allg. K Bl. S. 414) und im Einvernehmen mit dem Gen.-Syn.-Vorstand hat sich der E. OK. in dem Runderlaß vom 3. 4. 1906 Nr. 1136 dahin ausgesprochen: Die Zulassung des Einzelkelches ist nicht als Änderung der gesetzlich agendarischen Formen anzusehen, bleibt daher der behördlichen Anordnung überlassen. Die Einzelgemeinde kann nicht selbständig vorgehen. Als Einrichtung der Landeskirche muß für die regelmäßige Abendmahlsfeier der Gesamtkelch bestehen bleiben, aber auf begründeten Antrag der Gemeindeorgane kann

das Konsistorium genehmigen, daß in Nebengottesdiensten der Einzelkelch gebraucht wird. Hierdurch dürfen die liturgischen Formen, wozu auch die Feier am Altar gehört, nicht verändert werden. Privatkelche sind nicht zuzulassen — die Gemeinde muß die Kelche anschaffen und verwahren". Eingeführt sind solche Feiern nun in evangelischen Gemeinden aller Länder, besonders in Nordamerika. Ein nordamerikanisches Geschäft exportiert fortwährend Einzelkelche in großer Zahl nach England, Schottland, Australien, Neuseeland. Wie der Missionssuperintendent Schiller in Tokio (Japan) berichtet, ist der Einzelkelch dort in vielen Missionsgemeinden eingeführt, weil er durchaus den dortigen Anschauungen über den Gebrauch der Trinkgefäße entspricht, und hat dort eine große Zukunft; ähnlich steht es in China und dem kastenreichen Indien, wo der Allkelch auf große Schwierigkeiten stößt. — Über Einrichtung und Ausgestaltung der Feier mit Einzelkelchen gibt Smend, Kirchenbuch f. Elsaß-Lothringen II, Auskunft und Anleitung. An dem bisherigen Ritus braucht eigentlich nichts geändert zu werden. In der Nähe des Altars stellt man 2, 3 oder 4 Tische auf; einen oder die einen mit reinen Kelchen, den oder die andern zum Absetzen der gebrauchten. Jeder Abendmahlsgast nimmt nun beim Gange zum Altare sich einen reinen Kelch mit, und nun vollzieht sich die Feier überall wie bisher mit der einzigen Ausnahme, daß der Kelch nicht vom Liturgen in die Hand gegeben oder zum Munde des Abendmahlsgastes geführt wird, sondern daß der Pfarrer aus dem bisherigen reinen Allkelche in den in der Hand des Kommunikanten befindlichen Einzelkelch (ev. nimmt diesen der Liturg entgegen, um ihn zu reichen) etwas Wein gießt; erleichtert wird das Eingießen durch eine im Innern des Kelches angebrachte, kaum sichtbare Ausgußvorrichtung, die an jedem Kelche ohne Lötung, zum leichten Abnehmen eingerichtet, angebracht werden kann (erfunden von Pfr. Ammer und Juwelier Julius Toussaint in Eupen) oder durch einen besonders angefertigten Ausgußkelch, der auch als Trinkkelch benutzt werden kann (Firma Kayser [Kayser-Zinn] Köln a. Rh.). Dabei wird weder mehr Zeit noch Wein gebraucht — um auch auf etwaige solche Einwendungen zu antworten. Vorschläge, schöne kleine Glaskelche zu nehmen, haben in Deutschland kein Gehör gefunden, wohl aber sind Glaskelche in Amerika eingeführt. Es hat sich in Deutschland die Industrie mit gutem Erfolge auf die Herstellung würdiger Kelchlein, meist 12—15 cm hoch, verlegt und sie aus Zinn, Edelzinn und anderem Metall ohne und mit Versilberung und Vergoldung in Anlehnung an gotische und romanische, auch barocke Kelche angefertigt zum Preise von 2—8 M. — Es seien abschließend noch andere Einrichtungen erwähnt, die von solchen vorgeschlagen wurden, welche sich den hygienisch-ästhetischen Bedenken gegen die Benutzung eines Allkelches nicht verschließen können (auch wenn derselbe gedreht und sein Rand energisch abgewischt wird) und die doch auch die alte Sitte des unmittelbaren Trinkens aus einem Kelche nicht aufgeben wollen. So ist in Kopenhagen der Reformkelch erfunden worden, der 1904 auch in den norwegischen Kirchen und in Schweden zum Gebrauche gekommen ist, weil er „das Ideal von Reinlichkeit und das des gemeinsamen Kelches in sich vereinigt" (hergestellt von der Aktiengesellschaft „Pax" in Kopenhagen, Sölvtorvet 84). Ihm äußerst ähnlich ist der von Pfr. Heydecke erfundene, von der Firma F. R. Dennert & Co. in Quedlinburg a. H. hergestellte Hygienekelch. Jeder dieser Kelche besteht aus einem großen Kelche, auf dessen oberen Rande ein Kranz mit 8—15 Zungen (Ausbuchtungen) ruht, in dessen Innerem ein zweiter Kelch als Weinbehälter angebracht ist, aus dem durch eine kleine Röhre der Wein auf den drehbaren Trinkkranz läuft und so zum Munde des Kommunikanten gelangt; der etwa aus dem Munde desselben zurückfließende Wein fällt durch ein Loch in der Ausbuchtung (Zunge) oder einen Spalt zwischen ihr und dem Weinbehälter in den zwischen innerem und äußerem Kelche befindlichen Raum. Vom hygienischen Standpunkte aus wird sich gegen diese Kelche nichts einwenden lassen. In Deutschland scheint er aber doch nicht eingeführt worden zu sein — und das ist ein gutes Zeichen für guten Geschmack und wahrhaftiges Verhalten: dieser Reformkelch ist ein verkappter Einzelkelch. — Ferner wurde der Vorschlag gemacht, jedem Abendmahlsgaste den Wein in einem Löffel zu geben; das Brot (die Hostie) in den Wein zu werfen und beide zusammen in Löffeln zu reichen; den Kelchgebrauch ganz aufzugeben (so geschah es bereits in England vor Erfindung des Einzelkelches in einigen Gemeinden). Eine andere Wirkung der Einzelkelchbewegung ist die Benutzung mehrerer Kelche bei der Abendmahlsfeier, so daß nur 4—6 Personen aus einem Kelche trinken, dieser dann dem Küster zur Reinigung übergeben und inzwischen die Feier mit 3—4 andern Kelchen, die ebenso behandelt werden, fortgesetzt wird — eine dem Gebrauche des Einzelkelches liturgisch nahe kommende und doch hygienisch-ästhetisch durchaus unbefriedigende Maßnahme. Gegen die Einführung des Familienkelches endlich lassen sich gewichtige kirchliche und soziale Gründe beibringen. Wie die Vorgänge der letzten

Jahre gezeigt haben, wird es sich schließlich um den Gegensatz Allkelch — Einzelkelch handeln. — Aus der großen Literatur seien angeführt (dort ist weitere Literatur verzeichnet): Kelchspendung und Kelchversagung v. J. Smend, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1898; Abendmahlsreform v. B. Weiß, G. Winter, Bremen 1903; Abendmahlsfeier und Volksgesundheit, anonym, W. Wörmbke, Düsseldorf 1903; Kelch oder Kelche? v. H. Josephson, Greiner & Pfeiffer, Stuttgart 1904; Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier, v. F. Spitta, Vandenhoeck & Ruprecht, Gttgn. 1904; Untersuchungen über die Möglichkeit der Übertragung von Krankheitserregern durch den gemeinsamen Abendmahlskelch, v. d. Spezialärzten Dr. Roepke und Dr. Huß in Heilstätte Stadtwald, G. Thieme, Leipzig 1905; Beitrag zur Frage der Übertragung von Infektionskrankheiten bei der Abendmahlsfeier, v. Prof. Dr. A. Möller, Heilstätte Belzig, Deutsche Med. Wochenschrift 1905, Nr. 14; Zur Hygiene des gemeinschaftlichen Abendmahlskelches v. Dr. Kurt Tautz, Berlin, Medizinische Klinik 1906, Nr. 2; Abendmahlsfeiern mit Einzelkelch, ihre Notwendigkeit und Gestaltung v. Prof. F. Spitta u. a., Vandenhoeck & Ruprecht, Gttgn. 1904; viele Aufsätze in Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst v. F. Spitta u. J. Smend in Straßburg, Vandenhoeck & Ruprecht, Gttgn., von 1902 ab. Die Abendmahlsfeier mit Einzelkelchen, Praktisches v. Pfr. G. Ammer, Eupen, C. Georgi, Bonn 1907.

G. Ammer.

Elam. — Über die Resultate der französischen Expedition nach Susa (Bd V 279, 11 ff., 289, 11 ff.) berichten die 12 bisher erschienenen Bände Délégation en Perse (Paris, Leroux); die archäologischen Funde sind vom Leiter der Expedition, Jaques de Morgan und seinen Mitarbeitern besprochen, die epigraphischen fast ausschließlich von Scheil.

Zur Literatur ist nachzutragen: H. Weißbach, Art. Elymais in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie. Zur Entzifferung der Inschriften vgl. die Arbeiten von Hüsing und Bork in der Orientalistischen Literaturzeitung, in den Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, in der Zeitschrift Memnon und die Arbeit von Frank in den Abhandlungen der Königl. preußischen Ak. der Wissenschaften vom Jahre 1912. Die neueren Arbeiten haben einige neue Königsnamen festgestellt. Die Keilinschriften der Achämeniden hat in Transskription und Übersetzung bearbeitet H. Weißbach in dem 3. Stück der Vorderasiatischen Bibliothek (Leipzig, J. C. Hinrichs).

A. Jeremias.

Elath und **Ezeongeber.** — Die südliche Gegend des wādi el-ʿaraba ist im April 1898 und September 1902 von Professor Dr. Al. Musil in Wien besucht worden. Seine Beobachtungen, die in dem Buche Arabia Petraea II, Edom 1 (1907) und 2 (1908), zusammengefaßt sind, bringen wichtige Ergänzungen zu dem in Bd V 285 ff. Gesagten. Musil kennt überhaupt drei mit ghadjān zusammengesetzte Ortsnamen, nämlich mā gh., ḥafājer gh. und sabchat gh.; einen Berg (dschebel) und ein Tal (wādi) ghadjān kennt er nicht, was freilich noch nicht beweist, daß es diese Bezeichnungen nicht gibt. Ferner gebraucht Musil den Namen stets ohne Artikel, d. h. als Eigennamen, und das wird richtig sein.

Die sabchat ghadjān bezeichnet einen abflußlosen Teil des wādi el-ʿaraba, der sich in der Form eines länglichen Beckens von der bekannten Wasserscheide rīschet el-ḥauwar (vgl. Bd XIV 579 f.) und dem sēl (d. i. Bach) el-ḥauwar im Norden etwa 50 km lang südwärts zwischen dem Ost- und Westabhang der ʿaraba-Senke ausdehnt, bis er durch einen natürlichen, die ganze Senkung sperrenden Damm abgeschlossen wird. Dieser wird hauptsächlich gebildet durch die großen Geröllmassen, die der von dem östlichen Randgebirge herkommende wādi el-muhtedī bei seinem Eintritt in die tiefe ʿaraba-Senke abwirft, aber auch durch das Geschiebe, das der von Westen mündende wādi el-meneʿīje bei jedem starken Regenguß in seinem steilen Bette zur ʿaraba hinabgleiten läßt. Diese alljährliche Füllarbeit hat eine Talsperre zustande gebracht, die sich in der Mitte etwa 10 m, im Osten und Westen etwa 30 m über das Meer erhebt. Die Oberfläche der sabcha, im allgemeinen von Norden nach Süden gesenkt, ist von verschiedener Gestalt und Beschaffenheit: zum Teil sumpfige, mit ḥalfā-Gras und Schilf bestandene Flächen, zum Teil runde, mit ghadā-Stauden bewachsene Sanddünen oder schlammige, mit weißer Salzkruste bedeckte, daher unbewachsene Senkungen, deren Tiefe bis unter 0 m hinabreicht. Selbstverständlich ist der Wasserstand in dem Becken ebenfalls sehr verschieden, je nach der Jahreszeit. In dem nördlichen Teile der sabcha (120—160 m hoch) hat jeder Wasserlauf noch sein eigenes Bett, in dem südlichen, niedrigeren Teile dagegen verlaufen sich die Wasser und verwandeln den Boden in einen Sumpf von größerer oder geringerer Tiefe. Am Ostrande liegt südlich der bīr dschebēr, ein alter seichter Brunnen mit salzigem Wasser, und 8 km nördlicher die gute Quelle ʿain ṭāba

(20 m) mit einem schönen Hain von 30 Dattelpalmen. Ihr gegenüber an der Westseite der sabcha, in einem Abstande von etwa 6 km, befindet sich die leicht zugängliche, viel besuchte, Tränkstätte mā ghadjān (42 m). Darunter versteht man mehrere verfallene und sieben benutzbare Brunnen mit reinem, salzigem Wasser, sowie eine 50 m weiter südlich entspringende Quelle, deren Wasser, von fadem Geschmack und leichtem Schwefelgeruch, jedoch nicht salzig, zunächst einen kleinen Teich bildet, sich dann aber unter Tamarisken-Bäumen und -Gestrüpp verliert. Im Herbst bleiben davon jedoch nur einige schwarze, stinkende Pfützen übrig. Diese Tränkstätte hat auch den Namen ḥafājer (Gruben) ghadjān. Überreste alter Bauten sind dort bisher nicht bemerkt. Drei bis vier Stunden südwestlich finden sich einige Reste alter Gebäude, chirbet el-mene'īje, an der Nordseite des gleichnamigen, schon oben erwähnten Wadi. Dort soll, wie Musil von seinem in jener Gegend einheimischen Führer hörte, einst eine Stadt gestanden haben, deren Einwohner viele Schiffe besaßen; da sie aber Allah beleidigten, so ließ dieser einen anhaltenden Platzregen fallen, der in dem wādi el-mene'īje und in dem östlich gegenüber mündenden wādi el-muhtedī soviel Steine abwärts führte, daß der Zugang zum Meere verschüttet und die Stadt zerstört wurde. Diese Sage darf gewiß keinen geschichtlichen Wert beanspruchen; jedoch zeigt sie, daß die Eingebornen selbst die jetzige Oberflächengestalt nördlich von el-'akaba nicht als alt ansehen, sondern durch Veränderungen, die in geschichtlicher Zeit stattgefunden haben, erklären. Nach der Meinung Musils „ist der Mene'īje-Muhtedī-Damm jüngeren Ursprungs, und das Wasser südlich von der rische floß direkt ins Rote Meer, das mit einer schmalen Zunge bis zur Quelle 'ain ghadjān hinaufgereicht haben mochte. Damals mußte al-'Araba ganz anders ausgesehen haben. An allen Quellen standen Palmenhaine, alle höher gelegenen Ebenen waren angebaut und durch kleine Festungswerke verteidigt". Diese Beobachtungen bestätigen die Bd V 286 f. ausgesprochene Vermutung, daß das alte Ezeongeber in der ghadjān-Gegend anzusetzen sei. Zu ihren Gunsten läßt sich weiter geltend machen, daß, wie Musil festgestellt hat, mehrere durch den Negeb von Nordwesten nach Südosten führende Straßen auf mā ghadjān zu laufen, und daß sich in dem nahen nakb (Paß) ed-dīl deutlich die Spuren einer alten 2—3 m breiten Kunststraße erkennen lassen.

Die Entfernung von der erwähnten Talsperre im Süden der sabchat ghadjān bis zum Ufer des Roten Meeres beträgt etwa 15 km. Die von Osten kommenden Täler wādi malghān und wādi el-jitm setzen alljährlich eine große Menge von Geröll und Steinen ab, wodurch die natürliche Senkung des Bodens stetig erhöht wird. Dem Westabhang parallel dehnt sich eine sumpfige Niederung aus, deren oberer Teil nach Musil sabcha dekīje, deren unterer Teil sabchat el-jechrīti genannt wird. Ein starker Winterregen verwandelt die Niederung in einen langen See, dessen Wasser bei dem Palmenhaine ed-dēr ins Meer fließt.

El-akaba stand 1898 unter dem Wali von dschedda an der Westküste Arabiens und hatte eine Besatzung von 220 türkischen Soldaten. Der Ackerbau kann nur nach starkem Regen betrieben werden, umsomehr werden die Dattelpalmen in den Gärten am Meere gepflegt. In dem ganzen Orte gab es 1898 kein Boot; die zahlreichen Fische des Meeres versucht man zu fangen, indem man zwei Balken verbindet und darauf zwei oder drei Stangen befestigt und so das Meer befährt. — Vgl. hierzu die Karte von Arabia Petraea nach eigenen Aufnahmen von Prof. Dr. Alois Musil, 1 : 300 000 (Wien, Alfred Hölder), und die Karte von Dr. Hans Fischer, Das syrisch-ägyptische Grenzgebiet 1 : 1 400 000 in ZdPV Bd 33, Tafel VII (auch separat zu beziehen durch J. C. Hinrichs, Leipzig). **Guthe.**

Elephantine, jüdische Papyri aus. — Euting, Notice sur un papyrus égypto-araméen de la bibl. impér. de Strassbourg, Mémoires présentés par divers savants à l'acad. des inser. et belles-lettres, Paris 1903 XI 2; Aramaic Papyri discovered at Assuan, ed. by H. A. Sayce with the assistance of A. E. Cowley, Lond. 1906; Sachau, Aramäische Papyrus u. Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie in Elephantine 1911; Staerk, Jüdisch-aramäische Papyri aus Elephantine (Kleine Texte herausgegeben von H. Lietzmann), 2. Aufl. 1912 (wo weitere Literaturangaben); Aramäische Urkunden zur Gesch. des Judentums 1908; A. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine 1911; E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine. 2. Aufl. 1912; Zu den aram. Papyri von Elephantine, in SBA 1911, 1026 ff.; Nöldeke, LCB 1911, 1503 ff.; Lidzbarski, DLZ 1911, 2966 ff.; N. Peters, Die jüd. Gemeinde von Elephantine-Syene, 1910. M. Sprengling, Americ. Journ. of Sem. Lang. and Lit. 27,, 233 ff.; Alt, ZAW 30, 288 ff.; Eppstein, ebd. 32, 128 ff.; ebd. 160 weitere Literatur.

Über die Verhältnisse der im 5. Jahrhundert in Ägypten lebenden Juden haben Ausgrabungen in den Trümmern der alten Stadt Elephantine ein unerwartetes Licht geworfen. Es sind nach und nach verschiedene Tonscherben und eine größere Zahl zum Teil gut erhaltener Papyri zum Vorschein gekommen, die einer dortigen jüdischen Kolonie ent-

stammen und schon durch ihre genaue Datierung ein ungewöhnliches historisches Interesse beanspruchten, das bald umso größer wurde, als man die überraschenden Aufschlüsse entdeckte, die sie inbetreff der sozialen und religiösen Verhältnisse dieser Juden enthalten. Auch die aramäische Sprache, in der sie abgefaßt waren, erwies sich als außerordentlich lehrreich, da sie mit der Sprache der aramäischen Teile des AT aufs engste verwandt ist. Die enthaltenen Daten nennen das 27. Jahr des ersten Darius (494), dann verschiedene Jahre aus den Regierungen des Xerxes (485—65), Artaxerxes I. (465—24) und Darius II. (424—405), und zuletzt das 5. Jahr des Amyrtaios (400), d. h. sie umfassen die zweite Hälfte der persischen Herrschaft, die Zeit der Freiheitskämpfe und den Beginn des neuen ägyptischen Reiches. Der Inhalt ist sehr verschieden. Mehrere beziehen sich auf das Privatleben und die geschäftlichen Verhältnisse der Mitglieder der jüdischen Kolonie, andere enthalten Schreiben der jüdischen Gemeinde oder Mitteilungen und Anordnungen der persischen Regierung, darunter eine aramäische Übersetzung der großen Inschrift von Behistûn, und außerdem fanden sich Bruchstücke einer aramäischen Wiedergabe der Geschichte vom weisen Achiqar. Aus diesen Urkunden geht hervor, daß die Juden in Elephantine eine Militärkolonie bildeten, die schon vor der persischen Eroberung des Landes dort gewohnt hatte. Daß solche jüdische Ansiedlungen in Ägypten entstehen konnten, erklärt sich leicht durch die fortwährenden Beziehungen zwischen Ägypten und Palästina unter der 26. Dynastie. Jeremias spricht 44, 1 von Israeliten in Migdol, Daphne, Memphis und Südägypten. Mit dem Könige Joahaz, den Necho nach Ägypten führte (2 Kg 23, 34), sind natürlich andere Juden dahin gebracht worden. Von Psammetich II. (593—88) erzählt der Aristeasbrief 13 — wenn anders diese Mitteilung Vertrauen verdient — daß ihm Juden als Hilfstruppen bei seinen Kämpfen mit den Äthiopiern dienten. Und nach dem Falle Jerusalems zogen bekanntlich eine Anzahl Juden, darunter der Prophet Jeremias, nach Ägypten. Außerdem erinnert E. Meyer an Dt 17, 16, das sich darauf bezieht, daß die jüdischen Könige ihre Untertanen nach Ägypten gegen Kriegspferde verkauften. Die gefundenen Urkunden lehren nun, daß diese nach dem Lande der Pharaonen verschlagenen Juden sich fortwährend als Juden fühlten, und daß die Kolonie in Elephantine ein Heiligtum hatte, wo sie ihren Gott Jahu (Jahwe) mit Opfern verehrten. Wie lernen also hier Israeliten kennen, die nichts vom kultischen Zentralisationsgebote des Deuteronomiums, geschweige denn von den priesterlichen Gesetzen wissen und somit ganz auf dem Standpunkt der von den Propheten bekämpften Volksreligion standen, die gerade durch diese Urkunden auf sehr anschauliche Weise beleuchtet wird. Wie die mit Jeremias nach Ägypten gewanderten Juden der Himmelskönigin Opfer brachten, so hatten auch die Juden in Elephantine einige Gottheiten, die sie neben Jahwe verehrten. Aus einer Liste über die Kultussteuer, die die Mitglieder der Kolonie bezahlten, erfahren wir, daß das Geld nicht nur für Jahwe, sondern auch für ʾSchm-betel und ʾAnat-betel verwendet wurde. Den ersten dieser Namen haben Ungnad mit dem semitischen Gott Jschum, Lidsbarski mit der syrischen Gottheit Sime, Erman mit Asthima 2 Kg 17, 30 und E. Meyer (nach Greßmann) mit der Aschmh in Samaria Am 8, 14 zusammengestellt. Ob die bekannte kriegerische Göttin ʾAnac, die im zweiten Namen vorkommt, vielleicht mit der Himmelskönigin bei Jeremias identisch ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Betel, der auch in Eigennamen vorkommt, bezeichnet hier wohl einen Gott und scheint nur eine andere Bezeichnung für Jahwe zu sein, wofür auch spricht, daß an einer andern Stelle eine Gottheit ʾAnat-jahû genannt wird (Sachau Nr. 33, 3). Eine Deifizierung eines heiligen Ortes findet sich noch in den Ausdrücken Charambetel und Masgid, die bei Eidschwüren angerufen werden (Sachau Nr. 27, 7; 33, 3). Zugleich sieht man aber deutlich, daß die Juden in Elephantine diese Mehrheit der Gottheiten durchaus nicht als eine Untreue gegen Jahu betrachtet haben. Die meisten ihrer Eigennamen enthalten nur seinen Namen und decken sich überhaupt zum größten Teile mit den israelitischen Eigennamen der letzten Königszeit. Sie nennen ihn mit Vorliebe den Gott des Himmels, ähnlich wie die Juden in der Heimat in der persischen Zeit. Und was ihnen Jahwe und sein Heiligtum bedeuteten, zeigen sie auf die nachdrücklichste Weise, als ihr Tempel von den Ägyptern zerstört wurde. Dies Ereignis hing, wie der Pap. Euling beweist, mit den allgemeinen politischen Verhältnissen in Ägypten und den Versuchen des Volkes, das persische Joch abzuschütteln, zusammen. Die Juden genossen das Wohlwollen der Perser, und als die Unruhen begannen, wandten die Ägypter sich auch gegen sie und benutzten die Gelegenheit, das ihnen wohl auch aus andern Gründen antipathische Heiligtum in Elephantine, das, wie hier mitgeteilt wird, Kambyses unbehelligt gelassen hatte, als er die ägyptischen Tempel verheerte, im Jahre 410 zu zerstören. Dies Unglück versetzte die jüdische Kolonie in die tiefste Trauer; sie trugen Trauerkleider, fasteten, enthielten sich ihrer Frauen und salbten sich nicht mit

OL. In ihrer Not wandten sie sich an den persischen Statthalter von Judäa, Bagohi (den Bagoas des Josephus) und an den Hohenpriester Johanan (Neh 12, 22, auch V. 11 so z. L.) und an die Priesterschaft und den Rat in Jerusalem; und da sie keine Antwort erhielten, sandten sie 3 Jahre später ein neues Schreiben an Bagohi, sowie eines an die Söhne des aus dem AT bekannten Sanballat in Samaria. Von diesem zweiten Briefe an Bagohi sind zwei Abschriften bewahrt, die zu den wertvollsten Stücken dieser Funde gehören. Neben diesen Zeugnissen der Treue der ägyptischen Juden gegen ihren Nationalgott zeigen die Urkunden etwas, was gerade bei diesen Anhängern der Volksreligion noch merkwürdiger ist, nämlich ein Bewußtsein, in religiöser Beziehung höher zu stehen als die sie umgebenden Nationen. Sie benutzen als Bezeichnung ihrer Priester das Wort kahen, nennen dagegen die ägyptischen Priester kumraja, was Sachau gut mit „Bonzen" wiedergibt. Auch waren sie imstande, die Ägypter für ihre Religion zu gewinnen, was daraus hervorgeht, daß ein Ägypter, der eine Jüdin in Elephantine heiratet, später mit einem rein jüdischen Namen auftritt. Diese Juden hatten also etwas von dem echt israelitischen Bewußtsein, in religiöser Beziehung anderer Art zu sein als die andern Völker, und damit auch etwas von der Unverwüstlichkeit, die der späteren jüdischen Geschichte ihren einzigartigen Charakter verleiht. Dabei waren sie aber durchaus nicht spröde und kannten nicht die ängstliche Exklusivität der späteren Juden. Sie leben in lebhaftem Geschäftsverkehr mit Ägyptern und andern Fremden; die erwähnte Jüdin, die einen Ägypter heiratete, schwört gelegentlich bei der ägyptischen Göttin Satis usw. — Während die Juden in Elephantine auf diese Weise ihren Gott verehrten und mit vielem Eifer und gutem Erfolge ihre Geschäfte trieben, geschahen folgenschwere Ereignisse bei ihren Volksgenossen in der Heimat. Die Eroberung Jerusalems bestätigte die Drohungen der Propheten, und unter dem furchtbaren Drucke dieses Unglücks waren die nach Babylonien weggeführten Judäer für die prophetische Verkündigung und die Forderungen der reineren Religion empfänglicher geworden. Nach der von Ezechiel gelegten Grundlage wurden die priesterlichen Gesetze gesammelt und bearbeitet und so das Judentum geboren, das von jetzt an als ein bedeutungsvoller Faktor in die Weltgeschichte eintrat. Mit Nehemia und Esra hielt diese neue Richtung ihren Einzug in Palästina, und, auf die Autorität des persischen Königs gestützt, wurde das Gesetzbuch Esras der jüdischen Gemeinde in der Heimat als Volksgesetz auferlegt. Auch in den Elephantinepapyri spiegeln sich diese Ereignisse, wenn auch nur gelegentlich, ab. Daß der Hohepriester das Bittschreiben der Elephantiner unbeantwortet ließ, hat gewiß seinen guten Grund, denn in der Heimat waren damals das deuteronomische und priesterliche Gesetz jedenfalls im Prinzip durchgedrungen, und somit ein Jahwehеiligtum außer dem Tempel, noch dazu in einem fremden Lande, ein Greuel geworden. Kostete es aber schon große Mühe, das neue Gesetz in der Heimat durchzuführen, so mußte es natürlich noch länger dauern, ehe es gelingen konnte, es auch den Juden in andern Ländern aufzuzwingen. Daß man aber darauf bedacht war, zeigt eine andere, höchst wertvolle Urkunde der Sachauschen-Sammlung (Nr. 6). In diesem, leider nicht vollständig erhaltenen Schreiben teilt ein Jude namens Hananja seinen Volksgenossen in Elephantine im Jahre 419 mit, daß der persische König einen Erlaß an den Statthalter von Ägypten Arsames geschickt habe, wonach die Juden vom 15. bis zum 21. Nisan nur Ungesäuertes essen und kein (Bier?) trinken durften; auch ist von einer Arbeitsruhe die Rede, aber gerade hier fehlen leider die näheren Bestimmungen. Also wird hier die Regulierung der Mazzotfeier (Ex 12, 15 ff.) als etwas Neues eingeführt, während es unsicher bleibt, ob die Nichterwähnung der Passafeier davon herrührte, daß inbezug auf sie nichts zu ändern war, oder davon, daß sie nach dem deuteronomischen Gesetz außerhalb Jerusalem überhaupt nicht gefeiert werden konnte.

Auf die innere und politische Organisation der jüdischen Gemeinde in Elephantine kann hier nicht eingegangen werden. Für ihre Existenz waren natürlich die Befreiung Ägyptens vom persischen Joch und die Wiederaufrichtung einer ägyptischen Dynastie ein schwerer Schlag. Daß sie noch im Jahre 400 existierte, beweist eine vereinzelte Urkunde (Sachau Nr. 37); aber daß von dieser Zeit an die schriftlichen Aufzeichnungen dieser so schreibelustigen kleinen Kolonie ganz aufzuhören scheinen, weisen doch wohl darauf hin, daß sie bald danach aufgerieben wurde.

Nachtrag: Epstein, ZAW 32, 139 ff., erklärt Ihw, 'Schm-betel und 'Anat-betel als Namen von drei Männern, für die Jedonja bezahlt hat; gewagter ist ein Versuch, das Wort „Gott" 28, 8 im Sinne von: Ethnarch oder Oberpriester zu nehmen, um auch Charam-betel als Personennamen fassen zu können. **Fr. Buhl.**

Elia. — S. 295 Z. 52. Elia erscheint auch im Buch Henoch 89, 52; 90, 31 als hilf-

reicher Genius im Jenseits. Zur Literatur über Elia vgl. auch Meinhold, Studien zur Religionsgeschichte, I Der heilige Rest 1903, S. 2—32; B. Stade, Bibl. Theol. des AT 1905, S. 70 ff.; S. Ottli, Gesch. Jor. 1905, S. 345 ff. **v. Orelli.**

Eligius, B. v. Noyon. — Durch die Untersuchung Vacandards über die unter dem Namen des Eligius überlieferten Homilien, Revue des quest. hist. Bd 64 S. 471 ff. u. Bd 65 S. 235 ff., sind die älteren Bedenken gegen ihre Echtheit (S. 301, 50) so verstärkt, daß sie als unecht zu betrachten sind. Auch die von Krusch Scr. rer. Merov. IV S. 751 veröffentlichte Predicacio s. Eligi episcopi scheint mir auf Echtheit keinen Anspruch zu haben, s. KG D.s I 3. Aufl. S. 314 Anm. 5. **Hauck.**

Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg, geborene Markgräfin von Brandenburg, gest. 1558. — Literatur: Havemann, Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg, 1839. Derselbe, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg, 1857, II. Bd, S. 192—207; 296—337. Joan Franz, Elisabeth als Liederdichterin in Ztschr. d. hist. Vereins für Niedersachsen, 1872, S. 183—195. A. Kurs, Elisabeth v. Br.-L. in den Schriften für das deutsche Volk, hrsg. v. Verein f. Ref.-Gesch., Halle 1891 (populär). Paul Tschackert, Herzogin Elisabeth von Münden usw., die erste Schriftstellerin aus dem Hause Brandenburg und aus dem braunschweigischen Hause, ihr Lebensgang und ihre Werke, mit Beilagen, Leipzig 1899. Briefe der Herzogin Elisabeth, hrsg. v. Koch in Ztschr. d. Gesellschaft f. niedersächs. KG, Jahrg. 10 (Braunschw. 1905), Jahrg. 11 (1906). Regula, Das Ehestandsbuch der Herzogin E. v. Br.-L., ebendas., Jahrg. 1911. —

Elisabeths Leben gehört ganz der eigentlichen Reformationszeit an. Ihr Vater, der Kurfürst Joachim I. von Brandenburg (1499—1535), hatte sich 1502 mit der dänischen Königstochter Elisabeth vermählt; dieser Ehe war sie als drittes Kind und zweite Tochter im Jahre 1510 entsprossen; von ihren Geschwistern sind die beiden Brüder Joachim II. als Kurfürst von Brandenburg und Johann von Küstrin als Herr der Neumark in der Reformationsgeschichte bekannt. Im Hause des Vaters herrschte der streng katholische Geist; als Reichsfürst hielt er treu zum Kaiser, und Luther war in seinen Augen ein gefährlicher Revolutionär. Unter den deutschen Fürsten war ein Gesinnungsgenosse von ihm der Herzog Erich I. von Braunschweig-Lüneburg im Fürstentum Göttingen-Kalenberg mit der Residenz zu Münden. Diesem vermählte Joachim I. seine fünfzehnjährige Tochter Elisabeth im Jahre 1525. Erich I., damals verwitwet, zählte 55 Jahre, war aber noch jugendlich rüstig. Dieser, ein Glied des in Niedersachsen weit verzweigten Welfenhauses, macht den Eindruck eines biederen, rechtlichen Fürsten, der nichts Gehässiges oder Gewalttätiges an sich hat. Persönlich dem katholischen Glauben treu, hat er doch den großen Städten seines Landes durch gut bezahlte Religionsprivilegien gestattet, ihren Gottesdienst sich selbständig zu gestalten. Auch seiner Gemahlin gegenüber, mit der er in glücklicher Ehe lebte, hat er in religiösen Dingen Toleranz walten lassen. „Weil unsere Gemahlin uns in unserem Glauben nicht hindert, so wollen wir sie auch in ihrem Glauben ungehindert lassen", sprach er, als er von der Hinneigung derselben zum Luthertum hörte. Es war nämlich im Jahre 1538 geschehen, daß Elisabeth den Pfarrer Konrad Brecht aus Großen-Schnehen (bei Göttingen) zu sich nach Münden kommen ließ und von ihm am Sonntag Judica mit einigen Jungfrauen und Mägden das Abendmahl nach lutherischem Ritus nahm. Von da an gehört Elisabeth der lutherischen Christenheit an und mit Erlaubnis des Landgrafen Philipp von Hessen ließ sie öfter aus dem nahen Witzenhausen den dortigen Pfarrer Magister Antonius Corvinus zu sich nach Münden herüber kommen, um ihr evangelischen Gottesdienst zu halten. In demselben Jahre trat Elisabeth auch in Briefwechsel mit Luther; doch ist diese Korrespondenz nicht erhalten. Ganz selbständig konnte sie aber erst handeln, seit 1540 ihr Gemahl, Erich I., gestorben war, und sie, jetzt im Alter von 30 Jahren, die Regentschaft für ihren unmündigen Sohn Erich II. (geb. 1528) übernahm. Die Vormundschaft über alle ihre vier Kinder hatte mit ihr noch der Landgraf Philipp von Hessen. Jetzt begann eine Zeit eifrigsten Schaffens für die tatkräftige Herrscherin. Denn es galt nicht nur die unmündigen Kinder zu erziehen, sondern auch die von allen Seiten anstürmenden Gläubiger ihres verschuldeten Gemahls zu beschwichtigen, zu allerhöchst aber die Kirchenreformation im Lande durchzuführen. Bisher hatten erst die drei großen Städte des Fürstentums, Göttingen, Hannover und Hameln, die Kirchenverbesserung vorgenommen. Zu ihrer großen Freude gelang es der Herzogin, für die Durchführung ihrer hohen Pläne auch die geeigneten Männer zu gewinnen. Ihre „rechte Hand" in allen Kirchensachen wurde der bisherige Pfarrer von Witzenhausen, Magister Antonius Corvinus, der als „Superintendent in Herzog Erichs Fürstentum" die Aufsicht über das ganze Kirchenwesen des Landes erhielt. Es ist das hohe Verdienst der Herzogin,

diesen ausgezeichneten „Reformator" auf den rechten Posten gestellt zu haben, wo er ein Lebenswerk vollbrachte, das ihn als „den hannoverschen Luther" in der Geschichte der deutschen Kirchenreformation für immer geachtet gemacht hat (vgl. oben A. „Corvinus" Bd IV 302 ff.). Seinen Amtssitz erhielt er 1542 in Pattensen, zwei Meilen südlich von Hannover, weilte aber oft in Münden, um der Herzogin Rat zu erteilen, so oft sie ihn kommen hieß. Durch ihn ließ Elisabeth eine Kirchenordnung für das ganze Land ausarbeiten; 1542 war sie (in Erfurt) fertig gedruckt, eine vollständige lutherische Gottesdienstordnung; dazu eine umfassende lutherisch-kirchliche Glaubenslehre und ein Neudruck der fränkisch-brandenburgischen Katechismuslehre. Zitiert wird sie gewöhnlich als Kirchenordnung der Herzogin Elisabeth; ihr authentischer Titel aber lautet: „Christliche beständige und in der Schrift und heiligen Vätern wohlgegründete Erklärung und Erläuterung der vornehmsten Artikel unserer wahren alten christlichen Religion". Sie ist ganz im Geiste der Augsburgischen Konfession gehalten. Zum Zwecke der Durchführung der Kirchenordnung ließ die Herzogin im Winter 1542 bis 1543 eine Kirchenvisitation durch das ganze Land halten. An der Spitze der dazu berufenen Kommission stand Corvinus. An jedem Pfarrorte wurde der Geistliche geprüft; fähige Geistliche wurden im Amte bestätigt, unfähige beseitigt, die Vermögensverhältnisse der Kirche festgestellt und für Gottesdienst und Gemeindeleben die Befolgung der Kirchenordnung der Herzogin vorgeschrieben. (Die Protokolle der Visitation besitzen wir noch; sie sind gedruckt bei K. Kayser, Kirchenvisitationen der ehemals welfischen Lande. Göttg. 1896.) Für die Reformation der Klöster ließ Elisabeth (durch Corvinus) noch eine besondere Klosterordnung entwerfen. Der Rechtspflege diente 1544 ihre Hofgerichtsordnung. Da inzwischen ihr Sohn Erich, den sie übertrieben streng erzogen und religiös „überfüttert" hatte, zum Jüngling herangereift war und sie ihn möglichst schnell verheiraten wollte, zumal er in nicht ferner Zeit die Regierung selbst übernehmen sollte, so machte sie sich mit ihm 1544 auf die Brautfahrt nach Sachsen, besuchte bei dieser Gelegenheit in Wittenberg mit ihm auch Luther, dem der Jüngling Gebete und Psalmen hersagen mußte, und bestimmte dann in Dresden ihm als zukünftige Gemahlin die Schwester des Herzogs Moritz, die Herzogin Sidonia von Sachsen. Am Sonntag Exaudi 1545 fand zu Münden die Hochzeit Erichs mit Sidonia statt. Noch in demselben Jahre übernahm Erich II. die Regierung selbst; Elisabeth aber vermählte sich 1546 in zweiter Ehe mit dem gut evangelisch gesinnten Grafen Poppo von Henneberg. Von da an heißt sie „Gräfin und Frau zu Henneberg". Es war für sie sehr gut, daß sie eine männliche Stütze zur Seite hatte; denn es traten alsbald Ereignisse ein, die ein Frauengemüt niederschmettern konnten. Der Mittelpunkt alles Unglücks aber war Erich II. Ihm war sein Fürstentum zu klein; er wollte in die Welt hinaus. Daher zog er im Jahre 1546 auf den Reichstag nach Regensburg, trat auf die Seite des Kaisers Karl V. und als Feldhauptmann geradezu in dessen Dienste. Für die evangelische Sache war er verloren, zum größten Schmerze der Mutter. Er hatte aber als Feldherr Unglück. 1547 wurde er bei Drakenburg an der Weser geschlagen und rettete mühsam sein Leben und seine Freiheit. Umso größer wurde jetzt sein Haß gegen die Evangelischen. Er lebte auswärts, nahm am Reichstage zu Augsburg im Jahre 1548 teil, verpraßte das Geld seiner Untertanen im Gefolge des Kaisers und führte ein unstetes Leben, indem er sich dabei wie ein Spanier gebärdete. Als er 1549 auf kurze Zeit in sein Land zurückkam, führte er das (Augsburger) Interim ein, obgleich Elisabeth im Verein mit Corvinus und der Landesgeistlichkeit dasselbe entschieden bekämpft hatte, und setzte Corvinus gefangen. Ungefähr drei Jahre hat der Reformator auf der Feste Kalenberg schmachten müssen; erst im Herbste 1552 ließ der Herzog sich erweichen, ihn gegen Bürgschaft freizugeben. Die Mutter hatte inzwischen alle erdenklichen Mittel versucht, auf den Sohn und die von ihm bestellten Räte einzuwirken; fast verzweifelte Briefe hat sie an Erich II. geschrieben. Es war alles umsonst; er berief sich auf den kaiserlichen Willen, bis im Jahre 1552, nach dem Passauer Vertrage, die kaiserliche Kirchenpolitik und mit ihr auch die Erichs II. sich änderte. Mit der Mutter versöhnte er sich äußerlich. Diese suchte ihn wieder für die evangelische Sache zu gewinnen und bestimmte ihn, sich mit dem entschieden evangelischen, aber politisch verwilderten Markgrafen Albrecht Alcibiades von Brandenburg Kulmbach gegen die Vertreter des Reichsrechtes, Kurfürst Moritz von Sachsen und Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, zu verbinden. Die Schlacht bei Sievershausen 1553 entschied gegen Albrecht und Erich II., aber tatsächlich auch gegen Elisabeth. Herzog Heinrichs Wut gerade gegen diese Frau kannte keine Grenzen. Er vertrieb sie aus Münden; sie mußte mit ihrem Gemahl und ihrer jüngsten Tochter, die noch bei ihr war, nach Hannover flüchten. Hier lebte sie in größter Not und in tiefem Kummer wie eine Verbannte und stets in Geldsorgen; denn ihr fehlten alle Mittel zum Lebensunterhalt. Im Herbste 1554 („Freitags nach Omnium Sanctorum") klagte sie, daß sie wohl in drei Wochen kein Fleisch in der Küche

gehabt und sonst an allerlei Notdurft, und sonderlich an Holz, großen Mangel habe leiden müssen". In frommen Liedern ließ sie ihr Leid ausklingen (16 resp. 18 derselben sind in einer Handschrift der Herzogl. Bibliothek in Gotha erhalten). Erst im Sommer 1555 wandte sich ihr Schicksal. Da konnte sie Hannover verlassen. Auf der letzten Synode, die während ihrer Anwesenheit daselbst gehalten worden war, hatte sie die versammelten Geistlichen gebeten, mit Kraft und Treue ihrem Amte vorzustehen und für sie zu Gott um Gnade zu flehen. Jetzt segnete sie die Stadt zum letzten Male. Ihr Weg führte sie südwärts in die Grafschaft Henneberg am Thüringer Walde, nach Ilmenau, das ihr von ihrem Schwiegervater als Wohnsitz überwiesen wurde. Hier lebte sie seitdem mit ihrem Gemahle und kam vorläufig zur Ruhe nach unsagbar schweren Jahren der furchtbarsten Aufregungen und Seelenleiden. Aber nicht lange genoß Elisabeth ihr Thüringer Stilleben. Im Jahre 1557 hatte nämlich Erich II. seine jüngste Schwester Katharina mit dem katholischen Burggrafen Wilhelm von Rosenberg in Böhmen verlobt. Obgleich nun Elisabeth diese Verbindung nicht gern sah, wollte sie doch an der Hochzeit teilnehmen, um ihre Kinder in Münden einmal wiederzusehen. Aber in seiner Bosheit verheimlichte Erich II. ihr den Tag der Feier. Unterwegs, in der ersten Herberge, erfuhr sie, daß die Hochzeit schon vor vierzehn Tagen gefeiert worden und die Tochter nach Böhmen gezogen sei. Das war zuviel für das schwergeprüfte Mutterherz; in namenlosem Schmerze brach sie zusammen; ihr Geist verfinsterte sich; sie fiel in Tobsucht. Mühsam brachte man sie nach Ilmenau; dort starb sie auf dem Schlosse am 25. Mai 1558, 48 Jahre alt, in geistiger Umnachtung. In dem Erbbegräbnis des gräflichen Hauses, in der ehemaligen Prämonstratenserabtei Veßra, nahe bei Schleusingen, wurde sie beigesetzt. Ihre vier Kinder setzten ihr später „aus Dankbarkeit", wie die Inschrift sagt, in der Ägidienkapelle der Stadtkirche zu Schleusingen ein prächtiges Monument, meist aus Alabaster, das sie in fürstlicher Gewandung darstellt und heute noch vorhanden ist. Heller aber strahlt der Ruhm, den sie durch pflichttreue Erfüllung ihres unendlich leidvollen Berufes als Gattin und Mutter, als zielbewußte fromme Regentin ihres Landes und als geistesstarke, bibelfeste Schriftstellerin sich erwarb. Auf den letzterwähnten Ruhmestitel müssen wir besonders eingehen; denn Elisabeth hat trotz ihres mühevollen Lebens Zeit und Kraft gefunden, den Ertrag ihrer Regierungskunst, ihre mütterliche Erfahrung und ihre religiöse Erkenntnis in Schriften niederzulegen. Da vor ihr keine märkische und keine welfische Fürstin ein Buch geschrieben hat, so erhält Elisabeth als die erste Schriftstellerin aus dem Hause Brandenburg und aus dem braunschweigischen Hause eine ganz hervorragende Bedeutung. Im ganzen sind vier Schriften von ihr vorhanden. Gedruckt wurden zu ihren Lebzeiten davon zwei, der Sendbrief und das Trostbuch für Witwen.

1. „Ein Sendbrief an alle ihre Untertanen", verfaßt 1544, um in ihrem Lande die Prälaten, Räte, Ritterschaft und ganze Landschaft in den drohenden Kriegsläuften jener Zeit zur Besserung des Lebens und zur Anrufung des Namens Gottes im Gebet anzuregen. „Wo man nicht Gott zum Freunde hat, da helfen weder Festung noch Mauern, noch Wälle, noch Geschütz, noch Rüstung". Als Corvinus die Handschrift dieses Werkes gelesen hatte, gefiel es ihm so gut, daß er es 1545 ohne Wissen der Herzogin durch den Druck allgemein bekannt machte; denn an dieser hochlöblichen Fürstin, schreibt er in der Vorrede dazu, sei wahr geworden, was der Prophet Joel 2 verkündigt: „Eure Söhne und Töchter sollen weissagen". —

2. Als die Zeit herannahte, wo die Herzogin Elisabeth die Regierung des Fürstentums Göttingen-Kalenberg ihrem Sohne Erich II. übergeben sollte, verfaßte sie für ihn ein Regierungshandbuch, den „Unterricht", der nach ihrer eigenen Aussage „ihm und allen jungen Herren ein Anfang zu christlicher Regierung sein" sollte. Sie schrieb das Buch auch mit eigener Hand ins Reine. Jetzt ist es in Silber gebunden ein Bestandteil der sogenannten „Silberbibliothek" der Königlichen und Universitätsbibliothek in Königsberg in Pr. (beschrieben in P. Schwenke und K. Lange, Die Silberbibliothek Herzog Albrechts v. Preußen. Lpz. 1894). Titel und Vorrede berichten, daß Elisabeth zu Neujahr 1545 auf dem Schlosse zu Münden den Unterricht für Erich II. als Regierungshandbuch geschrieben hat, damit der junge Fürst daraus lerne, wie er sich in seiner Regierung gegen Gott und gegen jedermann verhalten solle. Der Unterricht ist durchzogen von reiner evangelischer Frömmigkeit und zugleich von Lebensklugheit und Welterfahrung; die hohe Verfasserin kennt Welt und Menschen nur zu gut. Darum beginnt ihr Unterricht mit der Anweisung zur Gottesfurcht. Aller Weisheit Anfang ist die Furcht des Herrn. Die zehn Gebote prägt sie dem Sohne zuerst ein. Daran knüpft sie eine Belehrung vom Glauben, von den Sakramenten und vom Gebet. Darauf folgte eine Anweisung über die „rechtschaffenen gottseligen fürstlichen Werke", über Ehestand, Behandlung der Klöster und ihrer Güter, Bestellung der Gerichte, Münzrecht, Besteuerung der Untertanen, Besetzung der Ämter usw. Mit größtem Nachdruck empfiehlt

die Mutter dem Sohne Ordnung in den Rechnungen und warnt vor Vergrößerung der Schulden, damit er nicht in Armut gerate; sie rät, zwischen Üppigkeit und Kargheit die rechte Mitte zu halten. Endlich möge sich der Sohn mit seinen Nachbarn friedlich halten und im Lande „alle Plackerei" abschaffen. Die Verfasserin hat über die 49 Kapitel des Buches ein eigenhändiges Register aufgestellt und als sorgsame Mutter die Chronik ihrer Familie hinzugefügt. Der Unterricht ist ganz aus evangelischem Verständnis der Bibel geflossen und bietet ein vollständiges Bild einer evangelischen Staatsregierung in deutschen Landen zur Zeit Luthers; er ist der Anfang der Gattung Literatur, die man unter dem Titel „Fürstenspiegel" zusammengefaßt hat. Erich II. aber hat den ganzen Unterricht seiner Mutter später ignoriert; so kam er in die Hände seiner Schwester Anna Maria, die 1550 mit dem Herzoge Albrecht von Preußen vermählt war, aus deren Nachlaß er in die oben besprochene „Silberbibliothek" zu Königsberg gekommen ist. Diese Bemerkung führt uns zugleich zum dritten Buche der Elisabeth. (Der vollständige Text des „Unterrichtes" für Erich II. findet sich bei Tschackert a. a. O. S. 22 ff.) — 3. Gleich nach der Vermählung dieser Tochter griff am 19. Februar 1550 Elisabeth in Münden zur Feder und schrieb für dieselbe ein Ehestandsbuch, den „Mütterlichen Unterricht für Anna Maria". Auch diese Handschrift, ihre originale Reinschrift, ist in der Königlichen und Universitätsbibliothek in Königsberg erhalten und bei Tschackert a. a. O. S. 44 ff. abgedruckt. Elisabeth schreibt in mütterlicher Treue zur Unterweisung ihrer eben verheirateten Tochter über den Ehestand, sein Wesen, seine Pflichten, seine Freuden und Leiden mit besonderer Beziehung auf den fürstlichen Stand der Adressatin, auch hier wieder auf Grund eines tief eindringenden evangelischen Bibelverständnisses, nüchtern, sinnig, mit weltoffenem Blick. Die Bedeutung dieser Schrift liegt auf dem Gebiete der Ethik: wir haben eine Hausstandsethik vor uns, verfaßt von einer Frau für eine Frau, in einer so verständnisvollen Weise, daß man meinen darf: jede treue Mutter, die heute eine Tochter aus dem Hause in die Ehe gibt, wird in evangelischen Kreisen ähnliche Gefühle hegen wie die edle Frau, deren eigener Ehestand ihren vorzüglichen Worten in schönster Weise entsprochen hatte. — 4. Das vierte Buch, das wir von Elisabeth besitzen, ist ein Trostbuch für Witwen. Dies hat sie selbst im Jahre 1556 in Druck gegeben. Es hat den Titel „Eine Anzeigung und Trost aus göttlicher Schrift gezogen, wo von Wittwen gehandelt wird, beide im Alten und Neuen Testament. Anno 1556". Geschrieben hatte sie es im Dezember 1555 zu Ilmenau, in innigem Mitgefühl mit dem Unglück der Witwen und Waisen. Für sie hat sie alle die Bibelstellen gesammelt, die ihnen Trost spenden können. Das Buch hat fünf Auflagen erlebt. Die dritte befindet sich in der Kirchenministerialbibliothek zu Celle und in der Fürstl. Stolbergischen Bibliothek zu Wernigerode. Am Ende steht der Rat:

„Sünde vermeiden — ist ein Schrein.
„Geduld im Leiden — lege drein;
„Gut für Arges — tu dazu;
„Freude in Armut — Nun schließ zu!"

Mit diesem Vermächtnis endete Elisabeths schriftstellerische Tätigkeit. **Paul Tschackert †.**

Elisabeth v. Thüringen. — A. Huyskens, Quellenstudien zur Geschichte der H. Elisabeth, Marburg 1908, hat eine kürzere Fassung der Dicta quat. anc. (S. 309, 48) bekannt gemacht, die er als den ursprünglichen Text betrachtet. Doch hat K. Wenck in seinen Quellenuntersuchungen zur Geschichte der H. Elisabeth NA 34 Bd 1909 S. 429 ff. ihm gegenüber mit guten Gründen die Ursprünglichkeit des bei Menken gedruckten Textes vertreten. Sodann hat Huyskens die beiden Schriften des Cäsarius von Heisterbach über E., die Vita und die Predigt über die Translation (S. 309, 58), in d. NRh Annalen 86. Bd 1908 S. 1 ff. herausgegeben und erläutert. Prolog und Epilog der Dicta IV. ancillarum sind von D. Henniges im Archiv. Francisc. historicum 3. Bd S. 480 ff. herausgegeben. — Wencks Studien über Elisabeth verdanken wir, außer dem schon von Deutsch erwähnten schönen Aufsatz in der HZ (S. 310, 21) die Darstellung ihrer Geschichte in dem Prachtwerk Die Wartburg, Berlin 1907 S. 209 ff., und einen eingehenden Vortrag über sie, Tübingen 1908. Man vgl. auch seinen Aufsatz Die h. E. u. Gregor IX., Hochland V 1907 S. 1 ff. Endlich ist zu nennen meine Charakteristik E.s KG Deutschlands 4. Bd S. 889 ff.

Die von Deutsch S. 311, 58 ff. gegebene Erörterung über die „Vertreibung" E.s von der Wartburg wird sich nicht aufrecht erhalten lassen. Nach der Untersuchung von E. Heymann, Zeitschr. des Vereins für thüringische Geschichte 27. Bd S. 1 ff., vgl. auch Wenck NA 34. Bd S. 483, kommt eine tatsächliche Austreibung nicht in Betracht. Es handelte sich vielmehr darum, daß Heinrich Raspe ihr die Verfügung über die Renten des ihr zum Nießbrauch überlassenen Wittums sperrte: sie sollte Naturalverpflegung am landgräflichen Hofe

erhalten. Elisabeth lehnte das ab; den inneren Konflikt, in den sie dadurch kam, löste sie, indem sie die Wartburg verließ. Ihr Schritt war also mindestens halb ihr eigener Entschluß; sie wollte eine Arme sein. Die Annahme von Huyskins, es handele sich um Vertreibung aus der Burg zu Marburg, ist von Wenck a. a. O. widerlegt worden. **Hauck.**

Elisabetherinnen. — Heimbucher II 2. Aufl. S. 504 zählt als gegenwärtig bestehend auf: je 1 Kloster in Belgien und Luxemburg, das letztere mit 16 Filialen, 2 Kl. in Bayern: Alzburg und Neuburg a. D. mit 2 Filialen, 3 Kl. in Preußen: Aachen mit 6, Essen mit 27, Breslau mit 2 Filialen, im Deutschen Reiche insgesamt 42 Niederlassungen mit ungefähr 700 Mitgliedern, in Österreich-Ungarn 11 Häuser mit etwa 400 Schwestern.

Die grauen Schwestern von der H. Elisabeth sind schlesischen Ursprungs; die Kongregation erhielt am 4. September 1859 die erzbischöfliche, 26. Januar 1887 die päpstliche Bestätigung. Vom Mutterhause in Breslau sind 305 Filialen abhängig, Zahl der Schwestern 2565. Heimbucher III S. 389—391; Jungnitz, Die Kongregation der grauen Schwestern von d. H. Elisabeth. Festschrift. Breslau 1892. **Hauck.**

Elkesaiten. — Uhlhorn hat die Zusammenstellung des Quellenmaterials über die Elkesaiten bei Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I 1893, S. 207 ff. übersehen. Daß das Offenbarungsbuch des Alcibiades das 3. Jahr Trajans nannte (S. 315, 15), nimmt jetzt auch Harnack an, s. II 2, S. 167. **Hauck.**

Ellicott, Charles John, gest. 1905. — Ch. J. Ellicott ist als Sohn des Rektors Charles Spencer Ellicott, geboren am 25. April 1819 zu Whitwell bei Stamford. In Cambridge absolvierte er 1841 sein Examen. Aufsehen erregte 1843 seine Abhandlung: Die Geschichte und Verpflichtungen des Sabbathes, welche ihm den Hulsean-Preis eintrug. 1848 trat er ins geistliche Amt als Rektor in Pilton, wo er 10 Jahre blieb. 1858 als Professor der Gottesgelahrtheit an das Kings College nach London berufen, siedelte er schon im folgenden Jahre nach Cambridge über als theologischer Professor. Durch seine Vorlesung 1860 über das Leben unsres Herrn Jesu Christi offenbarte er seine tiefe theologische Bildung und seine große Kenntnis der griechischen Sprache. 1861 zum Dean von Exeter ernannt, wurde er schon 1863 Bischof von Gloucester und Bristol, welche seit 1836 zu einem Bischofssitz vereinigt waren; bei der Trennung der beiden Diözesen i. J. 1897 behielt er das Bistum Gloucester. Als Bischof verstand er es, trotz strengen Festhaltens seines eigenen Standpunktes, sich die Liebe und Achtung der ihm unterstellten Geistlichen der verschiedensten Richtungen zu erwerben. Eine reiche Tätigkeit zeigen uns die Jahre seiner bischöflichen Wirksamkeit. Erwähnt seien nur die Gründung eines theologischen Seminars, der Kirchlichen Hilfsgesellschaft, beide für Bristol, und des Kirchen-Erweiterungs-Fonds, eines Instituts der Inneren Mission, das Stadtmissionare ausbildet und in überfüllte Gemeinden sendet. Um kirchliche Fragen zu behandeln, fanden bis dahin alle 3 Jahre kirchliche Konferenzen statt. Ellicot behandelte seit 1868 dergleichen Fragen in jährlichen Pastoralbriefen, die mit großer Begeisterung aufgenommen wurden. Eine reiche Tätigkeit entwickelte er durch Herausgabe der kritisch-grammatischen Kommentare zu den paulinischen Briefen 1854—58; ebenso des Johannesevangeliums usw., so daß es fast keinen Teil des NT gibt, den er nicht übersetzt hätte. Kein gründlicherer Kenner des AT und NT und kein feinerer Sprachkenner konnte gefunden werden, den Vorsitz des Komitees für die Bibelrevision zu führen in der Zeit seiner Tätigkeit von 1870—81.

In seinen zahlreichen Predigten behandelte er die schwebenden Kirchenfragen, so z. B.: 1863 den breiten und den schmalen Weg, 1870 über die Revidierung der Bibel, 1877 über den modernen Skeptizismus, 1879 über das Dasein Gottes, 1881 über die Gefahren der englischen Kirche (Hochkirche).

Viele seiner Schriften behandeln den Ritualismus und die sonstigen gegenwärtigen oder zukünftigen Gefahren der englischen Kirche, doch überall tritt er als der feine Exeget und genaue Sprachforscher auf, der nicht vom grünen Tische aus, sondern durch eigene Lebenserfahrung und genaue Sachkenntnis gewitzigt, seiner Diözesanen Bestes suchte, was hervorgeht z. B. aus dem warmen Vorwort zum Berichte des Komitees, das sich mit der Notlage der Bristoler Armen 1885 zu beschäftigen hatte, ferner auch aus seiner Schrift über die „geistlichen Notstände der Pfarreien auf dem Lande" 1888. Es folgte 1891: „Der Beweis Christi", eine Schrift, die von seinem gläubigen Standpunkt Rechenschaft gibt. Noch im J. 1893 hat der Bischof eine Einleitung zu den Büchern der Bibel herausgegeben, einen Auszug aus den Kommentaren zum AT und NT, welche für englische Leser im Verein

mit verschiedenen Verfassern 1883—1884 erschienen, nicht gelehrte, sondern populäre Werke, die einem großen, längst gefühlten Bedürfnisse Rechnung trugen. Seit 1848 vermählt mit der Tochter des Admirals Bocker, die sich trotz ihrer großen Neigung zur und ihrer künstlerisch hervorragenden Stellung in der Musik als eine ebenso rege und verständnisvolle Teilnehmerin seiner amtlichen Stellung und deren Aufgaben bewies, war er das Oberhaupt einer gegen 100 Mitglieder zählenden großen Familie. Er starb zu Birchington-on-Sea am 15. Okt. 1905. Im Jahre vorher hatte er auf sein Bistum verzichtet. **G. Mactzold.**

Elohim. — Eine eigenartige Deutung von El hat unlängst Brockelmann vorgeschlagen, vgl. ZatW 26 (1906) S. 29 ff. Er erinnert daran, daß Elohim in 1 Sa 28, 13 soviel als „Geist" bedeutet, besonders aber daran, daß bei manchen Naturvölkern jeder Körperteil einen eigenen Geist besitzt, und übersetzt demgemäß die Redensart jesch le'el jadi mit: „es steht bei dem Geist (Numen) meiner Hand". El würde also hier ähnlich wie Elohim in 1. Sam 28 den „Geist" bedeuten. — Es ist nicht zu verkennen, daß der Gedanke etwas Ansprechendes hat, die Begriffe El und Elohim hängen mit der Vorstellung zusammen, daß jeder Teil des menschlichen Körpers von einem eigenen Numen regiert werde. Das Rätsel, welches die selbständige Bewegung der Hand, des Fußes, des Armes usw. für das primitive Denken in sich schloß, würde sich damit am besten erklären, und so wird man, auch ohne daß ausdrückliche Zeugnisse vorliegen, diese Annahme auch für die ältesten Israel- oder Kanaanstämme für wahrscheinlich halten dürfen. Nur ist damit die Frage nach der Bedeutung von El weder erschöpft, noch — wie in meiner Geschichte d. V. Israel I² (1912) S. 632 vorschnell angenommen ist — von der bisherigen Deutung abgelenkt. Die Frage ist lediglich zurückgeschoben. Heißt el jadi „der Geist (das Numen) meiner Hand" und bedeutet el überhaupt den „Geist", so ist das keinesfalls das letzte Wort über el. Denn es gibt keine Etymologie, die bei el zum Begriff des „Geistigen" als solchem führte. Vielmehr wird es nach wie vor dabei bleiben, daß el das „Kraft"- oder „Machtwesen" bedeutet, das unsichtbare, übermenschliche Numen. Wo und wie die elim sich betätigen, sagt die Etymologie nicht. Wissen wir sonst, daß auch die Glieder des Menschen (wie etwa der Baum oder der Stein) ihren El haben, so können wir ihn als „Geist" der Hand usw. bezeichnen, wie wir von dem Geist, der im Baume oder dem Steine haust, reden können; aber im Grund ist er nichts anderes als das Machtwesen, die selbständige Kraft, die sich in der Hand erweist. Die Brockelmannsche Deutung gibt demnach schwerlich die eigentliche Erklärung von el überhaupt, sondern lediglich eine neue und interessante Erklärung jener einzelnen Redensart und damit eine neue Beleuchtung der mancherlei Anwendungen des Wortes el. Dankenswert bleibt sie immer. **Kittel.**

Elsaß-Lothringen, kirchl. statist. — G. Anrich, Die evang. Kirche im Reichsland Elsaß-Lothringen nach Vergangenheit u. Gegenwart. Leipzig 1903. (Flugschriften des evang. Bundes). Statistische Mitteilungen im Allg. Kirchenblatt für das evangel. Deutschland. H. A. Krose, Kirchl. Handbuch für das kathol. Deutschland. Bis jetzt 3 Bde. Freiburg 1908—1911.

Zur Statistik des kirchl. Lebens. Fortsetzung zu S. 322 und 323.

1. Die evangelischen Kirchen.

		Diöz.	Pfarrorte	Orte mit eig. Gottesdienst	Gottesdienstl. Räume
Kirche Augsb. Konf.	1900	7	202	143	366
Reform. Kirche	1900	5	38	63	102

		Geistliche Stellen	Besetzung durch d. Kirch.-Regim.	Besetzung die K.-Gem.
Kirche Augsb. Konf.	1900	244	241	—
Reform. Kirche	1900	54	—	52

		Lebend geb. Kinder	darunter uneheliche	Taufen
Kirche Augsb. Konf.	1900	8276	738	7210
	1905	8168	625	6962
	1910	7107	573	6334
Reform. Kirche	1900	1799	129	1799
	1905	1934	130	1934
	1910	?	?	1826

		Eheschließungen	darunter gemischte Ehen	Trauungen	darunter gemischte Paare
Kirche Augsb. Konf.	1900	2385	694	2009	320
	1905	2548	737	2108	301
	1910	2179	709	1889	359
Reform. Kirche	1900	515 (?)	151 (?)	515	151
	1905	529 (?)	101 (?)	529	100
	1910	?	?	445	175

		Sterbefälle	Kirchl. Beerd.	Konfirm.	Kommunikanten männl.	Kommunikanten weibl.
Kirche Augsb. Konf.	1900	5241	4423	5074	46 691	66 339
	1905	5163	4243	4955	44 988	64 180
	1910	4299	3908	5309	42 385	61 948
Reform. Kirche	1900	1120 (?)	1120	1014	8 323	12 685
	1905	1208 (?)	1208	1151	9 414	12 890
	1910	?	1048	1366	9 384	14 913

		Übertritte	Austritte	Seelenzahl
Kirche Augsb. Konf.	1900	53	15	255 000
	1905	41	91	264 631
	1910	43	15	276 122
Reform. Kirche	1900	8	1	56 085
	1905	25	4	74 510
	1910	26	13	86 539

2. Katholische Kirche.

Bistum Straßburg 1910: 846 093 Seelen.
„ Metz 1910: 564 457 „

		Dekanate	Pfarrstellen	Vikariate
Straßburg	1910	57	710	283

Klösterl. Niederlassungen		Mönche	Nonnen
Straßburg: Trappisten	1	179	—
Kapuziner	3	72	—
Redemptoristen	2	40	—
Väter vom H. G.	1	13	—
Barmherz. Brüder	1	6	—
Brüder v. d. chr. Lehre	12	113	—
Brüder v. d. Gesellsch. Mariä	1	22	—
Augustinerinnen	2	—	128
Benediktinerinnen	2	—	69
Karmeliterinnen	1	—	18
Trappistinnen	1	—	81
Dominikanerinnen	1	—	27
Franziskanerinnen	9	—	76
Schwestern v. d. göttl. Vorsehung	12	—	1664
„ v. allerh. Heiland	89	—	694
„ v. Heiligen Joseph	63	—	179
„ v. H. Kreuz	34	—	333
„ v. H. Vinzenz	70	—	775
„ v. d. ewigen Anbetung	2	—	80
Dienerinnen d. H. Herz. Jesu	1	—	45
Schwestern v. guten Hirten	2	—	108
Kleine Schwestern	2	—	56
Schwestern d. chr. Lehre	6	—	29
„ Mariä v. d. Sühne	1	—	35

		Archidiak.	Archipresb.	Pfarrst.	Vikariate u. dgl.
Metz:	1910	4	36	640	193

	Klösterl. Niederlassungen		Mönche	Nonnen
Metz:	Minoriten	3	28	—
	Oblaten	1	12	—
	Redemptoristen	1	15	—
	Väter v. H. G.	1	17	—
	Schulbrüder	2	29	—
	Barmh. Brüder	3	13	—
	Benediktinerinnen	1	—	37
	Dominikanerinnen	5	—	50
	Franziskanerinnen	8	—	92
	Schwestern v. d. Heimsuchg.	1	—	35
	" v. d. H. Christina	28	—	577
	" v. d. Vorsehung	256	—	1243
	" v. d. chr. Lehre	4	—	105
	" v. d. chr. Schulen	1	—	42
	" v. armen Kind Jesu	1	—	24
	" v. H. Herzen Jesu	1	—	50
	" v. H. Herzen Mariä	1	—	15
	" v. d. Liebe des guten Hirten	1	—	52
	" de la maternité	8	—	126
	" v. H. Vinzenz	17	—	150
	" Barmherzige	18	—	144
	" Kleine	1	—	20
	" der Hoffnung	1	—	25
	" v. allerh. Erlöser	4	—	22
	Dienerinnen d. H. Herz. Jesu	5	—	80

Hauck.

Elvira, Synode (15. Mai), gegen 313 oder bald nach 300. — Die Zeitbestimmung „um 313" in die an erster Stelle angegebene leicht zu ändern (vgl. VIII 377, 35 ff.) und damit die Zeit der Toleranzedikte im wesentlichen beizubehalten, zwingt mich, außer dem S. 326 f. Dargelegten, besonders auch can. 25, trotz der allgemeinen Bestreitung von Görres in ZwTh 1903, S. 352—361. Die ältere „in oder bald nach dem Jahre 306" (Gams im Kath. Kirchenlexikon² IV) wird allseitig verworfen. Harnack (Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Aufl. 1906, II 204, 257—261) tritt einfach Duchesnes Datierung bei (oben an zweiter Stelle).

Hennecke.

Emmeram. — Aribos Biographie des Regensburger Abt-Bischofs ist von Krusch in den Scr. rer. Merov. Bd IV S. 452 neu herausgegeben worden. Man vgl. dazu NA 29. Bd S. 332 ff.

Hauck.

Emser, Hieronymus. — Nachzutragen ist vor allem F. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs v. Sachsen, I 1905, wo zahlreiche Nachrichten über seine Person und literarische Tätigkeit zur Abwehr der Reformation sich finden. — Ferner: O. Clemen, Briefe von H. E., J. Cochläus usw., Münster 1907; Derf., Beiträge zur Ref.-G. I 28 f.; III 63 ff.; Derf. in Centralbl. f. Bibliothekswesen XV 520 ff. (Beschreibung eines Sammelbandes der Zwick. Ratsschulbibl. mit zahlreichen Emseriana); Derf. in N. Arch. f. Sächs. Gesch. XXI 170 f. (ein Rätsel Emsers in Versen); XXVIII 320 f. (ein Epigramm E.s). — W. Schlüter, Bruchstücke von E.s Niedersächs. NT, Rostock 1530, in N. Anzeiger f. Bibliogr. 1884. Juni 194 f. Lindmeyr, Der Wortschatz in Luthers, Emsers u. Ecks Übersetzung des NT. Straßb. 1899 (dazu Edw. Schröder in GgA 1900 1900 S. 274 ff.). — Beiträge (in Versen), die E. zu den Schriften anderer lieferte, finden sich außer den schon bekannten in Peraudi, Ad imperii Principes Wirceburgi commorantes Epistola; in Hier. Dungersheims Confutatio apologetici cuiusdam. Lips. 1514. — Auf der Bresl. Univ.-Bibl. IV F 36 Bl. 181 1b ff. handschriftlich eine Elegia ad fideles purgatorii incolas vor 1515. — 1524 ediert E. auch Ambrosii Catharini contra M. Lutherum super his verbis: Tu es Petrus. — Ein Brief E.s an Erasmus v. 16. Febr. 1525 in Förstem. u. Günther, Briefe an Erasmus S. 35. — Spalatin 1527 über den Dresdner Druck der Antwort Heinrichs VIII. an Luther: ZKG XIX 92 f.

G. Kawerau.

Emſer Kongreß 1786. — L. Mergentheim, Die Quinquennalfakultäten pro foro externo. (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausg. von U. Stutz 52. u. 53. Heft) I, Stuttgart 1908, S. 27 ff.) A. Werminghoff, Nationalkirchliche Beſtrebungen im deutſchen Mittelalter. (Kirchenrechtliche Unterſuchungen, herausg. v. U. Stutz 61. Heft), Stuttgart 1910, S. 151 ff. Fr. Endres, Die Einrichtung d. Münchener Nuntiatur u. d. Nuntiaturſtreit bis zum Emſer Kongreß. Diſſ. Erlangen 1908. **Mirbt.**

Encyklopädie, theologiſche. —

1. Symptomatiſches zur gegenwärtigen Lage der Theologie. Im techniſchen Sinne bedeutet Encyklopädie die Orientierung über einen feſt abgegrenzten Kreis des Wiſſens, mit der zugleich eine Anweiſung zur methodiſch geregelten Aneignung der dazu gehörigen Kenntniſſe (Methodologie) verbunden ſein kann. Wird in dieſem Sinne der Theologie der Gegenwart das Ziel geſteckt, ſo ſteht ſie vor einer Aufgabe, deren Löſung ein Problem bleibt; denn wer die wiſſenſchaftliche Bewegung der letzten Jahrzehnte erfaſſen will, um ihren Ertrag encyklopädiſch feſtzulegen, trifft auf allen Punkten auf umſtrittenen Boden. Neue Grenzabſteckungen, wo nicht Verwiſchungen der Grenzen, das Ringen entgegengeſetzter Beſtrebungen, hier die Tendenz auf Erhaltung, verbunden mit Anpaſſung an neue Problemſtellungen, dort die Tendenz auf Zerſetzung des überlieferten Wiſſensbeſtandes, die Entwertung des Alten, die Ausſchaltung der Geſchichte der Wiſſenſchaft zugunſten impreſſioniſtiſcher Verkündigung „moderner" Errungenſchaften. Der Verſuch einer Überſchau ergibt das Bild ſich kreuzender Linien; zugleich ſteht man oft unter dem bemühenden Eindruck der Wiederholungen gewiſſer Schlagworte, die um Geſinnungsgenoſſen werben. Symptomatiſch ſind dafür die methodologiſchen Unterſuchungen, die ſich ſeit dem Erſcheinen des A. Encyklopädie (1894) ſchier ins Unüberſehbare gehäuft haben. Bei dem Durchmuſtern derſelben darf man frei nach Paulus ſagen: Dasſelbe zu ſchreiben reuet ſie nicht; inwieweit aber damit ein wirklicher Fortſchritt der Erkenntnis, eine Vertiefung der Einſicht, eine gegenſeitige Annäherung und Verſtändigung über die brennenden Fragen erzielt wird, iſt nicht in allen Fällen erſichtlich.

Unter dieſen Umſtänden dürfte es einleuchten, daß in der Gegenwart die Encyklopädie als orientierende Fachdiſziplin vor allem die Aufgabe hat, durch Darlegung des Tatbeſtandes und der Problemſtellungen, aus denen er ſich erklärt, ein möglichſt objektives Bild zu entwerfen von den wiſſenſchaftlichen Bewegungen, in denen die Theologie für ihre Selbſtbehauptung arbeitet. Die Encyklopädie hat zu beſchreiben, wie es um die Theologie der Gegenwart ſteht, nicht aber von aprioriſchen Geſichtspunkten aus zu konſtruieren, wie ſie ausſchauen müßte.

Warum in der Theologie alle Prinzipienfragen in Bewegung ſind, erklärt ſich aus der Tatſache, daß wir auch in Wiſſenſchaft und Kultur in einem Übergangszuſtande leben, in dem verſchiedenartige, vielfach entgegengeſetzte Kräfte miteinander ringen. Das Wort von der Umwertung aller Werte, das Nietzſche zugunſten ſeiner Ideale geprägt und ausgenutzt hat, iſt hierfür kennzeichnend. Wer hat den Grund zu legen für die Prinzipienlehre und den Aufbau der Wiſſenſchaft? Die Naturwiſſenſchaft oder die Geiſteswiſſenſchaften? Wie iſt das Weſen des Menſchen zu beſtimmen? Iſt er ein hochentwickeltes Säugetier, deſſen Stammbaum ſich bis auf die Urzelle zurückführen läßt, oder erhebt er ſich nach ſeiner geiſtigen Ausrüſtung über die Natur? Erſchließt die Naturwiſſenſchaft die Pforten zu einer Weltanſchauung, welche Verſtand und Gemüt befriedigt, oder nähren ſich die Verſuche, von ihr aus eine neue Religion zu gewinnen, von den Brocken, die von den Tiſchen der Philoſophen und Theologen fallen?

Dieſe Fragen bewegen die Zeit und der Theologe hat zu ihnen Stellung zu nehmen. Eine gewaltige Arbeit wird hier geleiſtet, deren Fortgang dadurch beſtimmt iſt, ob die Pſychologie in ihren neuen Formen und Methoden als grundlegend und richtunggebend für die Klärung der Prinzipienfragen angeſehen wird oder die Metaphyſik, ob und inwieweit das Experiment auch hier das letzte Wort ſpricht oder von dem Experiment unabhängige und aus empiriſchen Beobachtungen unableitbare Tatſachen des inneren Lebens. Und bisher iſt allerdings durch das Experiment die Brücke noch nicht geſchlagen, die von dem Sinneseindruck zur Empfindung, zur Vorſtellung, zur Idee und zum Ideal führt.

Ebenſo wie auf dem Gebiet der Prinzipienfragen alles im Fluſſe iſt, hält auch die überwältigend reiche Zufuhr von neuen Tatſachen die wiſſenſchaftliche Arbeit in Spannung. Durch die Fortſchritte der Technik iſt unſer Erdball klein geworden. War im Altertum das Becken des Mittelmeers Mittelpunkt der Weltkultur, ſo ſind in der Gegenwart der Atlantiſche Ozean und das Stille Meer zu völkerverbindenden Verkehrsſtraßen geworden.

Orient und Okzident reichen sich die Hände. Die antike Welt erschließt von neuem ihre unter dem Schutt von Jahrtausenden verborgenen Schätze. Das letzte Menschenalter hat in ungeahnter Weise die Kenntnis der Kulturbedingungen erweitert. Die Prähistorik ist eine selbständige Wissenschaft geworden. Die Großreiche Asiens und Ägyptens sind der geschichtlichen Forschung bis ins einzelne zugänglich gemacht worden durch die Aufdeckung ihrer Kulturstätten und die Entzifferung ihrer Sprachdenkmäler. Nicht nur die klassische Zeit des Hellenentums, sondern auch die Welt des Hellenismus hat bestimmte Umrisse gewonnen, seitdem zu der Literatur und den Inschriften zahllose urschriftliche Dokumente aus dem Verwaltungswesen und dem Volksleben ans Licht gebracht sind. So ist in der Papyrologie eine neue Wissenschaft erstanden. Damit hat die geschichtliche Forschung reiche Erweiterung erfahren. Sie begnügt sich nicht mehr mit der Ermittelung der Hof- und Staatsaktionen, der Heldengeschichte, der kriegerischen Unternehmungen, sondern sie sammelt die Zeugnisse für das soziale Leben und das Volkstümliche in Sinnesart und Ausdruck. Hierbei ist eine Tatsache wiederum ins volle Licht getreten, die in den von einseitigem Intellektualismus beherrschten Zeitströmungen verdunkelt und verkümmert war, nämlich die Bedeutung der Religion für alles Kultur- und Geistesleben, ihre überall durchbrechende, leitende, formende Kraft.

In lebendigem Zusammenhange mit allen wissenschaftlichen Bewegungen hat auch die Theologie den neuen Aufgaben, welche die fortschreitende Arbeit stellt, sich nicht verschlossen. In ihrem Wesen liegt es, alles zu prüfen, um das Fruchtbare und Probehaltige als gesunde Seelennahrung zu ermitteln und zu bewahren (1. Th 5, 21). Unkritischer Traditionalismus wäre ihr Todesurteil, weil sie Wissenschaft ist. So erhob sich, zuerst von Lagarde unter dem Eindruck des neu geeinigten Deutschlands formuliert, der wiederum zusammenfaßte, was Herder geahnt und erstrebt hatte, die Forderung: Die Theologie ist durch Religionswissenschaft zu ersetzen. Unter der Führung Hermann Useners wurde von philologischer Seite mit der Arbeit begonnen, indem den mythologischen Zusammenhängen und Bestandteilen in der Entwicklung des Christentums nachgespürt wurde. Aber auch von theologischer Seite wurde darauf hingearbeitet, vor allem das Urchristentum in seiner geschichtlichen Bedingtheit durch Ermittelung seiner Beziehungen zur antiken Kultur lebensvoller zu würdigen. Im Beginn des letzten Jahrzehnts des vorigen Jahrhunderts sammelten sich diese Bestrebungen in der „Religionsgeschichtlichen Schule", deren Grundsätze Emil Tröltsch in zahlreichen Kundgebungen festzustellen und zur Geltung zu bringen bemüht ist. F. Kattenbusch (Von Schleiermacher zu Ritschl, 3. Aufl. S. 76 f.) faßt dieselben dahin zusammen: „Alle Wissenschaft außerhalb der Theologie ist darin einig, daß es der Geist selbst sei, der alle Tatsachen bemesse und alle Wahrheit für sich schaffe, daß es ‚Autoritäten nur gebe für unreife Persönlichkeiten'. Grundsätzlich sei festzuhalten, daß ‚alle Religion als solche gleich bedingt sei. Keine hat für ihr Entstehen andere prinzipielle Quellen als das in seinen Grundformen überall gleiche Geistwesen des Menschen'".

Von hier aus ist folgerecht einerseits der Begriff der Offenbarung auszuschalten und an seine Stelle der Begriff der Entwicklung zu setzen, andererseits das Christentum einzuordnen in die Religionen als eine von vielen; eine Sonderstellung kommt ihm nicht zu. Damit ist der christlichen Theologie das Daseinsrecht als selbständige Wissenschaft abgesprochen.

In diesem Sinne hatte auch ich Tröltschs Ansichten verstanden und meinen Gegensatz in den Schriften: Dürfen wir noch Christen bleiben? (1901) und: Theologie und Religionswissenschaft (1902) begründet. Der „objektive" Berichterstatter des theologischen Jahresberichts stigmatisierte dieselben als üble Ketzerrichterei und schwächliche Halbheit, als hölzernes Eisen. Heinrich Holtzmann bezeichnete sie, im Prinzip zustimmend, als „Warnungstafeln". Es handelte sich bei dieser Auseinandersetzung um zweierlei: Was heißt Entwicklung? Was bedeuten die Analogien für die historische Forschung?

Wird der Begriff der Entwicklung in evolutionistischem Sinne verstanden als unzerreißbare und unentrinnbare Verkettung des Naturzusammenhanges — und so meinte ich Tröltschs Ansätze verstehen zu müssen —, so ist die „naturwissenschaftliche Methode" auf die Geisteswissenschaften anzuwenden; der Ring ist geschlossen, in dessen Kreise sich die Dinge bewegen. Gibt es aber eine „schaffende Entwicklung", so geht das Werden nicht in dem Relativismus des natürlichen Ganges auf, sondern es wird als schöpferischer Faktor die Persönlichkeit eingesetzt, der „Quellmensch", der neue, aus den relativen Größen der Vergangenheit unableitbare Größen erzeugt. Im Verlauf seiner Äußerungen hat sich auch Tröltsch, unter wiederholten Klagen über Mißverständnis seiner Darlegungen, zu dieser Auffassung bestimmt, wenn er in dem Werdegange der Geschichte auch eine Durchleuchtung durch die göttliche Vernunft wahrnimmt.

Was sodann die Ausnutzung von Analogien für das Verständnis geschichtlicher Größen betrifft, so wird von dem Evolutionisten die Analogie als Ursache der neuen Erscheinungen angesehen, aus der deshalb die letzteren abzuleiten sind. Dadurch wird der Blick für die Eigenart der zu ermittelnden geschichtlichen Größe getrübt und peripherische Momente werden einseitig betont. So kann es den Anschein gewinnen, als wäre das Christentum seinem Wesen nach nicht als in sich geschlossene sittliche Menschheitsreligion zu werten, sondern ein synkretistisches Gebilde mit überwiegend mythologischem Einschlag. Auch hier ist im Fortgang der Arbeit für lebensvollere Erfassung des geschichtlichen Christentums eine Verlegung des Schwerpunktes unverkennbar. Die Frage nach seiner Eigenart tritt mehr und mehr in den Vordergrund. Entsprechend hat Harnack in der vierten Auflage seiner Dogmengeschichte die Einseitigkeiten der religionsgeschichtlichen Ableitungen bestimmt zurückgewiesen. Er bezeichnet sie als „Versuche, die Erklärung aus der vierten Dimension zu holen, d. h. aus Erscheinungen, die zum Teil noch dunkler sind, als das zu Erklärende, zum Teil erst postuliert werden müssen" (I S. 152).

Neben dem breiten Strome der so reichlich durch neue Tatsachen befruchteten historischen Untersuchungen entfalten sich die Bestrebungen zu einer Neubegründung der theologischen Prinzipienlehre von der Psychologie aus. W. Wundts Experimentalpsychologie hat hierfür wohl die wirksamsten Antriebe gegeben. Dazu kommt die Tendenz auf statistische Buchung psychologischer Erlebnisse, in der in erster Linie englische und amerikanische Forscher miteinander wetteifern. Eingreifend hat hierfür namentlich das Werk des amerikanischen Philosophen William James gewirkt: The varieties of religious experience (8. Ausgabe 1904. Deutsch mit wertvoller Einleitung von G. Wobbermin). Seine abschätzige Verurteilung des spekulativen Zugs der deutschen Philosophie hat James nicht gehindert, viel von den Deutschen zu lernen. Aber er will nicht ableiten, auch nicht theoretisieren, sondern allein Tatsachen feststellen, die Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion, die Äußerungen der Frömmigkeit, die Ekstase, den Fanatismus, wie sie als Erlebnisse zu fassen sind, um von da aus die Bedingungen ihres Hervortretens und das Wesen der Religion zu bestimmen. So sammelt er eine bunte Fülle von Mitteilungen und Bekenntnissen, die allerdings mehr Absonderlichkeiten als gesunde Äußerungen der Frömmigkeit bieten. Über die Bedeutung und den Umfang der religionspsychologischen Bewegung unterrichtet feinsinnig E. W. Mayer, Über Religionspsychologie (ThR 14, 12 S. 445—464).

Daß die bequeme Scheidung zwischen gläubiger und ungläubiger, wissenschaftlicher und unwissenschaftlicher, kritischer und dogmatisch gebundener Theologie unter dem Eindruck der neuen Aufgaben der Gegenwart ihre Zugkraft verloren hat, beweisen die mannigfachen Versuche einer Umorientierung der Forschung und der Herausarbeitung einer neuer Prinzipienlehre. Zuerst trat die religionsgeschichtliche Richtung auf den Plan. Ihr gegenüber stellte sich mit dem Anspruch auf volle wissenschaftliche Ebenbürtigkeit „die moderne Theologie des alten Glaubens" (Th. Kaftan, dazu W. Herrmann ZThK XVI S. 175 f.), in deren Thesen die Theologie Albrecht Ritschls Spuren hinterlassen hat, ferner die mehr vermittelnde Fassung der Aufgabe in der „modern positiven Theologie" (R. Seeberg, Zur Einführung in die religiösen, kirchlichen und theologischen Fragen der Gegenwart 1903, vgl. auch R. Grützmacher, Studien zur systematischen Theologie I 1905). Bedenken gegen die hier gezogenen Richtlinien äußerte namentlich E. Schäder im Sinne von Cremer (Die Christologie der Bekenntnisse und die moderne Theologie 1906). In der Richtung Hofmanns und Franks fortarbeitend behandelt L. Ihmels (Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart, 1911) die einschlagenden Probleme. Durchweg beweisen diese Versuche einer vertieften Begründung der Prinzipienlehre die Aufgeschlossenheit der Theologie für die Forderungen der Gegenwart und das Bestreben, über dem Neuen das bewährte Überlieferungsgut der Väter nicht einzubüßen. Vgl. dazu den A. Theologie von F. Kattenbusch XXI S. 900 f.

In den Betrieb der Wissenschaft innerhalb der katholischen Kirche haben die neuen Fragestellungen gleichfalls eingegriffen. Eine Bewegung, die in Deutschland an das Lebenswerk von Xaver Kraus anknüpfte und in Frankreich in Loisy ihr geistiges Haupt hatte, ist unter dem Namen Modernismus auf das entschiedenste von der römischen Kurie verurteilt worden. Sie fordert freie wissenschaftliche Bewegung unbeschadet der Autorität der Kirche. Ebendadurch unterscheidet sie sich vom Protestantismus, obwohl sie Anspruch darauf macht, gleich der protestantischen Theologie die historische Methode in Anwendung zu bringen. Die Kirche steht auch für den Modernismus an der Stelle, welche im Protestantismus die religiöse Persönlichkeit beansprucht. Vgl. H. Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts.

7. Aufl. 1899. G. Frh. v. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. 1899. N. Söderblom, Religionsproblemet i nom Katolicism och Protestantism I 1910.

2. Zur neuesten Literatur der theologischen Encyklopädie. Die erdrückende Masse der literarischen Hervorbringungen hat zu dem Notbehelf von Übersichten geführt, die solange förderlich sind, als sie die Vorhalle zum eigentlichen Studium bilden, aber verflachend und verengend wirken, wenn man sich bei ihren Angaben beruhigt. Denn mögen sie auch den Anspruch erheben auf objektive Berichterstattung, so spürt doch der Kundige in Haltung und Farbe der Referate, daß die sogenannte Voraussetzungslosigkeit der Berichterstatter wohl allewege ein schönes Postulat bleibt. Unter diesen zusammenfassenden Übersichten der theologischen Literatur, die nach dem üblichen Fachwerke der Encyklopädie geordnet sind, stehen in erster Stelle der Theologische Jahresbericht (seit 1882), die mit hervorragender und gleichmäßiger Sorgfalt geleitete Revue d'histoire ecclesiastique (Louvain 1900 f.), die auch die biblischen Wissenschaften mit berücksichtigt, die Theologische Rundschau (seit 1897 f.), die Theologie der Gegenwart (seit 1907), endlich die theologischen Literaturzeitungen verschiedener Richtung. Die vollständigste Überschau der religionsgeschichtlichen Bewegung gibt M. Reischle, Theologie und Religionsgeschichte 1904 (dazu Gunkel, DLZ 1904 Sp. 1110 und Carl Clemen, Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie, 1904). Zu den Prinzipienfragen vgl. E. W. Mayer, Über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und über deren Bedeutung für die Theologie, 1911. G. Wobbermin, Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaft (ZThK X 375 f.). Prinzipienfragen der Theologie (ThK IX 106 f.). R. Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, 1909. G. Bergner, L'application de la méthode scientifique à la theologie 1903 (Ziel: die Theologie soll experimentell die Gesetze des religiösen Lebens ermitteln, sie hat sich zu einer psychischen Pathologie umzubilden). A. Eckert, Einführung in die Prinzipien und Methoden der evangelischen Theologie, 1909. Handbücher der Encyklopädie: A. Dorner, Grundriß der Encyklopädie der Theologie, 1901. Die Theologie wird in die historische und spekulative (thetische) eingeteilt, denen die praktische Theologie wie nachtragsweise angefügt ist. Die Theologie sei „reine" Wissenschaft, die den absoluten Wert des christlichen Prinzips spekulativ zu erweisen hat und als den Endpunkt des religiösen Prozesses begreift. Geistesverwandt in der Gesamtauffassung, aber entgegengesetzt in der Wertung der Probleme hält sich L. Lemmes Theologische Encyklopädie und Hermeneutik 1909. Sie geht aus von einer „Begründung der Theologie als Wissenschaft", die in polemischer Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Richtung die Absolutheit des Christentums erweisen will. Dieser folgt ein kurzer Aufriß der theologischen Wissenschaften, in dem als historische Theologie die biblischen Wissenschaften und die Kirchengeschichte, als thetische (ist der Ausdruck „normativ" nicht bezeichnender?) die systematischen und praktischen Disziplinen skziert werden. Den religionsgeschichtlichen Standpunkt bringt temperamentvoll und mit religiösem Empfinden zur Geltung P. Wernles Einführung in das theologische Studium, 1908. 2. Aufl. 1911. Er will eine „Gegenwartsbehandlung" ohne Eingehen auf die Geschichte der Wissenschaft bieten. Seine Art erinnert an die Haltung von des Erasmus Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam (1526), aber recht verschieden sind die Zielpunkte. Erasmus findet im Schriftstudium die sichere Grundlage der vera theologia, Wernle kann sich nicht genugtun in der Hervorhebung der noch zu lösenden Probleme. So spiegelt das Werk das unruhige Suchen der Gegenwart nach einer sicheren grundsätzlichen Orientierung wider. Eine knappe sachliche Überschau gibt P. Tschackert, Kurzgefaßter Studiengang für Theologen 1911. A. Kuyper, Encyclopedie der heilige godgeleerdheid, das umfassendste encyklopädische Werk, das von der altreformierten Orthodoxie die Richtpunkte gewinnt, 1908 begann in 2. Auflage zu erscheinen. J. M. S. Baljon, Encyclopedie der christlijke Theologie 1900, bietet eine ausführliche Geschichte der Disziplin.

S. 358 Z. 33 l. R. Rothe st. K. Rothe.
S. 360 Z. 31 l. vom NT st. vom Kanon.

G. Heinrici.

Engelhardt, Moritz v. — Vgl. auch Joh. Frey, Die Theologische Fakultät Dorpat-Jurjew 1802—1903, Reval 1905, S. 159 ff. H. Seesemann, M. v. E. als Schriftsteller. Mitteil. u. Nachr. f. d. evang. K. in Rußland. 1902 S. 524 ff.

Bonwetsch.

England, kirchlich-statistisch. — 1. Die Staatskirche.

Kirchliche Zustände und Handlungen 1909—10.

Diözese	Einwohner nach der Zählung v. 1901	Dekanate	Pfründen	Taufen		Konfirmierte	Kommunikanten	Ordinierte
				Kinder	Erw.			
Canterbury	871 661	15	299	10 303	351	5 927	61 004	7
York	1 677 593	32	623	38 064	452	9 733	89 113	23
London	3 585 209	26	589	62 412	2 129	21 109	181 875	119
Durham	1 187 622	13	250	26 583	139	6 714	50 217	31
Winchester	1 125 589	30	561	20 436	457	11 384	121 776	23
Bangor	221 520	14	146	1 364	63	819	15 398	4
Bath u. Wells	437 635	26	476	7 255	227	4 338	53 209	8
Birmingham	—	11	142	20 280	712	4 945	40 611	18
Bristol	486 682	9	177	8 626	511	3 653	34 883	12
Carlisle	428 587	19	292	7 683	70	4 509	31 762	7
Chester	816 020	13	277	14 133	230	6 865	65 382	17
Chichester	604 214	24	377	9 932	416	6 760	79 103	6
Ely	531 887	38	544	8 945	439	5 209	52 770	10
Exeter	658 643	23	493	10 478	345	c. 6 200	60 183	9
Gloucester	320 924	16	305	5 404	199	3 441	37 621	3
Hereford	215 271	23	354	4 079	76	2 785	30 692	1
Lichfield	1 347 295	29	437	25 517	350	9 431	84 886	27
Lincoln	498 462	42	532	9 506	196	4 100	43 700	8
Liverpool	1 352 419	12	216	23 943	303	8 112	64 236	30
Llandaff	1 004 336	22	247	12 227	526	5 947	54 081	29
Manchester	2 972 166	21	575	46 567	789	16 578	152 303	31
Newcastle	606 253	12	181	11 306	95	3 689	29 465	12
Norwich	733 307	51	823	12 769	708	6 662	63 748	12
Oxford	637 208	32	638	11 733	358	7 386	81 004	10
Peterborough	788 211	41	561	12 174	627	6 508	67 886	11
Ripon	1 135 165	19	357	14 796	451	6 012	65 710	21
Rochester	2 255 084	12	197	9 369	322	4 933	43 040	8
St. Albans	1 338 510	39	623	28 006	960	11 416	100 887	39
St. Asaph	288 175	17	206	3 493	82	1 668	29 245	8
St. Davids	509 943	29	371	4 837	234	3 974	47 683	12
Salisbury	374 669	31	458	6 214	187	4 753	43 390	9
Sodor u. Man	54 752	4	33	737	13	410	2 440	4
Southwark	—	22	312	39 159	1 217	12 383	113 139	48
Southwell	1 137 020	31	473	21 817	681	8 063	75 921	14
Truro	324 674	12	230	3 636	107	1 556	17 291	5
Wakefield	753 249	6	178	9 527	328	3 400	36 734	16
Worcester	1 398 258	27	362	12 280	331	4 819	60 648	20
Insgesamt:	32 678 213	843	13 915	575 590	15 691	229 991	2 283 044	672

Zu bemerken ist 1. daß die Bistümer Birmingham und Southwark 1905, also nach der Volkszählung von 1901, errichtet wurden. Die Bevölkerung der Diözesen ist in der von Canterbury, Lichfield, Rochester und Worcester inbegriffen; 2. daß die Kommunikantenziffer sich nur auf die Osterkommunionen bezieht. Sie eignet sich also nicht zum Vergleich mit den deutschen Kommunikantenziffern.

Ich füge die Ziffern für die beiden vorhergehenden Jahre bei:

1907—08	—	836	13 904	594 931	15 210	237 259	2 142 039	670
1908—09	—	840	13 910	596 162	15 918	243 457	2 231 753	649

Diözese	Kirchensitze in Pfarrkirchen vergeben	Kirchensitze in Pfarrkirchen frei	Kirchensitze in anderen vergeben	Kirchensitze in anderen frei	Sonntagsschüler	Bibelklassen männlich	Bibelklassen weiblich
Canterbury	32 711	99 876	2 858	23 916	47 485	5 206	5 260
York	29 207	221 794	1 826	66 417	113 423	17 720	12 941
London	113 430	337 350	4 291	113 208	224 536	20 658	25 720
Durham	5 380	109 835	30	45 107	80 966	9 723	8 868
Winchester	62 976	165 966	6 198	56 432	94 941	9 509	8 936
Bangor	569	43 273	1 197	25 369	12 797	2 658	2 459
Bath u. Wells	38 558	117 528	1 868	22 411	44 068	5 611	4 950
Birmingham	21 816	67 521	1 078	30 331	58 110	8 281	7 795
Bristol	18 730	70 108	1 359	21 706	42 619	7 226	6 707
Carlisle	15 671	82 300	94	24 684	37 940	4 513	4 818
Chester	26 399	109 954	559	37 158	66 653	13 066	9 196
Chichester	30 086	127 952	1 670	31 936	49 909	5 027	6 004
Ely	25 895	162 469	301	21 507	49 646	6 042	4 731
Exeter	41 477	137 118	3 129	35 750	54 692	5 636	5 966
Gloucester	22 016	81 404	1 590	16 104	30 407	3 778	3 855
Hereford	14 445	82 128	421	13 489	20 033	1 775	1 576
Lichfield	33 200	175 898	720	51 671	95 846	14 836	9 989
Lincoln	15 082	138 373	1 265	19 104	40 414	3 604	2 551
Liverpool	41 573	115 244	1 325	47 796	99 294	22 689	15 809
Llandaff	6 697	79 446	170	71 626	69 432	8 780	7 710
Manchester	118 120	257 325	2 565	91 937	228 178	56 940	57 913
Newcastle	7 258	66 166	17	23 702	38 617	3 432	2 567
Norwich	41 208	214 872	1 326	42 993	71 052	7 800	6 503
Oxford	37 298	157 683	2 379	34 644	62 679	5 803	4 478
Peterborough	24 458	168 115	1 000	26 394	73 524	7 074	6 906
Ripon	20 610	142 923	50	39 448	77 836	12 452	12 605
Rochester	30 050	60 825	1 441	19 161	42 821	4 337	4 247
St. Albans	44 392	182 861	1 950	58 527	118 064	10 431	9 887
St. Asaph	5 192	61 433	2 300	22 435	25 152	5 070	3 613
St. Davids	5 069	101 658	1 202	43 657	36 003	9 002	8 571
Salisbury	26 850	119 333	1 613	20 737	37 233	4 293	3 610
Sodor u. Man	5 558	9 127	340	4 661	3 269	547	292
Southwark	67 369	162 051	4 883	72 962	143 073	14 299	16 543
Southwell	20 716	162 615	1 272	57 645	102 849	14 512	11 716
Truro	8 786	74 085	1 080	16 079	17 956	1 774	2 034
Wakefield	16 995	86 470	80	22 448	50 310	9 430	9 796
Worcester	30 961	126 812	807	25 921	57 091	8 907	6 898
Insgesamt:	1 106 808	4 679 881	56 254	1 399 243	2 518 918	352 441	324 020
1907—08	1 147 941	4 613 126	61 545	1 402 459	2 448 230	322 812	300 309
1908—09	1 137 298	4 642 253	57 311	1 399 561	2 494 227	345 297	313 952

Eine auffällige Verschiebung ist bei den Eheschließungen eingetreten. Von je tausend Ehen wurden

	in der Staatskirche	nicht in der Staatskirche geschlossen
1850	857	143
1860	807	193
1870	760	240
1880	717	283
1890	701	299
1900	672	328
1909	614	386

Die Mitgliederzahl der bischöflichen Kirche wird von ihr, wie bekannt, nicht angegeben. W. Götz nahm i. J. 1898 die Hälfte der Bevölkerung als zu ihr gehörig an. Das würde nach dem Bevölkerungsstand von 1901 auf 16 339 106 Mitglieder, also gegenwärtig auf rund 16,5 Millionen führen. Nach der Zahl der Taufen wird man eine höhere Ziffer anzunehmen haben. Doch macht die auffällig geringe Zahl der Konfirmationen dagegen bedenklich.

Die Zahl der Bistümer in den Kolonien und im Missionsgebiet beträgt gegenwärtig 103, die der Kirchenglieder wird auf rund 4 Millionen geschätzt. Tätig sind in diesen Bistümern mehr als 3500 ordinierte englische Geistliche.

Die Vermehrung der Kirchen ist auch im letzten Jahrzehnt nicht stillgestanden. Doch ist seit 1905 der Höhepunkt unverkennbar überschritten. Das zeigen folgende Ziffern:

	Neue und wiederhergestellte Kirchen	Restaurierte und erweiterte Kirchen
1900	68	274
1901	82	303
1902	75	341
1903	83	261
1904	70	289
1905	39	210
1906	31	189
1907	40	220
1908	44	234
1909	40	175
Insgesamt:	572	2496

Nicht in demselben Maße wie im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts sind die freiwilligen Beiträge für kirchliche Zwecke gestiegen. Auch bei ihnen scheint der Höhepunkt erreicht, wenn nicht überschritten zu sein. Sie betrugen

1907—08: 5 987 308 £
1908—09: 5 957 568 „
1909—10: 5 863 917 „

Davon waren bestimmt für

	Beiträge z. Einkommen d. Geistl.	Errichtung von Benefizien	Kirchenbau Bau	Kirchenbau Ausstattung	Kirchhöfe	Wohltätigkeit
1907—08	857 177 £	116 080 £	933 733 £	257 361 £	26 004 £	499 228 £
1908—09	852 350 „	91 024 „	942 851 „	228 710 „	27 146 „	506 628 „
1909—10	852 203 „	98 247 „	914 024 „	236 431 „	29 534 „	487 513 „

	Erhaltung von Schulen Tagesschul.	Erhaltung von Schulen Sonntagsschul.	Bau von Schulen Tagesschul.	Bau von Schulen Sonntagsschul.	Home-Mission	Heiden-Mission
1907—08	139 045 £	177 991 £	223 814 £	35 160 £	168 326 £	387 660 £
1908—09	135 515 „	180 596 „	135 715 „	29 619 „	174 160 „	517 867 „
1909—10	134 680 „	181 355 „	153 376 „	30 058 „	170 186 „	369 316 „

Nach dem Official Year-Book of the Church of England.

2. Die Methodisten.

	Kirchensitze	Kommunikanten	Sonntagsschulen: Lehrer	Sonntagsschulen: Schüler	Geistl.	Lokal-Prediger
Wesleyanische Method.						
1900	2224 057	552 933	?	958 129	1858	17 834
1905	2500 000	620 350	?	1039 437	2658	20 119
1909	2348 743	610 513	131 201	978 089	2260	21 226
Primitiv. Methodisten						
1900	962 720	185 075	?	435 706	1060	15 730
1906	1017 690	205 407	?	477 114	1101	15 963
1909	1041 340	209 469	59 097	460 716	1178	16 158
Vereinigte Method. Kirche						
1900	426 500	78 692	?	186 238	355	3 028
1906	417 739	85 603	?	194 862	424	2 979
1909	750 075	163 144	42 597	314 957	843	5 540
Calvinist. Method.						
1900	451 200	156 058	?	200 079	626	409
1905	472 089	173 310	?	187 484	900	361
1909	579 897	185 289	28 403	189 308	969	337
Wesl. Reform-Union						
1900	43 834	7 192	?	23 015	18	495
1905	47 435	8 717	?	23 008	19	508
1909	47 985	8 366	2 746	21 754	17	520
Independ. Method.						
1900	33 000	8 599	?	26 205	—	397
1905	33 000	9 732	?	28 387	—	375
1909	43 320	9 947	3 041	27 219	—	424
Gemeinsch. d. Lady Huntingdon						
1900	13 347	2 355	?	3 936	29	—
1905	12 347	2 469	?	3 040	26	—
1909	16 000	2 520	540	4 700	30	—

Die Zahlen nach The Statesmans Year-Book f. 1902, 1907 und 1911.

3. Kongregationalisten. — Stand vom 1. Januar 1911.

	Kirchen u. Missionsstationen	Kirchensitze	Mitglieder	Schüler	Lehrer	Geistliche	Evangel.	Laienprediger	Gemeinden o. Pastoren
England und Wales . .	4723	1 716 659	454 429	655 548	68 058	2917	314	5186	413
Schottland . .	218	88 415	36 214	35 519	2 857	205	5	70	11
Irland . . .	80	13 790	2 300	4 787	346	25	5	55	3
Insgesamt:	5021	1 818 864	492 943	695 854	71 261	3147	324	5311	427

Dazu kommen Kirchen und Missionsstationen in Kanada 210, Australien 345, Neuseeland 44, Tasmania 49, Südafrika 388, Jamaika 46, Guyana 53, Indien 41, Syrien 2, China 3, Japan 105, insgesamt 1286, an denen 540 Geistliche, einschließlich der auf dem Kontinent tätigen, wirken.

	Colleges	Professoren	Studenten
England	8	38	258
Wales	3	13	100
Schottland	1	3	15
	12	54	373

	Kirchensitze	Kommun.	Geistliche	Lokalprediger	Sonntagsschüler
1900	1 643 400	398 741	2509	5050	661 772
1906	1 686 780	459 614	2950	5012	698 465

Nach dem Congregational Year-Book, 1912.

4. Baptisten. — Stand vom 1. Januar 1911.

	Kirchen	Kapellen	Sitze	Mitglieder	Sonntagsschulen: Lehrer	Sonntagsschulen: Schüler	Lokalprediger	Pastoren
England	1979	2941	994 560	267 289	44 321	412 267	4630	1379
Wales u. Monmouthshire	921	1024	399 725	126 863	13 136	140 493	593	596
Schottland	147	155	55 840	21 025	2 144	19 323	175	132
Irland	41	43	10 660	2 936	315	3 178	103	30
Kanalinseln	4	5	1 862	442	87	461	37	5
Insel Man	1	1	440	53	8	108	—	1
Insgesamt:	3093	4169	1 463 087	418 608	60 011	575 830	5538	2143
1902	2803	3961	1 344 534	377 747	53 549	542 596	5440	2072
1907	3017	4069	1 426 877	429 877	58 802	587 160	5685	2133

Auffällig ist der mit 1907 einsetzende Rückgang der Kirchenglieder. Ihre Zahl erreichte 1906 mit 434 741 den Höhepunkt. Seitdem ist sie ständig gefallen: 1907 s. o., 1908: 424 008, 1909: 422 455, 1910: 418 680.

Colleges	Einnahme	Ausgabe	Student.
Bristol	1773 £	1800 £	20
Mitland	809 „	889 „	13
Rawdon	2132 „	2129 „	19
Regents Park	3832 „	?	25
Pastors	?	3168 „	46
Manchester	2041 „	2039 „	22
Cardiff	2045 „	2045 „	29
Bangor	1736 „	1736 „	26

Nach dem Baptist Handbook für 1912.

5. Kleinere kirchliche Gemeinschaften.

Die Presbyterianische Kirche von England zählte 1900: 74 541, 1905: 83 113, 1910: 85 774 Kommunikanten in 350 Gemeinden. Die Beiträge beliefen sich 1908 auf 306 958 £. Sie hat in Cambridge ein College für ihre Theologie-Studierenden (G. D. Mathews Relig. Encycl. IX S. 217).

Die British and Foreign Unitarian Association hatte 1911 378 Geistliche und 374 Kirchen, davon 295 in England.

Die Gesellschaft der Freunde (Quäker) hatte 1900: 16 611, 1905: 17 442, 1909: 18 211 Kommunikanten und im letzten Jahre 2304 Sonntagsschullehrer und 22 992 Schüler.

Nach The Statesmans Year-Book.

6. Die römisch-katholische Kirche.

Die Zahl der Katholiken in England und Wales wurde für 1910 auf 2 206 553 geschätzt, gegenüber den $1^1/_2$ Mill., die W. Götz für 1896 angab (S. 390, 26), eine auffallend starke Vermehrung. Das Statesmans Year-Book wiederholt noch für 1905 die Schätzung von $1^1/_2$ Mill. und springt für 1906 auf 2 130 000. Diese Ziffer wird in den folgenden Jahren wiederholt und 1910 durch die oben angegebene ersetzt. Man sieht, wie unsicher diese Schätzungen sind. Der katholische Klerus zählte 1910 3732 Glieder, die Zahl der Kirchen betrug 1724. Nach der Zahl der Kleriker möchte ich vermuten, daß die Schätzung der Kirchenglieder zu hoch ist. **Hauck.**

Englische Fräulein. — Nach den Angaben bei Heimbucher 3. Bd S. 367 hat sich der Umfang des Instituts gegenüber den Zahlen von 1890, die Zöckler S. 392 gab, bedeutend ausgedehnt. Er zählt im bayr. Verband unter dem Generalmutterhause zu München-Nymphenburg 92 Mutterhäuser und Filialen mit 2853 Mitgliedern; im hessisch-preußischen Verband unter dem Generalmutterhause zu Mainz 8 Filialen mit 225 Mitgliedern; im österreichisch-ungarischen Verband unter dem Generalmutterhause zu St. Pölten 11 Filialen mit 634 Mitgliedern; außerdem ein selbständiges Haus zu York mit einer Filiale in Cambridge. Die Loreto-Schwestern (S. 392, 39) haben nach Heimbucher 19 Häuser in Irland und England, 8 in Asien, 12 in Amerika, 10 in Australien und 3 in Südafrika. Die irischen Schwestern der Liebe (S. 392, 40) ungefähr 20 Häuser. **Hauck.**

Englische Theologie des 19. Jahrhunderts. — Nur ein knapper Überblick über die Phasen des theologischen Denkens in der englisch redenden Welt des 19. Jahrhunderts kann in vorliegendem Artikel geboten werden. Im Anfang des Jahrhunderts standen die von der französischen Revolution ausgegangenen liberalisierenden Ideen im Kulminationspunkt ihres Einflusses. Die von der Theologie Richard Baxters (s. d. A. II 486 ff.) ausgegangenen Presbyterianer-Gemeinden Englands waren im Laufe des 18. Jahrh. unter dem Einfluß des Socinianismus und Deismus fast durchweg auf antitrinitarische Bahnen geraten und begannen bald nach 1800 sich geradezu „unitarisch" zu nennen. Die Presbyterien von Dublin und Munster in Irland hatten lange alle Lehrstreitigkeiten perhorresziert und waren um 1700 durch anticalvinistische Exulanten aus Frankreich, der Schweiz und den Niederlanden wieder verstärkt worden. Joseph Priestley (s. d. A. XVI 53), Naturforscher, Philosoph, Exeget und Kirchenhistoriker (1733—1804), stand am Ende seines Lebens. Als Bewunderer der französischen Revolution war er einst aus England vertrieben worden, hatte sich 1794 in Pennsylvanien angesiedelt und in Philadelphia eine unitarische Gesellschaft begründet. Theophilus Lindsay (s. d. A. XI 503 f.) und Thomas Belsham hatten schon seit längerer Zeit für den Unitarismus gewirkt und setzten diese Wirksamkeit noch bis ins 19. Jahrh. hinein fort (Lindsay † 1808, Belsham † 1829). An den Harvard und Yale Universitäten in Amerika herrschte ein socinianisierender Arminianismus vor, der nicht nur der großen Erweckungsbewegung kühl bis ans Herz hinan gegenüberstand, sondern überhaupt alles, was nach religiösem Enthusiasmus aussah, geradezu bekämpfte. Gefördert durch die Publikationen und die briefliche Propaganda englischer Unitarier und durch den seit 1785 in Boston weilenden Literarkritiker William Hazlitt, der auf religiösem und ethischem Gebiet radikale Wege ging, brach sich der Unitarismus in Neuengland seit 1815 unter Führung von W. E. Channing, Henry Ware jr., James Freeman, William Wells, Jared Sparks, Andrews Norton u. a. immermehr Bahn.

Abgesehen von der liberalen Theologie, die am Anfang des 19. Jahrhunderts in England, Schottland, Irland und Amerika im Vordergrunde stand, war auch der radikale Skeptizismus, der von der französischen Revolution und den sie vorbereitenden Skeptikern ausgegangen war, vielfach in England und Amerika vertreten und Massen englisch redender Leute, diesseits wie jenseits des Atlantischen Ozeans, standen in seinem Bann. Der einflußreichste von allen war in Amerika Thomas Paine, der als eifriger Verfechter bürgerlicher Freiheit auch für seine bissigen Angriffe auf alles, was geoffenbarte Religion hieß, aufmerksame Hörer gewann. Weniger aggressive Vertreter der französischen Aufklärung waren unter den Politikern Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, James Madison, John Randolph und viele andere.

Ein höchst einflußreicher Vorkämpfer deutscher Denkart in England wurde Samuel Taylor Coleridge (s. d. A. IV 216 ff.). Schon als Jüngling hatte er den Geist der französischen Revolution in sich aufgenommen und war dann während eines Aufenthalts in Deutschland gegen Ende des 18. Jahrh. mit deutscher Sprache, Dichtung, Philosophie und Theologie gründlich vertraut geworden. Kant, Jacobi, Schelling und der Neuplatonismus entfremdeten ihn dem Deismus und brachten ihn eine Zeitlang in Gefahr, auf pantheistische Bahnen zu geraten. Wie Schleiermacher, mit dessen Ansichten er sich übrigens vielfach berührt, wurde er ein begeisterter Verfechter der geoffenbarten Religion, und das Christentum galt ihm als vollgültige Erfüllung alles Vernunftstrebens. Er betrachtete die Bibel als autoritativ und zwar nicht etwa auf Grund äußerer Beweise für ihre Inspiration und die Erfüllung ihrer Weissagungen, sondern weil sie ihm alle menschlicher Feder entstammende Literatur heidnischer wie christlicher Herkunft unermeßlich zu überragen schien. „In der Bibel heimelt mich mehr an als in allen andern Büchern überhaupt". Widersprüche und andere Probleme in der Bibel, die seinen Verstand hinderten, ihre volle Inspiration anzunehmen,

wollte er auf die Beschränktheit der menschlichen Vernunft zurückführen und ihre Lösung der Zukunft überlassen. Dabei war er aber weit entfernt, allen Teilen der Bibel gleiche Bedeutung zuzubilligen oder für sie als Ganzes Irrtumslosigkeit in Anspruch zu nehmen. Er schätzte den Geist höher als den Buchstaben und stand einer maßvollen Kritik durchaus nicht ablehnend gegenüber. Sein Kirchenbegriff war „breit" und umfassend. Die „christliche Kirche" umfaßt jeden wirklichen und wahrhaftigen Christen unter allem Volk, das unter dem Himmel ist, und steht im Gegensatz zur Welt. Die Nationalkirche soll weitherzig genug sein, alle Äußerungen christlichen Lebens auch auf dem Gebiet der Erziehung in sich zu befassen. Ein Glaubensbekenntnis zu unterschreiben hielt er für abgeschmackt, ja für unsittlich. Sein begeistertes Eintreten für die Rechte der Vernunft und für Gewissensfreiheit gewann ihm die Zuneigung vieler Tausende. Seine Abneigung gegen den Calvinismus der „Evangelicals" und vieler Dissenter wie gegen das übertriebene Wertlegen der älteren hochkirchlichen Partei auf Kirche und Sakramente und anderseits seine rationalisierenden Ansichten über Sünde, Erlösung, Versöhnung und Eschatologie prädestinierten ihn zum Bahnbrecher der „breitkirchlichen" Partei innerhalb der anglikanischen Kirche wie der verwandten Richtung in der schottischen Kirche, aber auch bei den Dissenters in ganz Großbritannien wie bei den angesehensten Denominationen in Amerika.

Unter dem beherrschenden Einfluß Coleridges standen Männer wie der früh verstorbene John Sterling, ein glänzender aber unsteter Denker, der z. B. von Carlyle, Hare und Maurice außerordentlich hoch geschätzt wurde, ferner Julius Charles Hare, der mit seinem Bruder A. W. Hare 1827 die „Guesses at Truth" und allein 1846 „The Mission of the Comforter" herausgab. Von hoher Bedeutung für die Ausbildung seines schroffen Charakters und seines ebenso liberalen wie geistvollen Denkens war seine Vertrautheit mit der deutschen Theologie, besonders den Werken Luthers, Schleiermachers, Neanders und Tholucks, wie sein freundschaftlicher Umgang mit C. K. J. Bunsen, Thomas Arnold, F. D. Maurice, R. C. Trench und John Sterling. In den letzten Jahren seines Lebens war er einer der feurigsten Gegner der romanisierenden Bestrebungen der Traktarianer. Eifrig befürwortet wurde das liberale Denken auch durch Edward Copleston (1776—1849), einen Zeitgenossen Coleridges, seit 1802 Professor in Oxford, 1814—1827 Provost des Oriel College, von da ab bis an seinen Tod Bischof von Llandaff. Sein „An Inquiry into the Doctrine of Necessity and Predestination" (1821) und seine zahlreichen Aufsätze im „Quarterly Review" (1811—1822) zeigen ausgesprochen liberale Tendenz. Ebenso durchgreifend wie nachhaltig beeinflußte er neben Coleridge einen Whately, einen Arnold Milman, einen Hampden. Richard Whately (1787—1863; s. d. A. XXI 205 ff.), 1811—1821 Fellow des Oriel College in Oxford, 1825 Prinzipal von St. Albans Hall, 1830 Professor der Staatswissenschaften, 1831 Erzbischof von Dublin, war wegen seiner schrankenlosen Wahrheitsliebe, seiner Verstandesschärfe, seiner Gewandtheit im Disputieren, seines Witzes wie seiner sonstigen hohen Begabung ein höchst angesehener Lehrer und Führer auf religiösem Gebiet. Bemerkenswert ist, daß er der Mystik verständnislos gegenübersteht, daß bei ihm der Einfluß der deutschen Denker, der bei Coleridge und Hare so stark hervortritt, kaum spürbar ist, und daß er gegen den überlieferten Glauben noch skeptischer sich verhält. Die Evangelikalen mit ihrem schwärmerischen „Evangelismus" und ihrer calvinistischen Theologie waren ihm ebenso unsympathisch wie die „hochkirchliche" Partei mit ihren ritualistischen und idololatrischen Bestrebungen. Die Hochkirchenmänner von Oxford waren außer sich über seine radikalen Äußerungen wie über seine pietätlose Haltung gegenüber Lehren, Bräuchen und Einrichtungen, die sie als sakrosankt betrachteten. Er sprach es offen aus, daß die große Masse der Christen seiner Zeit in einer großen theologischen Selbsttäuschung befangen wäre, wenn sie annähme, ihre Dogmen und Bräuche wären auf das NT basiert, während sie doch dessen Geist, ja auch dessen richtig verstandenem Buchstaben direkt widersprächen. Er betonte, es gäbe im NT kein Priestertum, abgesehen von dem allen Gläubigen zukommenden, er leugnete die Verbalinspiration der Bibel, er bestritt, daß der Sonntag der legitime Ersatz für den jüdischen Sabbat sei, und behauptete, daß die Lehren des Paulus von der Erwählung, Bewahrung, Glaubensgewißheit und Zurechnung mißverstanden worden seien. Selbst die stark prädestinationischen Ausführungen Nö 9 wurden gegen die Calvinisten gewandt: die endgültige Seligkeit und Strafe ist bedingt durch Gebrauch oder Nichtgebrauch der jedem zugänglichen, mehr oder weniger umfassenden Heilsmöglichkeiten. Obgleich selbst Mathematiker und Logiker, wollte er von der Anwendung silbenstecherischer Methoden auf die Untersuchung der biblischen Wahrheiten nichts wissen. Seine theologischen Schriften waren durchweg scharf polemisch, sind aber für unsere Zeit nicht mehr von Bedeutung. Seine „Historic Doubts relative to Napoleon Bonaparte" (1819) wurden von vielen seiner Zeit-

genossen als vernichtender Schlag gegen Humes Ausspruch, daß durch kein menschliches Zeugnis ein Wunder glaubhaft gemacht werden könne, betrachtet. Die Titel seiner übrigen Schriften möge man in dem oben genannten Artikel nachlesen.

Zu Whatelys intimsten Freunden während der Jahre 1815—1820 gehörte Thomas Arnold (s. d. A. II 124 ff.), der nach eigener Angabe Whately viel verdankte, ihn aber an Genialität und religiöser Wärme weit übertraf. Wie sein Meister so polemisierte auch er auf das schärfste gegen die „judaisierenden" Bestrebungen der romanisierenden Trattarianer, deren Haltung er als „Oxforder Bosheit" bezeichnete. Seine Auffassung, daß das Christentum als Geist und Leben den gesamten staatlichen und sozialen Organismus durchsäuern sollte, statt als Kult sich in einer established church und in Sekten zu versteinern, erinnert sehr stark an Coleridge. Er betrachtete die Kirche als identisch mit dem Staat, nur mit besonderer Form und Verfassung. Den Satz, daß die Kirche „durch eine von Gott eingesetzte Reihenfolge von Priestern oder Statthaltern regiert werde", verabscheute er wie jegliche Gestalt des Priestertums. In seinen „Principles of Church Reform" (London 1833) befürwortete er die Ausweitung der Staatskirche auf einen solchen Standpunkt, daß auch die Dissenters sich ihr anschließen könnten. Solange sie diesen Schritt nicht aus Überzeugung tun könnten, sollten ihnen wenigstens für ihre Gottesdienste die Pfarrkirchen, natürlich zu einer von der der Staatskirche verschiedenen Zeit, offenstehen. Dies und manche Vorschläge, wodurch er die Staatskirche volkstümlicher und dadurch wirkungskräftiger zu gestalten gedachte, stießen natürlich die Hochkirchenmänner vor den Kopf, während Arnold anderseits den Männern der Low Church und den Dissenters nicht weit genug ging. Mit der deutschen Theologie und Philosophie scheint Arnold übrigens wenig bekannt gewesen zu sein. Das Alte als solches flößte ihm keinen Respekt ein, und alte Kirchenschriftsteller und Konzilien schienen ihm genauso dem Irrtum unterworfen zu sein wie die der Gegenwart. Die Bibel sollte genau wie die übrige antike Literatur studiert und erklärt werden und die Kritik freie Bahn haben. Mit Schärfe lehnte er den Gebrauch der Bibel als Fundstätte von Belegstellen für vorgefaßte Dogmen ab. Seine diesbezüglichen Anschauungen hat er niedergelegt in zwei Reden unter dem Titel „On the Interpretation of Prophecy" und in seinen Aufsätzen „On the peculiar Difficulties of St. Paul's Writings".

Eng verbunden mit Whately und Arnold war Renn Dickson Hampden (1793—1868). Viele Jahre hindurch, als Student, Fellow, Tutor, College Prinzipal und Professor, stand er mit der Universität Oxford in engster Fühlung. Obgleich friedliebend und zum stillen Dahinleben geneigt, wurde er häufiger in die Kampfesarena hinausgezerrt als mancher seiner streitlustigeren und begabteren Freunde. Daß er 1834 für die Zulassung der Dissenters zur Universität eintrat, erregte den Zorn der Hochkirchenmänner in noch höherem Grade als seine Bampton Lectures von 1832. Diese, 1833 unter dem Titel „The Scholastic Philosophy considered in its Relation to Christian Theology" veröffentlicht, wandten sich in scharfer Polemik gegen die mittelalterlichen Liebhabereien seiner „hochkirchlichen" Zeitgenossen, schienen diesen aber einseitig und ungerecht zu sein. Als er nun gar, der oft zum Ausdruck gebrachten Gegnerschaft der Traktarianer zum Trotz, 1836 durch die Regierung zum Regius Professor der Theologie ernannt wurde, da kannte deren Ärger keine Grenzen mehr und unter dem Vorsitz John Henry Newmans zensurierte ihn der Lehrkörper der Universität wegen in den Bampton Lectures ausgesprochener häretischer Anschauungen. Hauptzielpunkt der Angriffe war Hampdens Satz, daß die Autorität der Bibel höher stehe als die der Tradition, womit zugleich die verbindliche Kraft der von Menschen aufgestellten Glaubenssätze geleugnet war, und ferner, daß die geistige Religion von theologischen Definitionen und sakramentalen Formen unabhängig sei. Mit seiner 1847 erfolgenden Beförderung auf einen Bischofsstuhl wollte ihm die Regierung ihre Anerkennung für seine Lehrtätigkeit zum Ausdruck bringen und ihm eine Belohnung für seine Verdienste als Gelehrter und als maßvoller Liberaler darbieten. Die Angriffe auf Hampden lösten übrigens bei den Führer der Broad-Churchman eine heftige Polemik gegen die Bigotterie und Intoleranz der hochkirchlichen Partei aus und ließen die Verfechter der Freiheit des Denkens sich enger und einmütiger aneinander anschließen.

In diesem Zusammenhange darf auch Connop Thirlwall (1797—1875) nicht unerwähnt bleiben. Seine Übersetzung von Schleiermachers Abhandlung über das Lc-Evangelium, der er eine vortreffliche Einleitung voranstellte (1825), sicherte ihm die Sympathien der liberalen Kirchenmänner, brachte aber anderseits die Beschäftigung mit deutscher Theologie bei den Männern der Low wie der High Church in gleicher Weise in Mißkredit. Die pièce de resistance der genannten Einleitung war die Behauptung, daß, wenn man die Tatsache bzw Entstehung und Überlieferung der Bibel in Rechnung ziehe, nur die vergeistigte in-

spiratio rerum, aber nicht die inspiratio verborum zu halten sei. Als Lehrer an der Universität Cambridge und als Bischof von St. Davids (1840—1874) konnte seine durch eine charaktervolle Persönlichkeit und eine umfassende Gelehrsamkeit in ihrer Wirkung gehobene liberale Theologie einen umfassenden Einfluß ausüben.

Derselben Gedankenrichtung — dabei Hare, Arnold und Thirlwall näherstehend als Whately und Hampden — gehört übrigens auch Henry Hart Milman (1791—1868) an, Fellow in Oxford (1815), Professor der Poesie (1821—1831), Dekan von St. Paul (seit 1849). Er erlangte gleichen Ruhm als Dichter, als Essayist und als Kirchenhistoriker. Seine „History of the Jews" (1829) erregte großes Aufsehen und rief einen Sturm des Unwillens hervor, da er das supernaturale Moment auf das äußerste einschränkte und im AT Irrtümer und Widersprüche annahm. Es war für viele Leser in höchstem Maße anstößig, daß er Abraham als „orientalischen Scheich" bezeichnete und bei ihm „jenen edlen und feinen Wahrheitssinn vermißte, den erst eine spätere Zivilisation brachte". Daß er die herkömmliche Chronologie verwarf, daß er die Zahlenangaben des AT anzweifelte und daß er den Durchzug durch das Rote Meer auf natürliche Weise erklären wollte, machte die altgläubigen Elemente stutzig. Der Verleger des Sammelwerkes, zu dem Milmans History gehörte, zog es wegen der rabiaten Kritik, die Milman traf, vor, das weitere Erscheinen desselben einzustellen. Seine „History of the Latin Christianity" (1854—55) gehört zu den besten kirchenhistorischen Werken, die der Feder eines Engländers entstammen. Von der Einzigartigkeit des Christentums, von der bleibenden Bedeutung seiner Grundgedanken war er felsenfest überzeugt, aber bereitwillig gab er zu, daß alte Dogmen unzeitmäßig werden könnten, und daß die hebräischen Geist atmenden Teile der Bibel anders erklärt werden müßten als bisher, „um sie mit den unwiderleglichen Ergebnissen der Wissenschaft in Einklang zu bringen".

Eine ganz andere Stellung als die Schule Whatelys und Arnolds nimmt John Frederick Denison Maurice (1805—1872) ein. Er wollte zwar kein Broad-Churchman sein, war aber doch liberal, ja radikal in seinem Denken und vielfach von Coleridge beeinflußt. Als Unitarier aufgewachsen, kam er durch die Schriften Coleridges und andere Einflüsse zu einer mehr evangelischen Glaubensstellung. An der Universität Cambridge konnte er 1827 nicht graduiert werden, da er die Symbole der anglikanischen Kirche nicht unterschreiben zu können erklärte. Drei Jahre später ging er nach Oxford, wo er nun, nachdem seine früheren Bedenken gegen die Unterzeichnung geschwunden waren, graduiert wurde. 1834 wurde er dann für den anglikanischen Kirchendienst ordiniert. Im folgenden Jahre veröffentlichte er „Subscription no Bondage; or, the Thirty nine Articles guides in Academic Education". Er wollte in dieser Schrift seine Unterzeichnung der 39 Artikel rechtfertigen, indem er zeigte, daß die von ihm verworfenen calvinistischen Lehren, die nach weitverbreiteter Anschauung in ihnen enthalten sein sollten, gar nicht darin enthalten seien, sowie zwischen sich und den Broad-Churchmen der älteren Schule, die gegen jegliche Unterzeichnung von Formeln Einspruch erhoben, das Tafeltuch zerschneiden. Um ungläubige Gemüter für das Christentum zu gewinnen und weitverbreitete Irrtümer zu widerlegen, veröffentlichte er 1853 auf Grund von Vorträgen einen Band „Theological Essays", der aber auf allen Seiten, bei den High-Churchmen, den Low-Churchmen, ja sogar bei den Broad-Churchmen und bei den Unitariern Widerspruch hervorrief. Die letzteren warfen ihm Charakterlosigkeit, ja sogar Unehrlichkeit vor, da er die Unterschreibung befürwortete und in der Staatskirche verblieb, während er doch ihren Lehren in fast allen Punkten widersprache und vielmehr mit ihnen selbst (den Unitariern) tatsächlich eines Sinnes wäre. Die beiden erstgenannten Parteien warfen ihm vor, daß er die in den Bekenntnisschriften der Kirche, der er äußerlich angehören wollte, enthaltenen Fundamentaldogmen bestreite. Er widmete den Band dem Dichter Tennyson, dessen Denken und Fühlen er vieles zu verdanken erklärte. In dieser Schrift will er auch Universitäts-Studenten nicht von der Unterzeichnung der Artikel dispensieren; er betont, daß die kirchlichen Bekenntnisschriften, statt Engherzigkeit, Sektiererei und Dogmatismus zu befördern, uns verpflichten, „das Wahrheitsstreben eines jeden Mannes zu ehren und zu achten, sogar desjenigen, der uns in höchstem Maße haßt und verachtet". Er legt Wert darauf, daß „unsere Bekenntnisschriften die denkbar beste Schutzwehr gegen die Exklusivität und Härte persönlicher Urteile darstellen". Er vertrat mit Begeisterung den Satz, daß „die Liebe Gottes ganz allein Grund und Wurzel der Versöhnung durch Christum sei, und daß die schrankenlose Unterordnung des Sohnes unter den Willen des Vaters das Opfer zu einem so vollgültigen mache". Er wollte den Satz nicht gelten lassen, daß der Mensch unter dem Fluch und Zorn Gottes stehe. Der Mensch als solcher ist ein Kind Gottes und soll nur der Tatsache gewiß werden, daß er

in Christo göttlicherseits neugeschaffen worden ist. Sehr hohen Wert legte er auf die Einheit der Kirche, deren „unwiderleglicher Zeuge" die anglikanische Kirche ist. Die übrigen Kirchenkörper betrachtete er als „Auswuchs, als Verleugnung christlichen Wesens". Anderseits fanden die ewigen Strafen in seinem System keinen Platz. Seine Lehre von der Trinität, Auferstehung, Versöhnung und Rechtfertigung entfernte sich ebensoweit von der der High-Churchmen — wie der Low-Churchmen. Er wurde seiner Professur am King's College in London entsetzt. Dieses Vorgehen erschien nun aber vielen als Verfolgung und erweckte ihm Scharen von Bewunderern. Eine Professur in Cambridge eröffnete ihm einen viel umfassenderen Wirkungskreis, und seine Beredsamkeit und sein tiefer Ernst ließen ihn zuweilen als Propheten erscheinen. Während er aber gegen Dogmatismus und Intoleranz eiferte, geriet er seinerseits immer tiefer in die Forderung blinder Gefolgschaft hinein und zeigte für abweichende Ansichten äußerst geringes Verständnis. Übrigens war er ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller.

Maurice in vielfacher Hinsicht ähnlich, obwohl weniger begabt und weniger einflußreich, war sein Freund Charles Kingsley (1819—75), der seine sozialistischen, antiasketischen und antiklerikalen Ideen durch Dramen und Novellen so gut wie durch Kanzelvorträge zu verbreiten suchte. In „The ‚saint' Tragedy" (1848) suchte er an dem Lebensgang der hl. Elisabeth, die aus Kadavergehorsam gegen Konrad von Marburg ihre Familienbande zerriß, die Unsittlichkeit des mittelalterlichen und des von den Puseyiten gepflegten Asketenideals nachzuweisen. „Alton Locke" (1850) und „Yeast" (1851) atmeten christlichen Sozialismus, für den er auch in einer Rede in dem letztgenannten Jahr eine Lanze einlegte. In seinem Buch „Hypatia (1853), in dem er die Bigotterie und Grausamkeit des Cyrill von Alexandria, seine skrupellose Verwendung aller Mittel im Kampf gegen seine Widersacher und den Fanatismus und die Grausamkeit der ihrem Bischof blindlings zu Gebote stehenden Mönche schildert, suchte er das englische Volk vor den ihm seitens der Oxforder Bewegung drohenden Gefahren zu warnen. Nachdem er 1864 in einer literarkritischen Arbeit römisch-katholische Schriftsteller im allgemeinen und den später zum Katholizismus übergetretenen J. H. Newman im besonderen des leichtfertigen Umgehens mit der Wahrheit beschuldigt und von letzterem eine Replik erhalten hatte, veröffentlichte er die Broschüre „What then does Dr. Newman mean?", worauf die berühmte „Apologia pro sua vita" erschien. Elf Predigtbände verbreiteten weit seine breitkirchlichen, halbsozialistischen, praktisch gerichteten Lehranschauungen, die man auch als „Muskel-Christentum" bezeichnet hat.

Ein Broad-Churchman von etwas gemäßigtem Charakter, der aber als Professor der Kirchengeschichte, als Kanzelredner und als Schriftsteller einen höchst bedeutenden Einfluß ausübte, war Arthur Penrhyn Stanley (1815—81; s. d. A. XVIII 159 ff.). Enkel eines Barons, Sohn eines Bischofs, Schüler und Freund Arnolds, Student, Fellow, Tutor und Professor in Oxford, Dekan von Westminster; durch seine Vermählung mit der der Königin persönlich befreundeten Tochter eines Earl mit dem Hof in enger Fühlung stehend, war er der geborne Führer seiner Partei. Obgleich mit dem deutschen modernen Denken sympathisierend, hegte er für das Altertümliche eine hohe Verehrung und legte auf die Staatskirche als die Verkörperung alter Geschichte und Überlieferung und das beste Mittel, das ganze Volk moralisch, sozial, ästhetisch und religiös zu beeinflussen, hohen Wert. Er bekämpfte eine kirchliche Maßregelung J. W. Colensos (s. d. A. IV 215 f.) wegen dessen kritischer Stellung zum Pentateuch, ebenso eine unterschiedslose Verurteilung der Verfasser der „Essays and Reviews", ohne sich allerdings mit beiden zu identifizieren. Mit Entschiedenheit forderte er die Abschaffung der Unterschreibung der 39 Artikel und wollte wie Coleridge und Arnold die anglikanische Kirche für alle religiösen Parteirichtungen aufgetan wissen.

Francis William Newman (1805—97) legte, weil er mit den 39 Artikeln nicht in allem einverstanden war, 1830 seine Stellung als Fellow in Oxford nieder und wurde nun der Reihe nach Broad-Churchman, Unitarier und Theist. Seinen fortschreitenden Liberalismus erkennt man aus seinen Werken „Phases of Faith" (1850), „Catholic Union" (1854), „Defective Morality of the New Testament" (1867), „Thoughts on a Free and Compretensive Christianity" (1868), „Hebrew Theism" (1874) und „Life after Death" (1887). Dieselbe skeptische Tendenz und Unzufriedenheit mit der Autorität der Bibel, die seinen berühmteren Bruder der Papstkirche in die Arme trieb, führte ihn zu ausgesprochenem Unglauben.

Frederick William Farrar (1831—1905) war Schüler der Cambridge-School und trat in populären Vorträgen, Vorlesungen und bändereichen Werken in die Spuren Maurices. Eifrig trat er für eine bessere Volkserziehung und für die Temperenzbestrebungen ein. In seinem „Eternal Hope" (1878) und „Mercy and Judgment" (1881) gestand er zwar die

Endlosigkeit der Höllenstrafen für die bis zu ihrem Ende Unbußfertigen zu, trat aber im übrigen für eine Prüfungszeit nach dem Tode ein, womit die Läuterung und Rettung der großen Mehrzahl der Seelen gegeben sei.

Zu den angesehensten noch lebenden Broad-Churchmen gehörte: Samuel Rules Driver (geb. 1846), Professor des Hebräischen in Oxford, als alttestamentlicher Textkritiker und Exeget wie als Semitist hoch angesehen; Thomas Kelly Cheyne (geb. 1841), ebenfalls Professor in Oxford, gilt als einer der begabtesten aber auch radikalsten Kritiker des AT, der auch bzw. der Entstehung und des Wertes der biblischen Berichte besonders naturalistische Anschauungen vertritt; William Sanday (geb. 1843), Professor in Oxford und Vertreter der neutestamentlichen Textkritik, Einleitung und Exegese; Henry Melvill Gwatkin (geb. 1844), Professor in Cambridge, Kirchen- und Dogmenhistoriker; Joseph Armitage Robinson (geb. 1856), 1893—99 Professor in Cambridge, seit 1902 Dekan von Westminster, neutestamentlicher Textkritiker und Exeget, Herausgeber patristischer Texte und besonders auch Symboliker; Frederick Cornwallis Conybeare (geb. 1856), Kenner des Armenischen und anderer orientalischer Sprachen, Herausgeber und Übersetzer armenischer Texte; Edwin Hatch (1835—89), Lekturer der Kirchengeschichte in Oxford, Kenner des Septuaginta- und des neutestamentlichen Griechisch, Hibbert- und Bampton-Lekturer, mit H. A. Redpath zusammen Herausgeber der „Concordance to the Septuagint" (1891—97); Charles Bigg (1840—1908), seit 1901 Professor der Kirchengeschichte in Oxford, Verfasser von „The Christian Platonists of Alexandria" (1886), „Neoplatonism" (1895) und „The Churchs Task under the Roman Empire" (1905); Archibald Robertson (geb. 1853), seit 1903 Bischof von Exeter, Herausgeber und Übersetzer der Schrift des Athanasius De incarnatione, Herausgeber der ausgewählten Werke des Athanasius für die „Nicene and Post-Nicene Fathers", Verf. von „Regnum Dei" (Bampton Lecturer für 1901) und „The Roman Claims to Supremacy" (1902); William Ralph Inge (geb. 1860), Bampton lecturer für 1899, Verf. von „Society in Rome under the Caesars" (1886), „Christian Mysticism" (1899), „Studies of English Mystics" (1906) und „Personal Idealism and Mysticism" (1907); Henry Barclay Swete (geb. 1835), seit 1890 Professor in Cambridge, Verf. von „England versus Rome" (1868), „On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit" (1873), „On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne" (1876), „The Apostles' Creed in Relation to Primitive Christianity" (1894), „An Introduction to the Old Testament in Greek" (1900), „Patristic Studies" (1902), „The Holy Spirit in the New Testament" (1909), „The Ascended Christ" (1910) u. a., Herausgeber von „De processione Spiritus Sancti von dem jüngeren Theodor Lascaris (1876), von „Theodori Episcopi Mopsuestini in Epistolas Beati Pauli Commentarii" (1880—82), „The Akhmim Fragment of the Gospel of Peter" (1893) und „The Old Testament in Greek" (1887—1909).

Eng verbunden mit der breitkirchlichen Bewegung in England war die liberale Bewegung in Schottland. Beide beeinflußten einander gegenseitig. Während des 18. Jahrhunderts hatte ein arminianischer „Moderatismus" mit deistisch-materialistischer Tendenz in Schottland weite Verbreitung gefunden. Um 1800 vertreten John Leslie und Thomas Brown an der Edinburger Universität einen entschiedenen Materialismus. Das „Edinburgh Review" wurde damals das Sprachrohr naturalistischer Bestrebungen. Die materialistischen Anschauungen vom Wesen des Menschen gewannen durch George Combe (1788 bis 1858) auf weitere Kreise Einfluß. Seine „Essays on Phrenology" (1819) und „Constitution of Man" (1828) vertraten zwar äußerlich christlichen Theismus, legten aber besonderen Nachdruck auf die Aufgabe, die physischen Kräfte des Menschen, mit denen seine geistigen Fähigkeiten tatsächlich identifiziert wurden, zu entwickeln. Allein in Großbritannien sollen 100 000 Exemplare des letztgenannten Werkes verkauft worden sein, und Combe war unablässig bemüht, durch Vorträge, durch Zeitschriften und durch Flugschriften seine Ideen zu verbreiten. Die „Evangelicals" bekämpften diese volkstümliche Häresie eifrig. Fast ebenso anstößig wie die phrenologische Propaganda war den „Conservatists" der damaligen Zeit die mystisch-spiritualistische Lehre des Thomas Erskine (1788—1870), enthalten in seinen „Remarks on the Internal Evidence for the Truth of Revealed Religion" (1820), „An Essay on Faith" (1822), „The Unconditional Freeness of the Gospel" (1828), „The Brazen Serpent" (1831) u. a. Er behauptete, daß die Konformität eines religiösen Systems mit der geistigen Natur des Menschen und seine Anpassungsfähigkeit an die umfassenden und tiefsten geistigen Bedürfnisse desselben den zuverlässigsten Beweis für seine Wahrheit bilden. Das Christentum entspricht nach seiner Ansicht dieser Anforderung vollkommen. Zweck der Menschwerdung Christi war, den Menschen die ewige Sohnschaft

in göttlicher Gestalt zu offenbaren und dem Menschen die Erkennung der Vaterschaft Gottes zu erleichtern. Er sah den Glauben an als einen Seelenzustand, der den Besitz einer der Erlösung äquivalenten seelischen Kraft in sich schließt; diese Kraft aber wird erweckt durch die Offenbarung der Liebe als des mit einer ewigen, seitens Gottes jeglicher Einzelseele zu übermittelnden Rechtfertigung identischen Lebensgesetzes durch Christus. Nachdem er, ein reicher Mann, seinen Beruf als Rechtsanwalt niedergelegt hatte, fand er Vergnügen daran, mit aufrichtigen Wahrheitssuchern sich zu unterhalten und zu disputieren. Zum vollsten Ausdruck kamen seine höchst geistvollen Gedanken, wenn es ihm darauf ankam, irgendeine empfängliche Seele „zu höheren und edleren Gedanken emporzuführen". Zwar hütete er sich sorgfältig, die calvinistischen Lehren anzugreifen, und reagierte auch auf die schärfsten Angriffe der Vorkämpfer der Orthodoxie nicht im geringsten, gleichwohl aber war seine Lehre in hohem Maße geeignet, der seit langem in Schottland maßgebenden Theologie Abbruch zu tun. Er war dem Dogma direkt abgeneigt und wollte von einem System ganz und gar nichts wissen. Gott will nach ihm viel lieber jedes Individuum durch das Suchen nach Wahrheit allmählich erziehen. Er war mit Thomas Carlyle in lebenslänglicher Freundschaft verbunden und übte auf sein Denken starken Einfluß aus. Auch Maurice trat ihm sehr nahe; er betrachtete sich als Schüler Erskines. Das Schibboleth der Lehre Erskines war sein Satz, daß die göttliche Liebe das Wesen des Evangeliums, ja der Religion überhaupt ausmache. Die Versöhnung durch Christus hat Vergebung für alle erworben und jeder Mensch hat sie nur für sich in Anspruch zu nehmen.

In J. McLeod Campbell (1800—72) tritt der Einfluß von Coleridge und Erskine genauso stark hervor wie der von älteren Broad-Churchmen wie Tillotson und Samuel Clarke. Als Pfarrer von Row in Schottland (seit 1825) trat er mit der Begeisterung eines Propheten für die Allgemeingültigkeit der Versöhnung und für die Gewißheit als das eigentliche Wesen des Glaubens ein. Seine Zeitgenossen behaupteten vielfach, er lehre den Universalismus des Heils ohne Rücksicht auf sittliche Bewährung oder religiöse Erfahrung. Tatsächlich aber wollte er, indem er auf die Liebe und den allumfassenden Heilsratschluß Gottes allen Nachdruck legte, die Menschen anleiten, Gott zu lieben und ihr Leben nach seinem Willen zu führen. Die General Assembly entsetzte ihn 1831 wegen Irrlehre seines Amts. Doch wurde er 1833 Pfarrer einer Independenten-Gemeinde in Glasgow, wo er viele Jahre hindurch blieb. Seine bedeutendsten Schriften sind „Christ the Bread of Life" (1831), „The Nature of the Atonement" (1856) und, Thoughts on Revelation" (1852).

Eng mit Erskine und Campbell verwandt in Denkart wie in seiner religiösen Wirksamkeit war George McDonald (1824—1905), besonders durch seine Novellen ein Vorkämpfer liberaler Theologie und evangelikalen Mystizismus. Einer der einflußreichsten liberal-evangelikalen schottischen Schriftsteller war A. K. H. Boyd (1825—89), dessen „Country Parson" und viele andere Bücher viele Tausende von Lesern gefunden haben. In innigster Geistesgemeinschaft mit Coleridge, Maurice, Erskine und Campbell, ihnen allen überlegen an Gelehrsamkeit und allen außer Coleridge überlegen an philosophischem Verständnis, stand John Tulloch (1822—86), dessen „Rational Theology and Christian Philosophy in the Seventeenth Century" (1872), „Religion and Theology" (1875) und „Movements of Religions Thought in Britain during the Nineteenth Century" (1885) von großer Bedeutung sind. Tulloch studierte, darin vorbildlich für die schottische Jugend, auf deutschen Universitäten Theologie und Philosophie. Unter den schottischen Presbyterianern, die unter deutschem Einfluß die ältere breitkirchliche Richtung festhielten, seien genannt John Caird (1820—98), Verf. von „Introduction to the Philosophy of Religion" (1880), „Spinoza" (1886) und „The Fundamental Ideas of Christianity" (1899). Sein Sohn Edward, jetzt Master des Balliol College in Oxford, ist zwar kein Theologe von Fach, besitzt aber wie sein Vater ein tiefes Verständnis für die religionsphilosophischen Probleme, vgl. sein „The Evolution of Theology in the Greek Philosophers" (1904). Hierher gehören auch S. F. D. Salmond, Verfasser vieler populär-exegetischer und erbaulicher Werke, dessen wertvollste theologische Veröffentlichung „The Christian Doctrine of Immortality" (1895) ist; Andrew Bruce Davidson (1831—1902), Verfasser von Kommentaren über Hiob (1862) und Hebr. (1875), „Old Testament Prophecy" (1902) und „Theology of the Old Testament" (nach seinem Tode 1904 veröffentlicht); Alexander Balmain Bruce (1831—99), Verf. von „Apologetics" (1892), „The Providential Order of the World" (1897), „The Moral Order of the World in Ancient and Modern Thought" (1899) und vielen neutestamentlich-exegetischen und -theologischen Werken; Marcus Dods (1834—1909), Verfasser zahlreicher populärer alt- und neutestamentlicher Werke, ferner von „Mohammed, Buddha and Christ" (1877), „Erasmus and other Essays" (1891), „Forerunners of Dante" (1903) und „The

Bible, its Origin and Nature" (1905); George Adam Smith (geb. 1856), Verf. von „The Book of Isaiah" (1888—90), „The Preaching of the Old Testament to the Age" (1893), „Book of the Twelve Prophets, commouly called the Minor" (1896—97), „Historical Geography of the Holy Land" (1894), „Modern Criticism and the Preaching of the Old Testament" (1901) und „Jerusalem: The Topography, Economics and History, from the Earliest times to A. D. 70" (1908); James Stalker (geb. 1848), Verf. von „The Life of Jesus Christ" (1879), „The Christology of Jesus" (1899), „The Atonement" (1908) und „The Ethic of Jesus according to the Synoptic Gospels"; James Denney (geb. 1856), Verfasser von „Studies in Theology" (1895), „The Death of Christ" (1902), „The Atonement and the Modern Mind" (1903); Thomas Martin Lindsay (geb. 1843), Verfasser von „Luther and the German Reformation" (1900), „The Church and the Ministry in the early centuries" (1902) und „History of the Reformation" (1906—07); James Iverach (geb. 1839), Verf. von „Christianity and Evolution" (1894), „The Truth of Christianity" (1895), „Theism in the Light of Present Science and Philosophy" (1900) und „Descartes, Spinoza and the New Philosophy" (1904); Sir William Mitchell Ramsay (geb. 1851), Verf. von „Historical Geography of Asia Minor" (1890), „The Church in the Roman Empire before 180 A. D." (1893), „The Cities and Bishoprics of Phrygia" (1895—97), „St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen" (1895), „The Cities of Paul" (1907) und „Pictures of the Apostolic Church" (1910). Radikalere Anschauungen hinsichtlich des AT, ebenso hinsichtlich der Anwendung der Entwicklungstheorie auf die religiösen Phänomene vertrat William Robertson Smith (1846—94), dessen alttestamentliche Artikel in der 9. Auflage der „Encyclopaedia Britannica" 1881 zu seiner Enthebung von der Professur am Free Church College in Aberdeen führten. Seine unter dem Einfluß Wellhausens, Kuenens und anderer zeitgenössischer deutscher und holländischer Bibelkritiker ausgebildeten Anschauungen sind niedergelegt in seinem „The Old Testament in the Jewish Church" (1881), „The Prophets of Israel" (1882), „Kinship and Marriage in Early Arabia" (1885), „Lectures on the Religion of the Semites" (1889) und in zahlreichen Artikeln der Enc. Brit.

Die breitkirchliche Bewegung ging aber noch weit über die Grenzen der englischen bzw. schottischen Staatskirche hinaus und zog auch die Dissenters in ihren Bannkreis. Am Anfang des 19. Jahrhunderts stand die durch Joseph Priestley (1733—1804) vertretene, arianisch-sozinianische Gestalt des Unitarismus in antitrinitarischen Kreisen noch in unbestrittener Vorherrschaft. Aus einem entschiedenen Deterministen war Priestley, der presbyterianische Geistliche, zum Skeptiker bez. der Inspiration, Versöhnung und der direkten Einwirkung Gottes auf die menschliche Seele geworden. Wissenschaftliche Untersuchungen führten ihn auf materialistische Bahnen und die französische Revolution führte ihn zu grundstürzenden Anschauungen bez. der landläufigen Lehren und Glaubenssätze. Gleichwohl aber trat er eifrig für das Christentum, so wie er es verstand, ein, und verteidigte es gegen noch radikalere Irrlehrer und Skeptiker. Die hauptsächlichsten unitarischen Theologen nach Priestley waren Thomas Belsham (1750—1829), der „die einfache und reine Menschheit Christi" und in Priestleys Spuren den philosophischen Determinismus vertrat. Seine „Calm Inquiry into the Scripture Doctrine concerning the Person of Christ" (1811) hat großen Einfluß ausgeübt. Lant Carpenter (1780—1840), der in der Bibel allein seinen Führer und seine Autorität sah, zweifelte gleichwohl die Echtheit von Mt 1—2, die uns Jesu übernatürliche Geburt berichten, an. Seine wichtigsten Bücher sind „Unitarianism the Doctrine of the Gospel" (1809 u. ö.), „An Examination of the Charges made against Unitarians by the Right Rev. Dr. Magee" (1820) und „A Harmony of the Gospels" (1835).

James Martineau (1805—1900), dessen staunenswerte Rührigkeit und literarische Produktivität einen großen Teil des Jahrhunderts ausfüllte, ist wohl einer der tiefsten und vielseitigsten theologischen Denker der englisch sprechenden Welt des 19. Jahrhunderts. Herangebildet in Priestleys Schule mit ihrem Determinismus und Utilitarianismus, ihrer Anerkennung der Autorität der Bibel und ihrem Glauben an Jesus als Mittler zwischen Gott und den Menschen und Erlöser der Menschen, war er schon vor 1836 Rationalist vom reinsten Wasser geworden. In seinem „Rationale of Religion's Enquiry" (1836) schrieb er: „Keine scheinbare Inspiration kann uns die Wahrheit von etwas der Vernunft Widersprechendem verbürgen". Doch stieß ihn der trockene Intellektualismus seiner unitarischen Zeitgenossen im höchsten Maße ab. Sein tiefer religiöser Ernst kam in einer 1836 gehaltenen Vorlesung zum Ausdruck: „Sie brauchen weniger Bildung, aber mehr Seele, einen den äußeren Formen der Religion eingehauchten Lebensodem, der Sie zu einem heiligen Altarfeuer entflammt! Sie brauchen kein leeres Gemüt, sondern ein mit Begeisterung erfülltes; eine feurige Sprache, die aus lebendigen Überzeugungen und unauslöschlicher Sehnsucht

hervorklingt, Bestrebungen, die, im tiefsten Grunde getragen vom Glauben an Gott und von Hoffnungen für die Menschen, aus Menschen von hohen Zielen und weiten Herzen entspringen!" Er wollte wie der Prediger „hinter den Schleier des Altertums" vordringen durch allumfassende Studien als Weg „zu einer genauen Erkenntnis des Geistes Christi, wodurch man in die in demselben beschlossene vollkommene Religion eine klare Einsicht gewinnen kann". Damals war er noch von der Abfassung des vierten Evangeliums durch Johannes und von seinem unvergleichlich hohen Wert gegenüber den Synoptikern überzeugt. Gegenüber Agnostizismus, Materialismus und Pantheismus vertrat er einen konsequenten philosophischen Theismus, den er auf die vernünftige, sittliche und geistige Natur des Menschen begründete. Gott ist ewiger Wille und die alleinige Ursache des Universums mit seinen physischen, intellektuellen, sittlichen und geistigen Phänomenen. Die Realität unserer intellektuellen Vorgänge, unserer sittlichen Anschauungen, unserer geistigen Bestrebungen stand ihm felsenfest. Er weigerte sich entschieden, einer „unitarischen Kirche" als Glied oder gar als Prediger anzugehören oder an einer „unitarischen" Review mitzuarbeiten. Doch wollte er mit gleichgesinnten Persönlichkeiten in einer „Unitarischen Gesellschaft" zusammenarbeiten, dabei aber von allen kirchlichen Funktionen oder Repräsentationspflichten entbunden sein. Glaubenssätze, einerlei ob trinitarischer oder antitrinitarischer Natur, schienen ihm gänzlich abgeschmackt für solche Leute, die gemeinsam in sich und andern „die Harmonie des menschlichen und des göttlichen Geistes auf dem Boden der Moral wie der Gefühle" zu verwirklichen bestrebt sind; das ist nach ihm die wahre Aufgabe einer Kirche. Seine wichtigsten Werke sind: „A Study of Spinoza" (1882), „Types of Ethic Theory" (1885), „Study of Religion" (1888), „Seat of Authority in Religion" (1890), und „Essays, Reviews and Adresses" (1890/91).

Von Martineaus Schülern seien genannt James Drummond (geb. 1835), Verf. von „The Jewish Messiah" (1877), „Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion" (1888), „Via, Veritas, Vita" (1894), „Life and Letters of Dr. Martineau" (unter Mitarbeit von Upton; 1902) und „The Character and Authorship of the Fourth Gospel" (1904). J. Estlin Carpenter, Verf. von „The First Three Gospels: their Origin and Relations" (1890), „The Bible in the Ninefeenth Century" (1903), „Studies in Theology" (mit Wicksteed); Charles Beard (1829—88), Verf. der Aufsehen erregenden Hibbert-Lectures von 1883: „The Reformation of the 16th Century in Relation to modern Thought and Knowledge" und von „Martin Luther" (1889), eins der ersten Werke in englischer Sprache über Luthers Werk im Lichte deutscher Wissenschaft.

Abgesehen von den Unitariern zeigen während der ersten Hälfte des Jahrhunderts nur wenige Dissenters sich von dem breitkirchlichen Denken beeinflußt. Der Baptist John Foster (s. d. A. VI 134 ff.), obwohl strenger Prädestinatianer, neigte in der Christologie zum arianischen Standpunkt und polemisierte eifrig gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen. Zweifellos war er von Coleridge stark beeinflußt. Robert Hall (s. d. A. VII 361 ff.) neigte in seinen jüngeren Jahren zum Sozinianismus und vertrat bis an sein Lebensende liberalere Anschauungen als die meisten seiner Glaubensgenossen. John Howard Hinton (1791—1863), ein höchst angesehener Baptistenprediger, war zwar durchaus evangelisch gesinnt, zeigte aber in seinen Bemühungen, den dogmatischen Formalismus zu beseitigen und für das Leben wirksame Wahrheiten zu verkündigen, breitkirchlichen Einfluß. Er erinnert zuweilen an Whately. Er entwickelte sich zu einem sehr scharfen logischen Denker. Seine wichtigsten theologischen Werke sind: „Harmony of Religious Truth and Human Reason", „System of Theology", „Redemption" und „Athanasia, or Four Books on Immortality". Noch mehr spekulativ und subjektiv gerichtet sind die Werke seines Sohnes James Hinton: „The Mystery of Pain", „Man and his Dwelling-Place" und „Life in Nature".

Bei weitem der einflußreichste unter den liberal-evangelikalen baptistischen Theologen ist John Clifford (geb. 1836), langjähriger Führer der Freikirchen auf dem Gebiete sozialer Reformarbeit und in ihrem Kampfe für religiöse Freiheit. Zu seinen bedeutendsten Werken gehören „The Inspiration and Authority of the Bible" (1892) und „The Ultimate Problems of Christianity" (1906). Unter seiner Führung griff der Liberalismus in der Baptist-Union so stark um sich, daß man Spurgeons (s. d. A. XVIII 697 ff. und bes. 702) Forderung, die Zugehörigkeit zur Union von dem Bekenntnis zu der völligen Inspiration der Bibel, der Stellvertretungstheorie bei der Versöhnung und der Ewigkeit der Höllenstrafen für die unbekehrt Sterbenden abhängig zu machen, abwies und dadurch den großen Prediger mit bedeutender Anhängerschaft zum Austritt veranlaßte.

Zu den bedeutendsten Gelehrten des liberalen Flügels der englischen Baptisten gehören John Turner Marshall (geb. 1850), Verf. von Kommentaren zu Hiob und Prediger

(1903) und von „Job and his Friends (1905), ein selbständiger Kenner des Aramäischen in seinen Beziehungen zum NT; Thomas Witton Davies (geb. 1851), Verfasser von „Oriental Studies in Great Britain“ (1892), „Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbors“ (1897), „Heinrich Ewald, Orientalist and Theologian“ (1903), und „Psalms 70—150 with Introduction and Commentary“ (1906); Newton H. Marshall, Verf. von „Jesus and the Seekers“ (1911); J. H. Shakespeare, Verf. von „Baptist and Congregational Pioneers“ (1906); James Henry Rushbroke; Terrot Reaveley Glover; George Pierre Gould und John Gershom Greenhough.

Unter den älteren englischen Kongregationalisten des 19. Jahrhunderts zeigt G. Payne breitkirchlichen Einfluß. In seiner „Congregational Lecture“ für 1845 verwarf er die Augustinische, von Edwards wieder aufgenommene Theorie von Adam als dem „Federal Head“ der Menschheit und von Anrechnung der Sünde als auf „falschen und sophistischen Argumenten“ beruhend. Henry Rogers (1806—77) war ein Freund Whatelys und ein Bewunderer seiner intellektuellen und moralischen Eigenart. In einer Reihe von Aufsätzen im „Edinburgh Review“ gab er eine schneidende Kritik der traktarianischen Bewegung. In seinem „Eclipse of Faith“ (1852) verteidigte er scharf die geoffenbarte Religion gegen neuere skeptische Angriffe und verfocht die in demselben aufgestellten Sätze auch gegen die Gegner desselben. James Baldwin Brown (1820—88) war in seiner Lehre scharf anticalvinistisch und suchte alle lehrhaften Verpflichtungen aus den Satzungen der Congregational Union zu eliminieren. Doch bekämpfte er mit Entschiedenheit die These Edward Whites von einer nur bedingten Unsterblichkeit als einen verderblichen Irrtum. Wichtigere Werke von ihm sind „The Divine Life in Man“ (1859), „The Divine Treatment of Sin“ (1854), „The Higher Life, its Reality, Experience and Destiny“ (1874) und „The Doctrine of Annihilation in the Light of the Gospel of Love“ (1875). Weit liberaler gesinnt war noch Samuel Davidson (1807—98), der 1857 seine Professur am Lancashire Independent College niederlegen mußte, weil seine Anschauungen über die Inspiration seinen Glaubensgenossen bedenklich schienen. Seine ziemlich umfänglichen, die Resultate der deutschen Kritiker in weitgehendem Maße verwertenden Schriften betreffen die Kritik, die Hermeneutik, den Kanon und die Einleitungsfragen des AT. Abgesehen von diesen war wohl sein wichtigstes Buch „The Doctrine of Last Things contained in the New Testament, compared with the Notions of the Jews and the Statements of the Church Creeds“ (1882). — Robert William Dale (1829—95) gehört zu den einflußreichsten kongregationalistischen Predigern seiner Zeit. Sein bedeutendstes Werk war „The Atonement“ (1875), das auch in das Deutsche und das Französische übersetzt worden ist. Nach dem Vorbild seines gelehrten Glaubensgenossen Edward White vertrat auch er die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit. Beachtenswert unter seinen Schriften sind „The Jewish Temple and the Christian Church“ (1865), „Christ and the Controversies of Christendom“ (1869), „The Old Evangelicalism and the New“ (1889), „The Living Christ and the Four Gospels“ (1890) und „Christ and the Future Life“ (1895). Der Hervorragendste unter den kongregationistischen und einer der bedeutendsten englischsprechenden Theologen überhaupt war Andrew Martin Fairbairn (1838—1912). Geboren in Schottland, wo er auch seine allgemeine und seine speziell theologische Ausbildung erhielt, siedelte er 1877 nach England über und war 1886—1908 Principal des Mansfield College in Oxford. Seine wertvollsten Werke sind „Studies in the Philosophy of Religion and History“ (1876), „Studies in the Life of Christ“ (1881), „The City of God“ (1882), „Religion in History and in Modern Life“ (1884), „Christ in Modern Theology“ (1893), „Chatholicism Roman and Anglican“ (1899), „The Philosophy of the Christian Religion“ (1902) und „Studies in Religion and Theology“ (1910). Als kongregationalistische Theologen breitkirchlicher Richtung seien noch genannt Alfred Ernest Garvie (geb. 1861), gleichfalls ein Schotte und Schüler Fairbairns, übrigens dem Luthertum näherstehend als dem Calvinismus. Er schrieb „The Ritschlian Theology“ (1899), „The Gospel for To-day“ (1904), „The Christian Personality“ (1904) und „Religious Education“ (1906). Nach Abstammung in theologischer Denkweise steht ihm Peter Taylor Forsyth (geb. 1848) sehr nahe, Verfasser vieler populärer Werke, z. B. „Religion in Recent Art“ (1889), „The Holy Father and the Living Christ“ (1897), „Rome, Reform and Reaction“ (1899), „The Taste of Death and the Life of Grace“ (1901) und „The Person and Place of Jesus Christ“ (1910). Dasselbe gilt von William Boothby Selbie (geb. 1862), Verf. von „Life and Teachings of Jesus“ (1908) und „Aspects of Christ“ (1909). Erwähnt mag noch werden „Walter Frederic Adeney (geb. 1849), Kirchenhistoriker und Bibelforscher, Verfasser von ‚From Christ to Constantine‘“ (1886), „From Constantine to Charles the Great“ (1888), „The Theology of the New Testament“ (1894),

„The Christian Conception of God“ (1909), „The Greak and Eastern Church's“ (1908). Zu den breitkirchlich gesinnten Methodisten gehören William Kurt Pope (1822—1903), dessen „The Person of Christ“ (1875), „A Compendium of Christian Theology“ (1875—76) und „Discourses, chiefly on the Lordship of the Incarnate Redeemer“ in England und in Amerika einen weiten Leserkreis gefunden haben; Joseph Agar Beet (geb. 1840), dessen Kommentare zu paulinischen Briefen und zahlreiche Werke zur Eschatologie so starken modernistischen Einfluß zeigten, daß sie den Argwohn seiner altgläubigen Glaubensbrüder erweckten und ihm 1905 seinen theologischen Lehrstuhl kosteten; Hugh Price Hughes war eifrig tätig auf dem Gebiet der sozialen Reform und ein Vorkämpfer für religiöse und politische Freiheit; er veröffentlichte „The Philanthropy of God“ (1890), „Social Christianity“ (1890), „Ethical Christianity“ (1892), „Essential Christianity“ (1894) u. a.; William Fiddian Moulton, bewährt als ausgezeichneter Kenner des Griechischen in seiner mit Anmerkungen erweiterten Übersetzung von Wieners Grammatik (1870), mehreren exegetischen Werken und seiner „Concordance to the Greek New Testament acording to the Texts of Westcoft and Hort“ (1897). Sein Sohn James Hope Moulton ist, wie seine Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, deren erster Band, Prolegomena, 1908 erschien, beweist, als Kenner der neutestamentlichen Gräzität seinem Vater ebenbürtig.

Unter den englischen Presbyterianern des späteren schottischen Typus, die den liberalen Theologen zugerechnet werden können, seien genannt Charles Anderson Scott (geb. 1859), Verfasser von „Ulfilas, Apostle of the Goths“ (1885) und von Kommentaren über die Apokalypse (1902 und 1905); John Skinner (geb. 1851), Verfasser von „Historical Connection between the Old and New Testaments“ (1899) und von Kommentaren zu Ezechiel (1895), Jesajah (1896—98) und Genesis (1910); sowie William Robertson Nicoll (geb. 1861), Herausgeber von einer Reihe von populären Werken.

In den Vereinigten Staaten von Nordamerika herrschte im Anfang des 19. Jahrhunderts in außerkirchlichen Kreisen unter dem Einfluß der französischen Revolution durchweg der Skeptizismus. Unter den Kongregationalisten Neuenglands hatte sich teilweise infolge englisch-unitarischer und -deistischer Einflüsse teilweise als Rückschlag gegen die durch die Erweckung um 1750 gewirkte Begeisterung ein sozinianisierender Arminianismus ausgebildet. Schon 1786 hatte James Freeman in Boston, nachdem ihm wegen unitarischer Ansichten die Ordination als Rektor einer episkopalen Gemeinde verweigert worden war, die betr. Gemeinde verleitet, sich selbständig zu erklären und eine unitarische Liturgie anzunehmen. William Hazlitt, ein englischer Unitarier, weilte seit 1785 einige Zeitlang in Boston und förderte die liberale Bewegung. 1812 veröffentlichte Thomas Belsham in London „American Unitarianism, or a History of the Progress and Present State of the Unitarian Churches in America“. Dies Buch war großenteils aus einem Briefwechsel mit Kongregationalistenpredigern Neuenglands entstanden und bewies mit unheimlicher Deutlichkeit, wieweite Verbreitung der Unitarismus bei Pfarrern wie Gemeinden dort gefunden hatte. Als das Buch 1815 in Boston wieder gedruckt wurde, machten die in Betracht kommenden Geistlichen und Gemeinden aus ihrem Unitarismus gar kein Hehl mehr und es folgte eine Spaltung der Kongregationalistenkirche. Alle Gemeinden in Boston bis auf zwei wandten sich den Unitariern zu, und das Harvard-College wurde von da ab der Tummelplatz derselben. Dreißig Meilen im Umkreis um Boston bildeten die Unitarier in allen wohlhabenden Gemeinden die Majorität, und dabei sprachen die Gerichte bei Separationen das Verfügungsrecht über das Kircheneigentum der Majorität zu. Lyman Beecher, ein Führer der Trinitätsgläubigen, sagte: „Alle schriftstellerisch tätigen Leute in Massachusetts waren um 1823 Unitarier, ebenso alle Trustees und alle Professoren des Harvard-College; die Männer von Bildung und Besitz füllten die unitarischen Kirchen; die Richter waren Unitarier, in ihren Entscheidungen ignorierten sie die von den Pilgerräten mit so großer Weisheit aufgerichtete Kirchenorganisation und spielten die Macht einfach in die Hand der Gemeinden, d. h. die Majoritäten“. Vielleicht sind diese Angaben etwas übertrieben, aber jedenfalls war die Lage für die Orthodoxen äußerst entmutigend. William Ellery Channing (1780—1842) wurde bald der einflußreichste Führer der neuen unitarischen Bewegung. Wie Martineau in England, lehnte er die Bildung einer eigenen unitarischen Sekte oder Denomination entschieden ab; er wollte nur „der Gesellschaft der Freidenker, der Wahrheitsfreunde, der Jünger Christi auf Erden wie im Himmel“ zugehören und „den engen Mauern einer Sonderkirche entrinnen“. Priestley und Belsham waren ihm wenig sympathisch, er stand allen ablehnend gegenüber außer denen, die helleres Licht erarbeiten und erbieten und nach einer reineren und klareren Offenbarung der christlichen Wahrheit trachten“. Er suchte die Vermittlung zwischen puritanisch-orthodoxer Trini-

tätslehre und dem radikalen Unitarismus. Er zweifelte keinen Augenblick an der Autorität der Bibel einschließlich der Jungfrauengeburt und der Auferstehung Jesu Christi, seines schrankenlos göttlichen Charakters und der Realität seiner Wunder. Seine Werke haben viele Auflagen erlebt. Mit Channing in Geistes- und Arbeitsgemeinschaft eng verbunden waren Orville Dewey (1794—1882) und Ezra Stilles Gannett (1801—72), die beide gegen die Gegner des Unitarismus eine schärfere Tonart anschlugen. Vor 1831 ist der Einfluß des deutschen Rationalismus unter den liberalen Theologen Neuenglands kaum zu spüren. Erst eine 1831 erschienene Abhandlung von Francis Cunningham, dem englischen Übersetzer von Gieselers Kirchengeschichte, „German Rationalism", gab den Neuengländern Kunde von der zwischen ihnen und den deutschen Rationalisten bestehenden Geistesgemeinschaft. Seitdem legten die Unitarier auf die lückenlose Inspiration der Bibel wenig Wert mehr. 1832 legte Ralph Waldo Emerson in Boston, nachdem er zu der Ansicht gekommen war, daß das Herrenmahl als ein für alle Zeit verbindlicher Brauch nicht aufrechtzuerhalten sei, und die Gemeinde auf seinen Antrag, den Abendmahlsgottesdienst entweder gänzlich abzuschaffen oder doch wesentlich zu modifizieren, nicht eingegangen war, sein Pfarramt nieder. Seine Wirksamkeit äußerte sich von da ab fast nur auf schriftstellerischem Gebiet; er trieb aber als Essayist und Dichter für den liberalen Gedanken umfassende Propaganda. Noch einflußreicher als Vorkämpfer des Transzendentalismus war Theodor Parker (1810 bis 1860), der durch Channing und Emerson und mehr noch durch deutsche Rationalisten, deren Werke er kennengelernt hatte, nachhaltig beeinflußt war. Er übersetzte 1836 de Wettes Einleitung in das AT, bekämpfte jedoch 1840 Strauß' Leben Jesu und einige allzu radikale Sätze Emersons. In einer Rede über „The Transient and the Permanent in Religion" (1841) setzte er den Einfluß Jesu mit der „absoluten, reinen Religion" gleich und leugnete die Notwendigkeit der Wunder als Erweis ihrer Wahrheit. Noch radikaler war sein „Discourse on Matters pertaining to Religion" (1842), der doch vielen unitarischen Predigern Anlaß gab, von ihm abzurücken. Doch noch 1852 hielt er mit einer Versammlung von 7000 Köpfen in Boston in der Music Hall Gottesdienst ab. Er bestritt die wesentliche Gottheit Christi, erklärte ihn aber nachwievor für „den erhabensten uns bekannten Vertreter Gottes". Sehr bedeutenden Einfluß übte Schleiermacher auf Parker aus. Am klarsten und vollständigsten sind seine Ansichten in „Matter and Spirit" zum Ausdruck gekommen. Zu den bekanntesten Unitariern des radikalen Flügels gehören Octavius Brooks Frothingham (1822 bis 1895), Verf. von „Life of Theodore Parker" (1874), „A History of Transcendalism" (1876); Henry Whitney Bellows (1814—82); James Freeman Clarke (1810—88), Verf. von „Ten Great Religions" (1871—83), „Essentials and Non-Essentials in Religion" (1878), „Vexed Questions in Theology" (1886); Frederick Henry Hedge (1805—90), Verf. von „Reason in Religion" (1865), „The Ways of the Spirit and other Essays" (1877), „Atheism in Philosophy and other Essays" (1884); William Henry Channing (1810—84), Verf. von „The Perfect Life" (1875); Andrew Preston Peabody (1811—93), Verf. von „Christianity the Religion of Nature" (1864), „Christianity and Science" (1874) und „Christian Belief and Life" (1875); Francis Greenwood Peabody (geb. 1847), Verf. von „Jesus Christ and the Social Question" (1900), „The Religion of an Educated Man" (1903), „Jesus Christ and the Christian Character" (1905); William Rounseville Alger (1822—1905), Verf. von „A Critical History of the Doctrine of a Future Life" (1863); Joseph Henry Allen (1820 bis 1898), Verf. von „Our Liberal Movement in Theology" (1882), „Historical Sketch of the Unitarian Movement since the Reformation" (1894); Ephraim Emerton (geb. 1851), Verf. von „Introduction to the Study of the Middle Ages" (1888), „Mediaeval Europe" (1894), „Desiderius Erasmus" (1899) und „Unitarian Thought" (1911). Ein sehr befähigter Denker war Charles C. Everett (1829—1900), der eine Arbeit über Fichte schrieb (1884) ferner „The Gospel of Paul" (1893) und einen nachgelassenen Band bedeutsamer Essays.

Zu den älteren amerikanischen Kongregationalisten breitkirchlichen Gepräges nach dem unitarischen Schisma gehört Moses Stuart (1780—1852), der die amerikanische Gelehrtenwelt zuerst mit den Methoden deutscher Philologie und Exegese vertrautmachte und, ohne die radikalen Ergebnisse der deutschen Kritik sich anzueignen, doch eine rationalisierende Methode in die Bibelwissenschaft einführte. Abgesehen von Kommentaren über verschiedene alttestamentliche Bücher, Hbr und Apk schrieb er „Letters to . . Channing . . on the Divinity of Christ" (1819), „Letters to . . Miller . . on the Eternal Generation of the Son of God" (1822) und „Critical History and Defense of the Old Testament Canon" 1845). Nathanael William Taylor (1786—1858) ging von dem gemäßigten Calvinismus eines Edwards und Emmons zu dem Satz über, daß auch dieser dem menschlichen Willen noch zu geringe Freiheit einräume, um dabei die volle Verantwortlichkeit des Menschen

für jegliche Sünde aufrechtzuerhalten, und vertrat eine fast pelagianische Lehre vom freien Willen. Er leugnete die Existenz der Erbsünde und der seelischen Verderbtheit vor der bewußten Entschließung zum Bösen, doch suchte er dem Vorwurf des Pelagianismus zu entgehen durch die Annahme einer ursprünglichen „Entscheidungsfreiheit". Seine Ansichten sind in letzter Form niedergelegt in den nach seinem Tode publizierten „Practical Sermons" (1858), „Lectures on the Moral Government of God" (1859) und „Essays and Lectures upon Select Topics in Revealed Religion" (1859). Horace Bushnell (1802—76) war ein Schüler Taylors und geriet früh in den Bannkreis Coleridges und Schleiermachers. Ein feuriger und beredter Prediger, suchte er die großen Wahrheiten des Christentums von den toten Formeln, in die sie eingekapselt wären, zu befreien und sie mit Geist und Feuer an die Herzen der Menschen heranzubringen. Indem er auf sittliche und religiöse Werte allen Nachdruck legte, indem er alles Metaphysische verwarf, war er tatsächlich ein Vorläufer Ritschls. Bezüglich der Trinität dachte er sabellianisch. Indem er behauptete, die menschliche Natur Christi sei tatsächlich nur ein Darstellungsmittel für die göttliche, näherte er sich der Lehre des Apollinarius von Laodicea. Viel Aufsehen erregte er mit seinem Versuch, die Versöhnung aus einer moralischen Beeinflussung herzuleiten. Zu seinen Werken gehören „God in Christ" (1849), „The Vicarious Sacrifice" (1865), „Forgiveness and Law" (1874) und „Nature and the Supernatural" (1868). Die weite Verbreitung der Entwicklungstheorie und das Vordringen deutschen modern-theologischen Einflusses haben bei einem sehr großen Teil der kongregationalistischen Theologen der neueren Zeit der Orthodoxie noch stärkeren Abbruch getan. Unter diesen seien nur kurz genannt George Park Fisher (1827—1909), Verf. von „History of Reformation" (1873), „The grounds of Theistic and Christian Belief" (1883), „History of the Christian Church" (1888) und „History of Christian Doctrine" (1896); Henry Ward Beecher (1813—87), Verf. von „The Life of Jesus the Christ" (1871—91), „Evolution and Religion" (1885) und viele Predigtbände; Lyman Abbot (geb. 1837), Verf. von „Evolution of Christianity" (1896), „The Theology of an Evolutionist" (1897), „Christianity and Social Problems" (1897) und „Personality of God" (1905); Washington Gladden (geb. 1836), Verf. von „The Church and the Kingdom" (1894), „Social Salvation" (1901), „Christianity and Socialism" (1905) und „The Church and Modern Life" (1908); George Trumbull Ladd (geb. 1842), Verf. von „Principles of Church Polity" (1882), „The Doctrine of Sacred Scripture" (1884), „Philosophy of Religion" (1905) und mehreren wichtigen philosophischen und psychologischen Werken; George Barker Stevens (1854—1906), Verf. von „Pauline Theology" (1892), „Johannine Theology" (1894), „Theology of the New Testament" (1899) und „Christian Doctrine of Salvation" (1905); George Foote Moore (geb. 1851), Verf. von „Commentary on Judges" (1895); Arthur Cushman McGiffert (geb. 1861), Uebersetzer und Erklärer von Eusebius' Historia Ecclesiastica (1890), Verf. von „A History of Christianity in the Apostolic Age" (1897), „The Apostles Creed" (1902) und „Martin Luther" (1911); William Douglas Mackenzie (geb. 1859), Verf. von „The Revelation of Christ" (1893), „Cristianity and the Progress of Man" (1897); George Augier Gordon (geb. 1853), Verf. von „The Christ of To-day" (1895), „Immortality and the New Theodicy" (1897) und „Trough Man to God" (1906); Samuel Philipps Newman Smith (geb. 1843), Verf. von „Religions Feeling" (1877), „Old Faiths in New Lights" (1879), „The Orthodox Theology of To-day" (1881), „Christian Ethics" (1892), „Passing Protestantism and Coming Catholicism" (1908) und „Modern Belief in Immortality" (1910); Theodore Thornton Munger (1830—1910), Verf. von „The Freedom of Faith" (1883), „Character through Inspiration" (1897), „Horace Bushnell" (1899) und „Essays for the Day" (1904); Leonard Woolsey Bacon (1830—1907), Verf. von „History of American Christianity" (1898) und „Story of the Congregationalists" (1904); Henry Churchill King (geb. 1858), Verf. von „Reconstruction in Theology" (1901), „Theology and the Social Consciousness" (1902) und „Seeming Unreality of the Spiritual Life" (1908); Henry Preserved Smith (geb. 1847), Verf. von „Biblical Scholarship and Inspiration" (1891), „Inspiration and Inerrancy" (1893), „The Bible and Islam" (1896), „Critical Commentary on the Books of Samuel" (1899) und „Old Testament History" (1904); Samuel Ives Curtiß (1844—1904), Verf. von „The Levitical Priests" (1877) und „Primitive Semitic Religion To-day" (1902); George William Gilmore (geb. 1857), Verf. von „The Johannean Problem" (1895) und leitender Herausgeber der „New Schaff-Herzog-Encyclopedia of Religious Knowledge"; Frank Hugh Foster (geb. 1851), Verf. von „Fundamental Ideas of the Roman Catholic Church" (1899), „Christian Life and Theology" (1900) und „A Genetic History of the New England Theo-

logy" (1907); Charles Auguſtine Beckwith (geb. 1849), Verf. von „Realities of Christian Theology" (1906) und Mitherausgeber der Schaff-Herzogſchen Encyklopädie für ſyſtematiſche Fächer. Auch Benjamin Wiſner Bacon (geb. 1860) ſei noch genannt wegen der in ſeinen Werken zur Bibel vertretenen radikalen Anſchauungen und kühnen Rekonſtruktionen; 1910 ſchrieb er ein großes Werk über das vierte Evangelium.

Gegen den Liberalismus trat unter den amerikaniſchen Presbyterianern zuerſt (ſeit 1826) Lyman Beecher (1775—1863) auf. Er hat mehr als irgendein andrer dem weiteren Umſichgreifen des Unitarismus in Neuengland entgegengearbeitet. Als Leiter eines theologiſchen Seminars in Ohio wurde er 1837 im Punkte der Verſöhnungslehre der Irrlehre beſchuldigt und galt fortan als Haupt der „Neuen Schule", die 1838 unter dem führenden Einfluß N. W. Taylors ſich von der „Alten Schule" losſagte. Seine gemäßigt anticalviniſchen Anſchauungen hat er niedergelegt in ſeiner „Views of Theology developed in Three Sermons, and on his Trials" (1853). Ein anderes Haupt der „Neuen Schule" wurde Albert Barnes (1798—1876), der 1835 ſemipelagianiſcher Irrlehre mit Bezug auf den freien Willen und die Verſöhnung beſchuldigt wurde. Außer Kommentaren über einen großen Teil der bibliſchen Bücher veröffentlichte er „The Atonement in its Relation to Law and Moral Government" (1859) und „The Way of Salvation" (1863). Unter den Theologen der „Neuen Schule" ragt Henry Boynton Smith (1815—77) hervor, der als Lehrer und Herausgeber von Zeitſchriften viel zur Förderung des wiſſenſchaftlichen Studiums der Theologie getan hat. Seine wichtigſten Werke ſind „Faith and Philosophy"(1877), „Introduction to Christian Theology" (1883) und „System of Christian Theology" (1884). Weit mehr als irgendein anderer Theologe verſchaffte aber Philip Schaff (1819—93, ſ. d. A. XVII 515 ff. mit Bibliographie), ein in Deutſchland gebildeter Schweizer, den deutſchen theologiſchen wiſſenſchaftlichen Forſchungen in Amerika Eingang und durch ſeine Tätigkeit als Lehrer, Herausgeber und Schriftſteller hat er die amerikaniſchen Theologen zu immer höherem Streben begeiſtert. Unter Kongregationaliſten wie unter Presbyterianern hat man im Lauf der letzten 30 Jahre in Amerika immermehr der älteren Orthodoxie ſich ab- und einer freundlicheren Haltung gegenüber der Bibelkritik zugewandt. Unter den jüngeren Theologen der liberalen Schule, die den offiziellen Lehrcharakter der Denomination mehr oder weniger durchgreifend abgeſtreift haben, ſeien genannt Charles Auguſtus Briggs (geb. 1841), 1893 von der General-Assembly ſuspendiert und nachmals zur proteſtantiſch-biſchöflichen Kirche übergetreten, Verf. von „American Presbyterianism" (1885), „Biblical Study" (1883), „The Authority of Holy Scripture" (1891), „The Bible, the Church and the Reason" (1892), „The Higher Criticism of the Hexateuch" (1893), „The Messiah of the Gospels" (1894), „The Messiah of the Apostles" (1895), „General Introduction to the Study of Holy Scripture" (1899) und „Critical Commentary on the Psalms" (1906); Charles Woodraff Schields (1825—1904), Verf. von „Religion and Science in their Relation to Philosophy" (1875), „Essays on Christian Unity" (1885) und „Church Unity" (1896); Marvin R. Vincent (geb. 1834), Verf. von „Word-Studies in the New Testament (1887—90); Henry Martyn Baird (1832—1906), Verf. von „The Rise of the Huguenots of France" (1879), „The Huguenots and Henry of Navarre" (1886), „The Huguenots and the Revocation of the Edict of Nantes" (1895) und „Theodore Beza" (1899); Samuel Macanley Jackſon (geb. 1851), 1908—12 leitender Herausgeber von Herzog-Schaffs Encyklopädie und Verf. von „Huldreich Zwingli" (1901); Willis Judſon Beecher (geb. 1838), Verf. von „The Prophets and the Promise" (1905) und „The Teaching of Jesus concerning the Future Life" (1903); Charles Cuthbert Hall (1852—1908), Verf. von „The Gospel of the Divine Sacrifice" (1896), „Christian Belief interpreted by Christian Experience" (1905), „The Redeemed Life after Death" (1905), „Christ and the Human Race" (1906) und „The Witness of the Oriental Consciousnees to Jesus Christ" (1908); George Livingſtone Robinſon (geb. 1864), Verf. von „The Origin and Date of Zechariah IX—XV" (1896), „The Biblical Doctrine of Holiness" (1904) und „Leaders of Israel" (1906); James Frederick McCurdy (geb. 1847), Verf. von „History, Prophecy and the Monuments" (1894 bis 1901) und Mitherausgeber von Schaff-Herzogs Encyklopädie für altteſtamentliche Fächer; Duncan Black Macdonald (geb. 1863), Verf. von „Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory" (1903), „Religious Attitude and Life of Islam, (1909) und „Aspects of Islam" (1911); Robert Ellis Thompſon (geb. 1844), Verf. von „The History of the Presbyterian Churches in America" (1895), „The Apostles as Everyday Men" (1910) und „The Historic Episcopate" (1910); Francis Brown (geb. 1849), Verf. von „Assyriology, its Use and Abuse in Old Testament Study" (1885), Hauptverfaſſer von „A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament" (1891—1905) und „The

Christian Point of View" (1902); George William Knox (geb. 1853), Verf. von „Direct and Fundamental Proofs of the Christian Religion" (1903), „The Spirit of the Orient" (1906) und „The Development of Religion in Japan" (1906).

Die amerikanischen Methodisten übernahmen von Wesley ein verhältnismäßig liberales und nicht klar umschriebenes Lehrsystem und haben die praktischen Interessen immer in höherem Grade gepflegt als lehrhafte. Infolgedessen sind sie kaum durch Lehrstreitigkeiten beunruhigt worden und sind langsam und ohne starke Erschütterungen von den älteren zu mehr modernen Anschauungen übergegangen. Zu den breitkirchlichen Elementen unter ihnen gehören Borden Parker Bowne (1847—1911), Verf. von „The Christian Revelation" (1898), „The Christian Life" (1899), „The Atonement" (1900), „The Immanence of God" (1905); William Fairfield Warren (geb. 1833), Verf. von „Systematische Theologie" (1865), „Paradise Found" (1885) und „Religions of the World and the World Religion" (1911); Milton Spencer Terry (geb. 1840), Verf. von Kommentaren zu einer Reihe von alttestamentlichen Büchern, von „Biblical Hermeneutics" (1883), „The New Apologetic" (1897), „Biblical Apocalyptics" (1898) und „The Mediation of Jesus Christ" (1903); John Fletcher Hurst (1834—1903), mit Faulkner und Richell zusammen Verf. der „History of the Christian Church" (1897—1900), „History of Methodism" (1904); Henry Clay Sheldon (geb. 1845), Verf. von „History of Christian Doctrine" (1886), „History of Christian Church" (1894), „Unbelief in the Nineteenth Century" (1907), „System of Christian Doctrine" (1903), „Sacerdotalism in the Nineteenth Century" (1909) und „New Testament Theology" (1911); Charles W. Richell (1850—1908), Verf. von „Foundations of the Christian Faith" (1899); John Alfred Faulkner (geb. 1857), Verf. von „The Methodists" (1903), „Cyprian" (1906) und „Erasmus" (1908); Robert William Rogers (geb. 1864), Herausgeber von „Two Texts of Esarhaddon" (1889) und „Inscriptions of Sennacherib" (1893), Verf. von „History of Babylonia and Assyria" (1900) und „Religion of Babylonia and Assyria" (1909); Wilbur Fiſk Tillett (geb. 1854), Verf. von „Discussions in Theology" (1887), „Personal Salvation" (1902) und „Doctrines and Polity of the Methodist Episcopal Church, South" (1903); John James Tigert (1856—1906), Verf. von „Constitutional History of American Episcopal Methodism" (1898), „The Making of Methodism" (1898) und „The Doctrines of the Methodist Episcopal Church in America" (1902); John H. Vincent (geb. 1832), Begründer der Chautauqua-Bewegung und Verfasser vieler praktischer Werke; Groß Alexander (geb. 1852), Verf. von „History of the Methodist Episcopal Church, South" (1894) und „The Son of Man" (1899); Hinkley Gilbert Mitchell (geb. 1846), Verf. von „Amos, an Essay in Exegesis" (1893), „Isaiah . . I—XII (1897), und „The World before Abraham" (1904); Olin Alfred Curtis, Verf. des bedeutenden systematisch-theologischen Werkes „The Christian Faith" (1896).

Bei den Baptisten fand der breitkirchliche Einfluß nur allmählich Eingang. Zu den ältesten Vertretern einer von der offiziellen Rechtgläubigkeit abweichenden Lehre gehört Ezekiel Gilman Robinson (1815—1894), der als anregender Lehrer (seit 1853) einer mehr rationalisierenden Methode Bahn brach; Horatio Balch Hackett (s. d. A. VII 282 f.) studierte in Deutschland und wurde dort mit der deutschen wissenschaftlichen Methode bekannt; obwohl er den Radikalismus ablehnte, war sein Standpunkt doch tolerant und frei von Dogmatismus; er regte seine zahlreichen Schüler (1842—75) zum Studium der deutschen Sprache und besonders der deutschen theologischen Literatur an und empfahl auch, wo er konnte, das Studium auf deutschen Universitäten. Dasselbe gilt von John Albert Broadus (1827 bis 1895), einem noch mehr anregenden Lehrer, der seinen Schülern das deutsch-theologische Gelehrtenideal ständig vorhielt. Ausgeprägter breitkirchlich war George Washington Northrup (1825—1900) gerichtet; er regte seine Schüler zu selbständigem Denken an und bekämpfte die für seine Denomination maßgebende calvinistische Theologie. 1879 wurde Crawford Howell Toy (geb. 1836), der in Deutschland studiert hatte und dort ein Anhänger der Graf-Wellhausenschen Schule geworden war, seines Lehrstuhls am Southern Baptist Theological Seminary enthoben wegen seiner evolutionistischen Ansichten bez. der alttestamentlichen Religion und Literatur. Als Professor der orientalischen Sprachen an der Harvard-Universität hat er in seinen Büchern „History of the Religion of Israel" (1882), „Quotations in the New Testament" (1884), „Judaism and Christianity" (1890) und „Commentary on Proverbs" (1899) radikal-naturalistische Anschauungen vertreten; er will überhaupt nicht mehr als Christ gelten, sondern bezeichnet sich einfach als „Theisten". Augustus Hopkins Strong (geb. 1836) sucht in seiner „Systematic Theology" (1907—09) bewußt oder unbewußt eutychianische und nestorianische, lutherische und calvinistische Prinzipien miteinander zu vereinigen; er vertritt halbmonistische An-

schauungen und hat die früher festgehaltene Irrtumslosigkeit der Bibel jetzt aufgegeben. Zu den befähigsten und einflußreichsten liberalen Baptisten in Amerika gehörte William Newton Clarke (1841—1912), Verf. von „Outline of Christian Theology" (1898), „The Use of the Scriptures in Theology" (1905), „The Christian Doctrine of God" (1909) u. a. Ein besonders eifriger Verfechter der deutschen modern-kritischen Ansichten über Bibel und Religion war William Rainey Harper (1856—1906), der die Anregung zur Begründung der Universität Chicago gab, ein Lehrer von begeisternder Kraft, Herausgeber mehrerer Zeitschriften, der eine den älteren konservativen Anschauungen widersprechende Methode des Bibelstudiums populär zu machen suchte. Sein wichtigstes gelehrtes Werk ist „A Critical and Exegetical Commentary on Hosea and Amos" (1905). Zu den radikalsten neueren baptistischen Theologen gehören George Burman Foster (geb. 1858), dessen, „Finality of the Christian Religion" (1906) den radikalsten deutschen Kritizismus atmet, und Nathanael Schmidt (geb. 1862), der 1896 auf den Lehrstuhl für semitische Sprachen an der Colgate University wegen seiner kritischen Ansichten verzichtete und, nachdem er für dasselbe Fach an die Cornell University übergetreten war, sich überhaupt nicht mehr als Christen, sondern als „Ethical Culturist" bezeichnen wollte. Seine wichtigsten Schriften sind „The Prophet of Nazareth" (1905) und „The Messages of the Poets" (1911). Zu den gemäßigteren Vertretern der kritischen Schule unter den Baptisten gehören Ernest De Will Burton (geb. 1856), Verf. von „Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek" (1893), „Some Principles of literary Criticism and their Application to the Synoptic Problem" (1904) und vielen populären Arbeiten zum NT; Shailer Mathews (geb. 1863), Verf. von „The Messianic Hope in the New Testament" (1905), „The Church and the Changing Order" (1907) u. a.; Walter Rauschenbusch (geb. 1861), Verf. von „Christianity and the Social Crisis" (1907), Mitarbeiter an Krügers Handbuch der Kirchengeschichte IV (1909); George Croß, Verfasser von „The Theology of Schleiermacher" (1910) und Ira Maurice Price (geb. 1856), Verf. von „Introduction to the Inscriptions discovered by Mons. E. de Sarzec" (1887), „The Great Cylinder Inscriptions of Gudea" (1899), „The Monuments and the Old Testament" (1899) u. a.

Unter den Führern der protestantisch-bischöflichen Kirche fand die breitkirchliche Bewegung viele Anhänger. Einer der ersten unter ihnen war Frederick Dan Huntingdon (1819—1904). Als Unitarier aufgewachsen, in der Harvard Divinity School erzogen und zeitweilig Harvard-Professor, trat er 1860 zum Episkopalismus über. Seit 1869 Bischof, gelangte er zu bedeutendem Einfluß. Gemäßigt liberal war auch William Reed Huntingdon (1838—1910), lange Jahre ein eifriger Verfechter kirchlicher Unionsbestrebungen, wozu er schrieb „The Church Idea" (1870), „The Peace of the Church" (1891) u. a. Demselben Zweck dienten die Werke von John Williams und E. A. Washburn. Der hervorragendste unter allen amerikanischen Broad-Church-Männern war aber Phillips Brooks, der die feinste Bildung mit einer glänzenden Beredsamkeit und dem tiefsten Interesse an der religiösen und sozialen Wohlfahrt der Menschheit vereinigte. Seine zahlreichen Predigtbände und seine „Lectures on Preaching" haben einen weiten Leserkreis gefunden. Zu den energischsten Denkern dieser Richtung gehört Elisha Mulfort (1833—85), Verf. von „The Republic of God, an Institute of Theology" (1881). Unter den neueren Vertretern sind die bedeutendsten Alexander Miets Griswold Allen (1841—1908), Verf. von „Continuity of Christian Thought" (1884), „Life of Jonathan Edwards" (1889) „Christian Institutions" (1897) und „Life and Letters of Phillips Brooks" (1900); Peter Henry Steenstra (geb. 1833), Verf. von „The Being of God as Unity and Trinity" (1891); John Punnett Peters (geb. 1852), Verf. von „The Bible as Literature" (1895), „Scriptures Hebrew and Christian" (1886—89), „Nippur" (1897) und „The Old Testament and the New Testament Scholarship" (1901); Henry Codman Potter (1835—1908), höchst angesehen als Bischof von New York und Verfasser vieler praktischer Werke; Charles Comfort Tiffany (1829—1908), Verf. von „Modern Atheism" (1874) und „History of the Protestant Episcopal Church" (1895); David Hummell Greer (geb. 1844), Bischof von New York, Verf. von „The Historic Christ" (1890) und „From Things to God" (1893); Richard Heber Newton (geb. 1840), Verf. von „Right and Wrong Uses of the Bible" (1883), „The Book of the Beginnings" (1884) und „Church and Creed" (1891); William Porcher Du Rose (geb. 1836), Verf. von „Soteriology of the New Testament" (1892), „The Ecumenical Councils" (1896) und „The Gospel according to Saint Paul" (1903); und Charles Lewis Slattery (geb. 1867), Verf. von „The Master of the World" (1906), „Life beyond Life" (1907), „The Historic Ministry and the Present Christ" (1908) und „Present-Day Preaching" (1909).

Im Anfang des 19. Jahrhunderts zeichneten sich die Theologen, die man unter dem Namen „High-Churchmen" zusammenfassen kann, hauptsächlich durch ihr Interesse für klassische und archäologische Studien, ihre Abneigung gegen Wesleyanismus und Evangelikalismus wegen des bei beiden herrschenden Gefühlschristentums und enthusiastischen „Evangelismus", durch ihr Wertlegen auf die Stellung und die Rechte der Kirche von England mit ihrer successio apostolica und ihrem geschichtlich überkommenen Episkopat und durch ihre aristokratischen Gewohnheiten und Verbindungen aus. Es lag ihnen wenig daran, an die Massen heranzukommen, und ihre Predigt kümmerte sich um den Geschmack und die Bedürfnisse des Volkes recht wenig. Ferner verabscheuten sie den Calvinismus und vertraten eine romanisierende semipelagianische Anthropologie. Besonders tritt unter den Vertretern dieser Richtung Thomas Fanshaw Middleton (1769—1822) hervor, Verf. der „Doctrine of the Greek Article" (1808). Etwas mehr evangelikal gerichtet ist Reginald Heber (1783—1826), Middletons Nachfolger als Bischof von Calcutta und besonders bekannt durch seine Lieder und Predigten. Zu den hochkirchlich gesinnten „Gelehrten" der alten Schule gehören auch Samuel Parr (1747—1825) und Richard Valpy (1754—1836), die den Calvinismus und den Methodismus mit gleicher Inbrunst haßten, ohne tiefere religiöse Interessen, fast ausschließlich für Philologie begeistert. Die Mehrzahl der Bampton Lecturers der ersten drei Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts gehört diesem Typus an, so John Josias Conybeare und H. Soames, ferner der Archäologe Thomas Dudley Fosbroke, der Antiquar Thomas Denham Whitaker und der Kritiker und Schöngeist Sydney Smith. Doch könnte letzterer auch als Broad-Church-Mann gelten.

Die neuere High Church, d. h. die romanisierende Partei, ist durch Buddensieg (s. d. A. „Traktarianismus" XX 18 ff.) so eingehend behandelt worden, daß wir dem nichts mehr hinzuzufügen wüßten. Für die traktarianisch Gerichteten gab es eine dreifache Möglichkeit: entweder sie konnten wie Newman, Manning, Ralph Wilberforce, Faber und andere Führer zur römisch-katholischen Kirche übertreten, oder sie konnten, obwohl sie in wesentlichen Punkten, so in der Lehre von der Transsubstantiation, Mariolatrie, Heiligenanbetung, Ohrenbeichte, Mönchtum, ja auch dem Primat des Bischofs von Rom, mit den Lehren und Bräuchen der römisch-katholischen Kirche im wesentlichen einverstanden waren, in der anglikanischen Kirche bleiben, wie, wenigstens eine Zeitlang, nach Puseys Vorgang, die Mitglieder der „Society of the Holy Cross", des „Order of Corporate Reunion", der „Confraternity of the Blessed Sacrament", der „Guild of all Souls" (die die Lehre vom Fegefeuer vertritt), des „Order of the Holy Redeemer", der „Brotherhood of the Holy Cross", des „Alcuin Club", der „Society of St. Osmund" u. a., oder sie traten, abgeschreckt von den Irrtümern der römischen Kirche oder durch den Abfall von Tausenden von Anglikanern zu der genannten Kirche und die zunehmende Anmaßung und Unduldsamkeit derselben, wie sie in der Enzyklika und dem Syllabus von 1864, sowie in der Unfehlbarkeitserklärung von 1870 mit ihren Folgeerscheinungen hervortrat, von ihrer bedenklichen Position zurück und wurden fortan Gegner der römischen Hierarchie, wie der Staatsmann und Theologe William Ewart Gladstone.

Zu denjenigen, welche auf Grund einer tiefen Unzufriedenheit mit dem tatsächlichen Zustand der Church of England ernstliche Sehnsucht nach einer korporativen Vereinigung mit Rom auf der Basis eines Kompromisses empfanden, dabei aber doch festhalten wollten, daß die Church of England ein Teil der „katholischen" Kirche sei, gehören James Bowling Mozley (1813—78), einer der hervorragendsten Denker des Jahrhunderts, der im Gegensatz zu der Mehrzahl der High-Church-Männer die augustinische Prädestinationslehre vertrat, Verf. von „The Augustinian Doctrine of Predestination" (1855), „The Primitive Doctrine of Baptismal Regeneration" (1856), „Ruling Ideas in Early Ages" (1877) und „The Theory of Development" (1878); ferner Richard William Church (1815—90), Verf. von „St. Anselm" (1870), „The Beginnings of the Middle Ages" (1877) und „The Oxford Movement" (1891); Walter Farquhar Hook (1798—1875), Verf. von „An Ecclesiastical Biography" (1845—52), „Lifes of the Archbishops of Canterbury" (1860—76) und „The Church and its Ordinances" (1876); Henry Parry Liddon (1829—1900), ein beredter Prediger, der wie Church die Ernennung zum Bischof ablehnte, Verf. von „The Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ" (1866) und mehrerer Predigtbände; George Moberly (1803—85), der die Fluchformeln aus dem Athanasianum fortlassen wollte und den allzu streng konfessionell Gerichteten entgegentrat; William John Knox-Little (geb. 1839), Verf. von vielen Predigtbänden und aszetischen Schriften; Sabine Baring-Gould (geb. 1834), Verf. von „Curious Myths of the Middle Ages" (1865), „The Origin and Development of Religious Belief" (1869—70), „A Study of St. Paul" (1897) und von vielen

populären Werken zur Legende und Geschichte; Mandell Creighton (1843—1901), einer der glänzendsten Historiker unter den englischen Kirchenmännern, Verf. von „A History of the Papacy from the Great Schism to the Sack of Rome“ (²1897), „Persecution and Tolerance“ (1895), „Church and State“ (1897) und vielen kleineren Werken zur Geschichte; Edward Meyrick Goulburn (1818—97), Verf. von „The Doctrine of the Resurrection of the Body“ (1851), „The Holy Catholic Church“ (1873) und „Everlasting Punishment“ (1880); und John William Burgon (1813—88), ein High Churchman der alten Schule, bekannt durch seine konservative Haltung gegenüber der neutestamentlichen Textkritik. Genannt seien auch noch Frederick George Lee (1832—1902), Verf. vieler Werke zur Liturgie; John Henry Blunt (1823—84), Verf. von „Dictionary of Doctrinal and Historical Theology“ (1870), „Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools of Religious Thought“ (1874) und „The Reformation of the Church of England“ (1869—82); Edmund Tyrrell Green (geb. 1864), Verf. von „Notes on the Teaching of St. Paul“ (1893), „The Church of Christ“ (1902) und „How to Preach“ (1905); James Augustus Hessey (1814—92), Verf. von „Sunday, its Origin, History and Present Obligation“ (1860) und „Moral Difficulties Connected with the Bible“ (1871—73); Richard William Rendall (1824—1906), Verf. von „Life in the Catholic Church“ (1889) und „Some Aspects of the Holy Eucharist“ (1897); und John Purchas (1823—72), Herausgeber des „Directorium Anglicanum“ (1858).

Die hochkirchliche Bewegung ergriff auch die Vereinigten Staaten und war dort schon vor 1850 fast zur ausschlaggebenden Stellung gelangt. Gegenwärtig teilt sie sich, nachdem die Bedeutung der Low-Church-Partei ziemlich zurückgegangen ist, mit der Broad-Church-Partei in die Herrschaft. Bischof Seabury (gest. 1796), der durch schottische Non-jurors geweiht worden war, wirkte durchaus im Sinn der Hochkirche. Lebensfähig und zugkräftig wurde das Hochkirchentum in Amerika aber erst durch John Henry Hobart (1775—1830). Er schrieb „Companion of the Altar“ (1804), „Apology for Apostolic Order“ (1807) und „Sermons on the Redemption“ (1824). Nur wenige von den amerikanischen High Churchmen haben zur theologischen Literatur nennenswerte Beiträge geliefert, ja einige, die im Besitz bedeutender Gelehrsamkeit waren, hinterließen überhaupt nichts Schriftliches. George Washington Doane (1799—1859) hinterließ Predigten, Reden und Gedichte, die nachmals sein Sohn herausgegeben hat (1860; 1875). William Henry Odenheimer (1817—79) schrieb „The Origin and Compilation of the Prayer-Book“ (1841), „Essay on Canon Law“ (1847) und „Jerusalem and its Vicinity“ (1855). Jonathan Mayhew Wainwright (1792—1854) hinterließ einige Andachtsbücher und zwei Bände Lebenserinnerungen. Morgan Dix (1827—1908) könnte auch hierher gerechnet werden. Er war ein fruchtbarer Schriftsteller, seine bedeutendsten Werke sind „Lectures on the Pantheistic Idea of an Impersonal-Substance Deity as contrasted with Christian Faith concerning Almighty God“ (1865), „Lectures on the Authority of the Church“ (1891), „Three Guardians of Supernatural Religion“ (1891), „The Sacramental System considered as the Extension of the Incarnation“ (1893) und Kommentare zu Rö, Ga und Kol (1864—66). Samuel Hulbeart Turner (1790 bis 1861) schrieb Kommentare zu Hbr, Rö, Eph und Ga, ferner „Bibliographical Notices of some of the most distinguished Jewish Rabbies and Translations of Portions of their Commentaries and other Works“ (1847) und übersetzte mehrere deutsche Werke. Arthur Cleveland Coxe (1818—96) rechnen wir ebenfalls zu den High Churchmen, obwohl er als Gegner Roms den Low Churchmen näher steht. Genannt seien von ihm „Absolution and Confession“ (1850), „A Letter to Pius IX“ (1869), „Institutes of Christian History“ (1887), „Holy Writ and Modern Thought“ (1892). Er veranstaltete die amerikanische Ausgabe der Ante-Nicene Fathers, die er mit Einleitungen und Anmerkungen versah (1885 bis 1887).

Die durch Wesley und Whitefield inaugurierte evangelische Erweckungsbewegung hatte nicht nur zur Bildung der großen methodistischen oder wesleyanischen Kirchenkörper, des calvinistisch-methodistischen Kirchenkörpers in Wales, zur Neubelebung des Eifers der Kongregationalisten und Baptisten für Innere und Äußere Mission, zur Neuerweckung erzieherischer und philanthropischer Interessen, zu literarischer Betätigung, zu umfassendem Arbeitseifer geführt, sie hatte auch in der anglikanischen Kirche eine starke „evangelische“ Partei hervorgerufen. Ihre Theologie war calvinistisch, sie war eifrig protestantisch, dem Ritualismus abgeneigt, für die Evangelisation der Welt begeistert, sie schwärmte für die allgemeine Abschaffung der Sklaverei, Gefängnisreform, Hebung des materiellen, sittlichen und intellektuellen Niveaus der arbeitenden Klassen und suchte bei Wortverkündigung wie bei Liebestätigkeit die Arbeitsgemeinschaft der

Freikirchenmänner. Der bedeutendste Vertreter dieser Partei zu Beginn des Jahrhunderts war William Wilberforce (1759—1833), der sein großes Vermögen und seine staatsmännischen Fähigkeiten rückhaltslos in den Dienst bürgerlicher und politischer Reformbestrebungen und einer weltumfassenden Philanthropie stellte. Seine Schrift „A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians" (1797) fand in allen Ländern Europas bei vielen Tausenden Verbreitung. Unter den Geistlichen dieser Richtung war damals Charles Simeon (1759—1836) der einflußreichste. Sein Eifer und seine begeisternde Weise waren dem religiösen Leben der Universität Cambridge ungemein förderlich, und seine „Horae homileticae" (17 Bde; 1819—28) haben lange eine wahre Fundgrube für die Prediger der verschiedensten Denominationen gebildet. Ein noch älterer Vertreter der Schule, dessen Einfluß aber durch seine Lieder und Andachtsschreiben noch viel in das 19. Jahrhundert hinein fortwirkte, war John Newton (1725—1807), dessen Einfluß Thomas Scott (1747—1821) durch seine Anmerkungen zur Bibel und viele volkstümliche religiöse Werke fortsetzte. Isaac Milner (1751—1820) vollendete die von seinem Bruder Joseph noch im 18. Jahrh. begonnene „History of the Church of Christ" und hob vor allem die „evangelikalen" Züge der alten, der mittelalterlichen und der neuen Kirche hervor. Während der ersten Hälfte des Jahrh. waren die Werke Richard Cecils (1748—1810) bei den Evangelikalen verbreitet und hoch angesehen. Noch mehr gelesen wurden die umfangreichen, populären Werke von Legh Richmond (1772—1827). Gelehrsamkeit stand bei den Low Churchmen in nicht so hohem Ansehen als Frömmigkeit und Eifer. Genannt seien noch Thomas Robinson, Thomas Gisborne, Samuel Chase, Daniel Wilson, Claudius Buchanan, Edward Bickersteth, John Venn, William Jay, Henry Kirke White und Robert Southey. Seit etwa 1830 zeigen, teilweise unter dem Einfluß der Plymouth-Brüder (s. d. A. Darby IV 483 ff.), die Low Churchmen eine starkes Interesse für das tausendjährige Reich, vor allem der schon genannte Bickersteth, Elliott in Brighton, George Stanley Faber und Henry Drummond pflegten diese Gedanken. Der letztgenannte wurde einer der Führer der von Edward Irving (s. d. A. IX 424 ff.) gegründeten katholisch-apostolischen Kirche.

Seit 1850 finden wir eine Reihe von bedeutenden Theologen, die sich nur schwer in eine der bestehenden Parteiorganisationen einreihen lassen: für die Established Church und ihre Einrichtungen zeigen sie warmes Interesse, ohne doch auf die successio apostolica, die Wiedergeburt in der Taufe, die Realpräsenz bei dem Abendmahl allzu hohes Gewicht zu legen oder irgendwie zu romanisieren; sie lehnen unbedingt alle modernen kritischen Anschauungen betr. der Bibel ab, ebenso jegliche Tendenz auf Beschränkung des Übernatürlichen und auf geringere Bewertung der Person Christi und der Versöhnung und sympathisierten doch nicht mit den konsequenten Evangelikalen. Hierher gehören etwa W. J. Conybeare und J. S. Howson, die miteinander das weitverbreitete und wertvolle Buch „Life and Letters of St. Paul" (1850—52) herausgaben; E. H. Plumptre, Verf. mehrerer nützlicher exegetischer und praktischer Werke, und die bedeutenden Bibelgelehrten C. J. Ellicott, B. F. Westcott, J. H. Lightfoot, F. J. A. Hort (s. A. unter den betr. Namen) und H. L. Mansel (1820—71), wohl bekannt als Verf. von „Limits of Religious Thought" (1858), „The Philosophy of the Conditioned" (1866) und „The Gnostic Heresies" (1875, hsg. von Lightfoot). Ausgesprochen „evangelikal" war Samuel Wilberforce (1805—73), der jedoch oft den gemäßigten High Churchmen zugerechnet wird. Ebenfalls ein ausgeprägter Low-Churchman war George Cornelius Gorham, der durch seinen Widerspruch gegen die Wiedergeburt in der Taufe 1847 zu der Gorham Controversy den Anlaß gab, die schließlich kraft behördlicher Entscheidung den Gegnern der Wiedergeburt durch die Taufe Daseinsrechte in der anglikanischen Kirche gab und so den Übertritt einer Reihe von High Churchmen zur römischen Kirche veranlaßte. In diese Reihe gehört auch John Charles Ryle (1816—1900), Verf. vieler praktischer Werke; ebenso Arthur Charles Hervey (1808 bis 1894), Handley Carr Glyn Moule (geb. 1841), seit 1901 Bischof von Durham; der Orientalist Samuel Lee (1783—1852); der Orientalist Robert Payne Smith (1819—1895) und Lonsdale Ragg (geb. 1866).

Typische Repräsentanten des Evangelikalismus unter den schottischen Presbyterianern der ersten Hälfte des Jahrhunderts waren Thomas Chalmers (s. d. A. III 777 ff.), Thomas Guthrie (s. d. A. VII 266 f.), Norman Macleod (vgl. XV 739, 16 f.; XVIII 526, 51 ff.); Robert Rainy (1826—1906); William Garden Blaikie (1820—99); David Brown (1803 bis 1979); Robert Smith Candlish (1806—73); William Cunningham (1805—61); John Cunningham (1819—93); James Donaldson (geb. 1831), Verf. von „A Critical History of Christian Literature ... to the Nicene Council" (1864—66) und Mitherausgeber der „Ante-Nicene Christian Library" (1867—72); Archibald Hamilton Charteris (1835—1908), Verf. von

„Canonicity" (1880) und „The Church of Christ" (1905); John Eadie (1810—76); James McCosh (1811—94), Verf. von „The Method of Divine Government" (1850) „The Intuitions of the Mind" (1860); „The Scottish Philosophy" (1874), „The First and Fundamental Truths" (1889). Während der letzten 20 Jahre seines Lebens war er Präsident der Princeton University in den Vereinigten Staaten.

Zu den britischen Baptisten streng konservativer und evangelikaler Richtung gehören außer Andrew Fuller, Robert Hall und John Foster (s. d. betr. A.), John Ryland (1753 bis 1825); John Rippon (1751—1836); Joseph Ivimey (1773—1834), Verf. von „A History of the English Baptists" (1811—30); Francis Augustus Cox (1793—1863); John Howard Hinton (1791—1873); John Mockett Cramp (1796—1881, seit 1844 in Canada), Verf. von „A Text-Book of Popery" und „A History of the Baptists"; John Gregory Pike (1784—1855); William Harris Murch (1784—1859); Baptist Wriothesley Noel (1799 bis 1873), Verf. von „Union of Church and State" (1849), „Essay on Christian Baptism" (1849) und „Letters on the Church of Rome" (1851); Benjamin Evans (1803—71), Verf. von „Early English Baptists" (1862); Adam Taylor, Verf. von „The History of the English General Baptists" (1818); Edward Steane (1798—1882), Verf. von „The Doctrine of Christ as Developed by the Apostles" (1872); Alexander Carson (1776—1844), Verf. von „Baptism, its Mode and Subjects" (1845); Archibald Mc Lean (1733—1812), dessen gesammelte Schriften in 7 Bänden (1805) vorliegen; Christopher Anderson (1782—1852), Verf. von „The Annals of the English Bible"; Robert Haldane (1764—1842), Verf. einer „Exposition of Romans"; William Carey (1761—1834), Missionar und Orientalist; Alexander Maclaren (1825—1910), Verf. von Homilien über fast die gesamte Bibel; Joseph Angus (1816—1902), Verf. von „Bible Hand-book" (1854), „Christian Churches, the Noblest Form of Social Life" (1862), „Christ our Life" (1853), Kommentar zu Hbr (1883); Frederick William Gotch (1808—90); Charles Haddon Spurgeon (1834—1892), Verf. vieler Predigtbände und praktischer Werke, sowie von „The Treasury of David" (1870—85); William Landels (1823—99); Hugh Stowell Brown (1823—86); Edward Bean Underhill (gest. 1901), Herausgeber der „Hauserd Knollys Society Publications"; Samuel Gosnell Green (1822—1905), Verf. von „The Christian Creed and the Creed of Christendom" (1898) und vielen populären Werken.

Die Independenten oder Kongregationalisten des ersten Drittels des 19. Jahrh. waren größtenteils strenge Calvinisten. Einer der gelehrtesten unter ihren Pfarrern war John Pye Smith (1774—1851); mit deutscher Bibelkritik und der geologischen Wissenschaft nicht unbekannt, zweifelte er, seinen Amtsbrüdern zum Ärgernis, die Authentie des Hohenliedes und die umfassende Verbreitung der Sintflut an. Sein „Scripture Testimony to the Messiah" (1818—21) und „Sacrifice and Priesthood of Jesus Christ" (1828) sind auch heute noch von Wert. Ebenezer Henderson (1784—1858) war einer der kenntnisreichsten Sprachgelehrten seiner Zeit und verwandte seine Kenntnis der orientalischen Sprachen zur Revision neuer Übersetzungen der Bibel, zur Ausbildung von Missionskandidaten und zur Anfertigung einer neuen Übersetzung der alttestamentlichen Propheten in das Englische. Einen noch strenger orthodoxen Standpunkt vertraten Richard Winter Hamilton und James Parsons, denen der Shorter Catechism der Theologen von Westminster die höchste Autorität war. John Angell James (1785—1859) war ein tief ernster und eindrucksvoller Prediger und seine umfänglichen praktischen Werke haben nachhaltige Spuren hinterlassen. William Jay (1769—1853) war als Prediger und Schriftsteller ein kraftvoller Vertreter evangelischen Glaubens und Lebens. Seine „Morning and Evening Exercises" haben lange Zeit vielen Häusern geistliche Nahrung geboten. Unter den seitens der Kongregationalisten damals durch die London Missionary Society ausgesandten Missionaren sind die hervorragendsten Robert Morrison (1782—1834), als Lexikograph und Übersetzer für die Mission in China von bahnbrechender Bedeutung, und John Williams (1796—1839), der „Apostel der Südsee". Ein anderer hervorragender kongregationalistischer Theologe war Ralph Wardlaw (1793—1853), der 1833 den ersten Teil („Christian Ethics") einer langen Reihe von „Congregational Lectures" herausgab. Er hat verschiedene wichtige Werke zur Apologetik, Dogmatik und praktischen Theologie verfaßt. Robert Vaughan (1795—1868) lieferte 1834 den ersten Teil der „Congregational Lectures" über „Causes of the Corruption of Christianity", J. Gilbert in Nothingham 1835 den zweiten über „The Christian Atonement", E. Henderson 1836 den dritten über „Divine Inspiration" und Bedford 1837 den vierten über „Holy Scripture Verified". Auch der hervorragende Robert Alfred Vaughan, der 1856 „Hours with the Mystics" (²1893) veröffentlichte, darf hier nicht fehlen. Hervorragende Prediger und Schriftsteller der Jahrzehnte um 1850 waren Thomas Binney (1798 bis

1874), Henry Allon (1818—92), Joseph Parker (1830—1902) und William Lindsay Alexander (1808—84), Herausgeber der dritten Auflage von Kittos „Biblical Encyclopaedia“ und Verfasser von „A System of Biblical Theology“ (1868) sowie einer Anzahl exegetischer und praktischer Werke.

Die Wesleyaner hingen bis zum Beginn des letzten Viertels des Jahrhunderts mit größter Treue dem von Wesley der Brüdergemeinde entlehnten Semi-Augustinismus an. Ihr hervorragendster Gelehrter in den ersten Jahren des Jahrhunderts war Adam Clarke (1760 62—1832), dessen „Commentary on the Holy Bible“ noch vielfach benutzt wird. Neben ihm muß genannt werden Richard Watson (1781—1833), dessen „Theological Institutes“ (1823—24) zu den methodistischen Standard-Works zählen. Jabez Bunting (1779—1858) gehört als Prediger und Lehrer zu den Koryphäen seiner Denomination. In der Literatur ist er besonders durch seine nach seinem Tode veröffentlichten Predigten bekannt. Thomas Coke (1747—1814), ein Genosse Wesleys, veröffentlichte 1807 einen populären Kommentar zur Bibel. Seine letzten 14 Jahre waren vor allem der Mission gewidmet. Joseph Benson (1748—1821) veröffentlichte „A Defense of the Methodists“, „A Vindication of Christ's Divinity“ und einen Kommentar zur Bibel. Henry Moore (1751—1844) veröffentlichte Biographien der Wesleys sowie Fletchers und eine wertvolle Autobiographie. Robert Newton (1780—1864) ist durch seine vortrefflichen Predigten in der Literatur bekannt geworden. William Morley Punshon (1824—81), ein ausgezeichneter Kanzelredner, hat seine Lebensarbeit teils England und teils Amerika gewidmet. Luke Tyerman (1820—89) war einer der trefflichsten Historiker des Methodismus. Seine Lebensbeschreibungen der Wesleys und Whitefields behalten dauernd ihren Wert. James Harrison Rigg (1821—1909), jahrelang Herausgeber des „London Quarterly“, schrieb viele polemische Werke, hauptsächlich kirchenrechtlichen Inhalts. William Arthur (1819—1901) verfaßte viele populäre praktische Werke und polemisierte auch eifrig gegen den Romanismus und Positivismus. Unter den jüngeren Schriftstellern konservativer Richtung sei John Telford (geb. 1851) genannt; er war Herausgeber des „London Quarterly Review“ und Verf. einer Reihe von biographischen und historischen Werken über den Methodismus; ferner William Fletcher Slater (geb. 1831), Verf. von „Methodism in the Light of the Early Church“ (1885) und „Limitations Divine and Human“ (1906). Zur Kirchengeschichte hat Herbert Brook Workman (geb. 1862) einige bemerkenswerte Beiträge geliefert, so „The Church of the West in the Middle Ages“ (1898—1900), „The Dawn of the Reformation“ (1901—02); „The Letters of John Hus“ (1904), „Persecution in the Early Church“ (1907), „Christian Thought to the Reformation“ (1911); auch hat er „A New History of Methodism“ (1910, 2 Bde) herausgegeben; Arthur Samuel Peake, Professor an der Universität Manchester hat sich durch Arbeiten zur biblischen Literatur verdient gemacht; John Shaw Barks (geb. 1835) hat sich um die Zugängigmachung deutscher theologischer Literatur für Engländer bemüht und hat auch auf dem Gebiet der Dogmengeschichte und der systematischen Theologie gearbeitet; Frank Ballard hat sich durch eine Reihe von scharfsinnigen und durchschlagenden Büchern in hohem Grade um die Apologetik verdient gemacht; Benjamin Gregory hat das wertvolle Buch „Side Lights on the Conflicts of Methodism 1827—52“ (1898) veröffentlicht und dadurch Buntings eigenartige Stellung zur Konferenz in neue Beleuchtung gerückt; sein Sohn John Robinson Gregory schrieb „A Student's History of Methodism“ (1911, 2 Bde) und Arbeiten über die Successio apostolica und den Darbyismus; Nehemiah Curnock hat das Manuskript von Wesleys noch unveröffentlichtem Tagebuch entziffert und es dann mit reichhaltigen Anmerkungen der neuen abschließenden, auf 6 Bde berechneten Ausgabe von Wesleys berühmten Journals eingefügt (I 1910, II 1911).

Wie schon bemerkt, brachten die ersten Jahre des 19. Jahrh. in Amerika die Umwandlung des soziniansierenden Arminianismus in ausgesprochenen Unitarismus. Dieser Entwicklung trat nun Jonathan Edwards mit seinem in den Grundanschauungen etwas modifizierten Calvinismus energisch entgegen. Der jüngere Jonathan Edwards starb 1801, nachdem er die Bestrebungen seines größeren Vaters im großen und ganzen fortgeführt hatte. Gemäßigt calvinistisch lehrte auch Timothy Dwight (1752—1817), vor allem in seinem Werk „Theology Explained and Defended“ (1818). Edward Dorr Griffin (1770—1837) trat der arminianisierenden Theologie N. W. Taylors in seinem „The Extent of the Atonement“ (1819) entgegen. Der weitaus gelehrteste konservative Theologe unter den Kongregationalisten des 19. Jahrh. war Edward Amasa Park (1808—1900), der als Professor wie als Herausgeber der „Bibliotheca Sacra“ zugunsten einer konservativen Theologie Edwardscher Observanz auf weite Kreise Einfluß ausübte. Sein lange erwartetes Buch über systematische Theologie ist nie erschienen. Doch kommen für seine Ansichten immerhin

„The Atonement“ (1860) und „Discourses on Some Theological Doctrines“ (1885) in Betracht. Charles Grandison Finney (1792—1875) könnte wegen seines evangelischen Eifers zu den Konservativen gezählt werden, obwohl er noch schärfer als die meisten Arminianer die Mitwirkung des menschlichen Willens bei der Wiedergeburt und die Tätigkeit des Wiedergebornen, mittels der göttlichen Gnade schon in diesem Leben zur Vollkommenheit zu gelangen, betont. Unter den kongregationalistischen Historikern steht Henry Martyn Dexter (1821—90) an erster Stelle, das beweisen sein „Congregationalism of the Last Hundred Years as seen in its Literature“ (1880) und „The England and Holland of the Pilgrims“ (1905). Unter den neueren mehr konservativ gerichteten Kongregationalisten seien genannt Chester David Hartranft (geb. 1839), jetzt mit Herausgabe des „Corpus Schwenckfeldianorum“ beschäftigt; Edwin Cone Bissell (1832—94), Verf. von „The Apocrypha of the Old Testament“ (1880) und „The Pentateuch, its Origin and Structure“ (1885); Charles Marsh Mead (1836—1910), Verf. von „Supernatural Revelation“ (1889), „Romans Dissected“ (1891), „Christ and Criticism“ (1893) und „Irenic Theology“ (1905); Clark Smith Beardslee (geb. 1851), Verf. von „Christ's Estimate of Himself“ (1899) und „Jesus the King of Truth“ (1905); Richard Slater Storrs (1821—1900), ein Kanzelredner ersten Ranges, verfaßte „The Divine Origin of Christianity“ (1884), „Bernard of Clairvaux“ (1888) und „Orations and Adresses“ (1901). William McKergo Taylor (1829—95), bis 1872 schottischer Presbyterianer, ein berühmter Prediger, veröffentlichte viele Bände von Homilien über alt- und neutestamentliche Texte.

Die amerikanischen Presbyterianer waren im Anfang des 19. Jahrh. calvinistisch gesinnt; sie ließen sich den Calvinismus höchstens mit den ihm von Jonathan Edwards gegebenen Einschränkungen gefallen, wollten aber vom „Hopkinsianismus“ und nun gar erst vom Arminianismus gar nichts wissen. Um den jungen Theologen eine genuin presbyterianische Ausbildung für das Predigtamt zu vermitteln, wurde 1812 das Princeton Theological Seminary gegründet, das von Anfang an eine Hochburg der calvinistischen Orthodoxie war. Im Lauf weniger Jahre wurden in verschiedenen Teilen des Landes noch weitere theologische Seminare gegründet. Archibald Alexander (1772—1851) war ein überzeugter Verteidiger des historischen Presbyterianismus und verabscheute die deutsche Theologie. Er arbeitete Handbücher über „Moral Science“ und „Evidences of Christianity“ und eine Abhandlung über den „Canon of the Old and New Testaments“ (1826) aus. Sein erster Mitarbeiter war Samuel Miller (1769—1850), ein ebenso gelehrter wie aggressiver Vertreter des Calvinismus und Presbyterianismus und ein fruchtbarer Schriftsteller. Seine polemischen Werke befaßten sich eingehend mit Kirchenrecht und Verteidigung der Kindertaufe. Zum dritten Professor am Princeton-Seminar wurde Charles Hodge (1797—1878) bestellt. 1820 trat er sein Lehramt an, brachte die Jahre 1826—28 noch Studien halber an den Universitäten Paris, Halle und Berlin zu und kehrte nun als einer der bestvorbereiteten Männer seiner Denomination zu seiner Arbeit zurück. Als Herausgeber des „Biblical Repository and Princeton Review“ und sein fleißigster Mitarbeiter, nicht weniger aber als Lehrer übte er einen weitgehenden Einfluß aus. Die ausgereifte Frucht seiner Denkarbeit ist seine „Systematic Theology“. Dreitausend Geistliche verschiedener Denominationen haben zu seinen Füßen gesessen. Sein Calvinismus war mit coccejanischem Föderalismus verbunden. Er lehrte, jede menschliche Seele sei direkt ein Geschöpf Gottes und kraft des Bundes Gottes mit Adam werde dessen Sünde jedem einzelnen direkt angerechnet. Sein ausgezeichneter Sohn Archibald Alexander Hodge (1823—86), Verf. von „Outlines of Theology“ (1860) und „The Atonement“ (1868), wandelte in des Vaters Fußtapfen. Unter den älteren Vertretern der Princeton-Schule seien James Waddell Alexander (1804—59) und Joseph Addison Alexander (1809—60) genannt. Ashbel Green (1762—1848) war einer der einflußreichsten Führer seiner Denomination und verfocht die calvinistische Sache gegen die New-School-Presbyterianer. An seiner Seite kämpften für die Grundsätze der alten Schule George Junkin (1790—1868), Verf. des „Treatise on Justification“ (1839) und „Commentary on Hebrews“ (1873), und John Holt Rice (1777—1831), Verf. der „Historical and Philosophical Considerations on Religion“ (1832). Zu den hervorragendsten Old-School-Presbyterianern um die Mitte des Jahrh. gehören James Henley Thornwell (1812—62), dessen theologische, ethische und polemische Schriften in vier Bänden erschienen (1871—73); Robert Jefferson Breckenridge (1800—71) Verf. von „The Knowledge of God, Objectively and Subjectively Considered“ (1857—59); William Snap Plumer (1802—80); Moses Drury Hoge (1818—99); Benjamin Morgan Palmer (1818 bis 1902); James Russell Miller (geb. 1840), Verf. vieler praktisch-theologischer Werke; William Henry Green (1825—1906), der gelehrte Gegner der modernen Bibelkritik in

Amerika, Verf. vieler Werke über das AT; Matthew Brown Riddle (geb. 1836), Verf. mehrerer neutestamentlicher Kommentare und Mitarbeiter an den „Ante-Nicene and Post-Nicene Fathers"; William Greenough Thayer Shedd (1820—94), Verf. von „A History of Christian Doctrine" (1865) und „Dogmatic Theologie" (1889—92). Neuere Vertreter des strengen Calvinismus, die die destruktive Bibelkritik ablehnen, sind Francis Landey Patton (geb. 1843) Verf. von „Inspiration the Scriptures" (1869) und „Summary of Christian Doctrine" (1874); Benjamin Breckenridge Warfield, fruchtbarer dogmatischer Schriftsteller; Samuel B. McPheeters; John D. Davis (geb. 1854), Verf. von „Genesis and Semitic Tradition" (1894); Henry Elies Dosker (geb. 1855); Charles Robert Hemphill (geb. 1852) Verf. von „Validity and Bearing of the Testimony of Christ and His Apostles to the Mosaic Authorship of the Pentateuch" (1889); Francis Robert Beattie (1848—96), Verf. von „Methods of Theism" (1887), „Radical Criticism" (1894) und „Apologetics" (1903).

Am Anfang des Jahrhunderts besaßen die amerikanischen Baptisten nur wenige höher gebildete Geistliche und in der ersten Hälfte des Jahrhunderts fanden ihre literarischen Produktionen außerhalb der eigenen Reihen nur wenig Beachtung. Nur einige Auserlesene hatten sich eine höhere Allgemeinbildung erworben, aber noch weniger hatten ihre theologische Ausbildung in einer zweckentsprechenden Anstalt erhalten. Um 1818 waren die tüchtigsten Theologen der Denomination William Staughton (1770—1829), vorgebildet im Bristol College in England, und Jra Chase (1793—1864), der nach Graduierung durch das Middlebury College im Andover Theological Seminary und darauf in Deutschland Theologie studiert hatte. Beide erhielten 1818 den Auftrag, in Philadelphia baptistische Studenten für das Predigtamt vorzubilden. Chase übernahm 1825 die Leitung der Newton Theological Institution und übte 20 Jahre lang auf die Ausbildung des theologischen Nachwuchses der Denomination bestimmenden Einfluß aus. Beide Lehrer vertraten gemäßigten Calvinismus und hielten sich von aller Einseitigkeit fern. Henry Jones Ripley (1798 bis 1875), ein Graduate von Harvard und von Andover, wurde Chases Gehilfe in der Arbeit in Newton; er veröffentlichte Kommentare zu den Evangelien der AG, Rö und Hbr, sowie Handbücher zur Homiletik und zum Kirchenrecht und arbeitete daneben fleißig für Zeitschriften. Die theologischen Seminare der Baptisten, deren es jetzt 8 gibt, streben eifrig dahin, das religiöse Leben und das theologische Denken des Predigerstandes auszuweiten und zu vertiefen; dagegen ist Engherzigkeit und Beschränktheit des Denkens viel mehr auf den Einfluß von zwar hochbegabten und charaktervollen, aber nicht auf Universitäten und theologischen Seminaren vorgebildeten Männern zurückzuführen. Zu den führenden baptistischen Theologen der ersten Hälfte des Jahrhunderts gehören Baron Stow (1801—69); James Davis Knowles (1798—1838), Verf. einer Biographie von Roger Williams; Robert E. Pattison (1800—74), Verf. eines Kommentars zu Eph; Richard Fuller (s. d. A. VI 320); Archibald Maclay (1778—1860); Spencer Houghton Cone (1785—1855); Richard Furman (1755—1825); und George W. Eaton (1804—72). Unter den baptistischen Gelehrten von amerikanischer, ja noch über Amerika hinausgehender Bedeutung während der zweiten Hälfte des Jahrhunderts seien genannt Horatio Balch Hackett (s. d. A. VII 282 f.) Asahel Clark Kendrick (1809—95), Herausgeber der englischen Übersetzung von Olshausens Kommentar und Verf. eines Kommentars zu Hbr (1889); Howard Osgood (1831—1911), Übersetzer und Herausgeber der Langeschen Kommentare zu Exodus, Levitikus und Numeri (1876); Ezekiel Gilman Robinson (schon oben genannt als „breitkirchlich" beeinflußt, seiner eigentlichen Richtung nach jedoch evangelikal); John Albert Broadus (1827—95), als Prediger und Lehrer von unübertroffenem Einfluß, Verf. von „The Preparation and Delivery of Sermons" (1870), einem Kommentar zu Mt (1887), Mitarbeiter an den „Nicene and Post-Nicene Fathers"; James Pettigrew Boyce (1827 bis 1888), Verf. von „An Abstract of Theology" (1882); Augustus Hopkins Strong (schon oben genannt als etwas liberalisierend), Verf. von „Philosophy of Religion" (1898); „The Great Beets and their Theology" (1897); „Christ in Creation and Ethical monism" (1899) und „Systematic Theology" (1907—09); William Cleaver Wilkinson (geb. 1833), der vollendetste „Littérateur", den die Baptisten je besessen haben, vgl. sein „The Epic of Saul", „The Epic of Saul", „The Epic of Moses", „Modern Masters of Pulpit Discourse", „The Baptist Principle" u. a.; Franklin Johnson (geb. 1836), Verf. von „Moses and Israel" (1874), „The New Psychic Studies in their Relation to Christian Thought" (1886), „The Quotations of the New Testament from the Old" (1896), „The Christians Relation to Evolution" (1904); Elias Henry Johnson (1841—1906), Verf. von „Uses and Abuses of ‚Ordinances'" (1890), „Outline of Systematic Theology" (1892), „Religious Use of Imagination"

(1900), „Christian Agnosticism as Related to Christian Knowledge“ (1907); Alvah Novey (1820—1903), Verf. von Kommentaren zu Jo und Ga (1885. 1890), „The Doctrine of the Higher Christian Life compared with the Teachings of the Holy Scriptures“ (1876), „Manual of Systematic Theology and Christian Ethics“ (1877); „Biblical Eschatology“ (1888), „Studies in Ethics and Religion“ (1892) und „Christian Teaching and Life“ (1895); Thomas Jefferson Conant (1802—91), Bibelüberſetzer (Bible Union version) und Gloſſator zur Bibel, Verf. von „The Meaning and Use of *βαπτίζειν*“ (1860), Herausgeber des „Dictionary of Religious Knowledge“ (1875); Henry Clay Mabie (geb. 1847), Verf. mehrerer wertvoller Werke zur Miſſion; Henry Clay Vedder (geb. 1853), Verf. der „Short Hystory of Baptists“, „History of the Baptists of the Middle States“, „Balthasar Hubmaier“ und „Our New Testament: How did we get it?“; Calvin Godſpeed (geb. 1852), Verf. von „Messiah's Second Advent“ und vieler Abhandlungen zur Dogmatik; Thomas Harwood Pattiſon (1838—1904), Verf. von „The History of the English Bible“, „The Making of the Sermon“ und „The History of Preaching“; Henry Ephraim Robins (geb. 1827), Verf. von „Harmony of Ethics with Theology“ und „Ethic of the Christian Life“; William Arnold Stevens“ (1839—1910), Verf. eines Kommentars zu Th, einer „Harmony of the Gospels“, eines „Handbook of the Life of Christ“ und von „Exegetical Papers“; Robert Stuart MacArthur (geb. 1841), der viele Bände von Predigten und Vorträgen veröffentlichte; Archibald Thomas Robertſon (geb. 1863), Verf. von „Epochs in the Life of Jesus“ (1907), „Short Grammar of the Greek New Testament“ (1908, 21909), „Epochs in the Life of Paul“; Edgar Young Mullins (geb. 1860), Verf. von „Why is Christianity True?“ (1905) und „Axioms of Religion“ (1908); Edwin Charles Dargan (geb. 1852), Verf. von „Ecclesiology“ (1897), „A History of Preaching“ (1905), „The Doctrines of Our Faith“ (1905) und „Society, Kingdom and Church“ (1907).

Wie die Baptiſten waren auch die Methodiſten in Amerika während der erſten Hälfte des 19. Jahrh. zu intenſiv mit der Evangeliſation der Maſſen, der kirchlichen Verſorgung der neubeſiedelten und ſchnell ſich entwickelnden Gebiete und dem Ausbau ihrer Erziehungsanſtalten und Bibliotheken beſchäftigt, als daß ſie auf dem Gebiet der wiſſenſchaftlichen Theologie etwas Bedeutſames hätten leiſten können. Die meiſten ihrer Prediger blieben einfach bei Wesleys Lehren, wie ſie in ſeinen von ihm beſonders hervorgehobenen Predigten enthalten ſind und bei Watſons „Institutes“ als dem Normalwerk ſtehen. Die neueren methodiſtiſchen Theologen, die eine mehr ſelbſtändige Haltung einnehmen, ſind ſchon oben aufgezählt worden. Hier haben wir es mit denen zu tun, die an den Grundlehren ihrer Denomination einfach feſthielten. Viele von den einflußreichſten Führern, die Mehrzahl der Biſchöfe eingeſchloſſen, veröffentlichten nur ein paar Predigten, und viele, die die Blätter der Denomination herausgaben und ſo zu großem Einfluß gelangten, kamen nicht dazu, Werke von dauernder Bedeutung herauszugeben.

Zu den älteſten und einflußreichſten Schriftſtellern der amerikaniſchen Methodiſten gehört Nathan Bangs (1778—1862), der viele Jahre hindurch die führenden Wochen-, Monats- und Vierteljahrsblätter ſeiner Denomination herausgab, daneben aber auch „Errors of Hopkinsianism“ (1815), „Predestination Examined“ (1817), „Reformer Reformed“ (1818), „History of the Methodist Episcopal Church“ (1839—42), „Letters on Emancipation“ (1848), „Letters on Sanctification“ (1851) ſchrieb; ferner Charles Elliot (1792 bis 1869), ein geborner Irländer, Verf. von „Delineation of Roman Catholicism“ (1841), „The Great Secession“ (1852) und „South-western Methodism“ (1868). Daniel Denſon Whedon (1808—85) gab 1856—84 „The Methodist Quarterly Review“ heraus und verfaßte „Treatise on the Will“ (1864) und „Commentary on the New Testament“ (1860 bis 1880). Daniel Curry (1809—87) war 1885—87 Herausgeber der eben genannten Zeitſchrift. Daniel Steele (geb. 1824) verfaßte Kommentare zu Le, Num und Joſ (1873—1879), ferner „Defense of Christian Perfection“ (1896), „A Substitute for Holiness or Antinomiansm Revived“ (1899, eine Polemik gegen die „Plymouth Brüder“); Matthew Simpſon (1811 bis 1884) ſchrieb „A Hundred Years of Methodism“ (1876) und gab 1878 die „Cyclopaedia of Methodism“ heraus. Daniel Dorcheſter (1827—1907) ſchrieb „Problem of Religious Progress“ (1881), „Christianity in the United States“ (1888) und „Christianity Vindicated by its Enemies“ (1896). John Philip Newman (1826—99) ſchrieb „From Dan to Beersheba“ (1864), „The Thrones and Palaces of Babylon and Nineveh“ (1876), „Christianity Triumphant“ (1883) und „Supremacy of Law“ (1890). Holland Nimmons McTyeire (1824—89) ſchrieb „History of Methodism“ (1884). George Richard Crooks (1822—97) ſchrieb auf Grund von Hagenbachs gleichnamigem Werk „Encyclopaedia and Methodology“ (1884) und „The Story of the Christian Church“ (1897). John McClintock (1814 bis

1870) schrieb „Sketches of Eminent Methodist Ministers“ (1852, „The Temporal Power of the Pope“ (1853), „History of the Council of Trent“ (1855) und „Lectures on Encyclopaedia and Methodology“ (1873), auch gab er seit 1867 die „Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature“ heraus. Abel Stevens (1815—97) veröffentlichte viele biographische und geschichtliche Werke über britischen und amerikanischen Methodismus. Unter den konservativen methodistischen theologischen Schriftstellern der Gegenwart seien vor allem James Mourve Buckley (geb. 1836), Verf. von „Supposed Miracles“ (1875), „Faith Healing, Christian Science and Kindred Phenomena“ (1892), „History of the Methodists in the United States“ (1896) und „The Fundamentals of Religion and their Contrasts“ (1906); Henry King Carroll (geb. 1848), ein gewiegter Statistiker, Verf. von „Religious Forces of the United States“ (1893) und Mitherausgeber der „New Schaff-Herzog Encyclopaedia“, und Groß Alexander (geb. 1852), Verf. von „History of the Methodist Episcopal Church, South“ (1897), „The Son of Man“ (1899) und Herausgeber der „Homilies of Chrysostom on Galatians and Ephesians“ namhaft gemacht.

Wie Bischof Seaburn der Vater der amerikanischen High Churchmen war, so Bischof William White (1747—1836) der der Low Churchmen in Amerika. Sein einziges bedeutsames Werk ist „Memoirs of the Protestant-Episcopal Church“ (1820). Alexander Viets Grisvold (1766—1843) vertrat mit Begeisterung die Interessen der Low Church bei deren Konflikt mit hochkirchlichen Emissären (seit 1811). Neben Predigten und andern praktisch-theologischen Werken verfaßte er „The Reformation and the Apostolic Office“. Stephen Higginson Tyng (1800—85) gab verschiedene kirchliche Zeitschriften heraus und veröffentlichte mehrere praktisch-theologische Werke. William Meade (1789—1852) förderte eifrig die evangelikale Bewegung in Virginia und gründete dort auch ein theologisches Seminar. Er veröffentlichte „Lectures on the Pastoral Office“ (1849) und „The Bible and the Classics“ (1861). George Burgeß (1809—66) veröffentlichte außer einigen Predigtbänden „Pages of the Ecclesiastical History of New-England“ (1847). William Bacon Stevens (1815—87) schrieb „The Parables of the New Testament Practically Unfolded“ (1855), sowie verschiedene Predigtbände und Andachtsbücher. Alonzo Potter (1800—65) schrieb „Charges, Adresses, Pastoral Letters“ (1858) und „Religious Philosophy“ (1872). William Augustus Mullenberg (1796—1877) tat mehr als irgendein anderer zur Förderung der philanthropischen Bestrebungen im kirchlichen Leben der protestantisch-bischöflichen Kirche. Er war kein Durchschnitts-„Evangelical“, aber ebensowenig ein High- oder ein Broad-Churchman. Er verband den Mystizismus und den Reformeifer von Maurice mit der höchsten Ehrfurcht vor den Einrichtungen seiner Kirche und dem ernsthaften Wunsch, daß alle wahrhaft Gläubigen eine Union eingehen möchten. In der Literatur wird er als Liederdichter seinen Platz behaupten. Ein hervorragender evangelikaler Schriftsteller der Protestantisch-Bischöflichen war Charles Pettit McIlwaine (1799—1873). Er schrieb „Oxford Divinity compared with that of the Romish and Anglican Churches“ (1841) und „The Holy Catholic Church“ (1844). **A. H. Newman.**

Ennodius, Magnus Felix. — H. Jordan, Geschichte der altchristl. Literatur. München 1911 S. 50 u. ö. **Hauck.**

Ephod. — Außer der Besprechung der Stellen des AT, wo das Ephod vorkommt, in den neuen Kommentaren beschäftigen sich die beiden Abhandlungen von Foote, The ephod its form and use, Baltimore 1902 (Journ. of Bibl. Lit. XXI 1) und Sellin, Das israelitische Ephod, Gießen 1906 (Orient. Studien, Th. Nöldeke gewidmet, S. 699 ff.) mit dem Ephod. Nach beiden ist das „leinene Ephod“ אפוד בד ein Lendenschurz gewesen. Die Hauptgründe sind: es wird umgegürtet; Samuel, der es trägt, wird außerdem von seiner Mutter mit einem Obergewande מעיל versehen, 1. Sa 2, 19, weshalb für jenes, da es gewiß kein Unterkleid כתנת ist, nichts übrig bleiben soll, als daß es ein Lendenschurz war, der beim Amtieren getragen ward; David endlich, der mit einem Ephod begürtet die Bundeslade einholte, war nach Michals Worten 2. Sa 6, 20, entblößt, also nackend, da muß denn das Ephod seine Schamteile bedeckt haben. Foote meint, daß בד gar nicht „Leinen“, sondern „membrum virile“ bedeute. Das wird aber durch Le 6, 3; 16, 4; 23, 32; Ez 9, 2—3 u. ö. Da 10, 5; 12, 6 f. widerlegt. Die andern Gründe schlagen auch nicht durch. Samuel wird, wie es ja auch für das hohepriesterliche Ephod vorgeschrieben war (Ex 28, 31 ff.; Le 8, 7), das ihm beim Heiligtum gelieferte Leinenephod über dem מעיל getragen und Michal kann gefunden haben, daß David sich schimpflich entblößt habe, auch wenn er etwas mehr anhatte als ein Lendentuch.

Das Ex 28, 6 ff. beſchriebene Ephod iſt nach Holzinger und Sellin ebenfalls ein Lendenſchurz. Der gewichtigſte Grund iſt, daß nach Ex 28, 26 die Ringe, die an den untern Ecken der Loſtaſche anzubringen ſind, an deren „Rand gegen das Ephod" inwendig hinkommen ſollen. Neben dem „inwendig" בֵּיתָה ſei nämlich „gegen das Ephod" überflüſſig, wenn es bedeuten ſolle „auf der dem Ephod zugewandten Fläche". Alſo werde der untere Rand der Loſtaſche als der dem Ephod gegenüberſtehende bezeichnet. Demgemäß werde in V. 28 als Zweck der Befeſtigung der Loſtaſche durch die untern Ringpaare angegeben, daß ſie ſich nach oben an die Ephodbinde anſchließen und nicht von ihr (vom Ephod) entfernen ſolle. Indes iſt es ganz unwahrſcheinlich, daß das Ephod ein vom Gürtel abwärts hängender Schurz (אֵזוֹר oder חֲגוֹרָה) ſei. Die Schulterſtücke erſcheinen doch als weſentliche Beſtandteile des Ephod (vgl. V. 28 „Die Ringe des Ephod"). Zu einem Lendentuch gehören aber keine Schulterſtücke. Sie ſind auch nicht bloß da, um die Loſtaſche zu tragen, denn ſie werden als Zubehör des Ephod beſchrieben, ehe von jener die Rede iſt. Aber die nicht an einem eigenen Gehänge, ſondern an den Schulterſtücken des Ephod befeſtigte Taſche erſcheint dadurch als Beſtandteil des Ephod, was ſie ja ohnehin ſein muß, da das Ephod doch ſicher den Zweck hat, Jahwes Willen zu erfragen (vgl. 1. Sa 23, 7 ff. uſf.). Wie kann nun das Ephod mit ſeinen Schulterſtücken und der Loſtaſche daran ein Lendenſchurz ſein? Dies wird auch dadurch ausgeſchloſſen, daß die Schulterſtücke oberhalb der Binde des Ephod mit ihm verbunden werden ſollen, V. 27. Es war alſo entweder eine Art Latz auf der Bruſt oder beides: Schurz und Latz, vielleicht einem Schurzfell ähnlich geſtaltet. In V. 26 aber wird mit שָׂפָה ein Saum (V. 32) gemeint ſein, der durch Umſchlagen des vorderen Blattes der Taſche nach hinten, alſo „gegen das Ephod" gebildet ward. An dieſen Saum, und zwar hinten בֵּיתָה und auch nicht unten an den Rand, ſollten die untern Befeſtigungsringe kommen. Saßen nun auch die entſprechenden Ringe an den Schulterſtücken des Ephod oberhalb der Binde, ſo kam der Saum der Taſche, eben weil die Ringe an ihr weiter oben angebracht waren, zum Teil auf die Binde zu liegen, und übrigens lag die Taſche durch die Befeſtigung oben und unten feſt auf dem Ephod (V. 28), von dem ſie ja ein Hauptbeſtandteil war. Wie die untern Enden der Schulterſtücke, welche wohl über die Schultern liefen, ſich auf dem Rücken kreuzten und unter den Armen wieder nach vorn kamen, wo dann jene Ringe an ſie genäht waren, am Ephod feſtgemacht wurden (מֵהַבְּרִתּוֹ), wird nicht angegeben.

Das Ephod, welches 1. Sa 23, 7 ff.; 30, 7 ff.; 14, 18 f., 36 ff. als Mittel der prieſterlichen Befragung Gottes vorkommt, werden wir uns ähnlich zu denken haben. Es wird minder koſtbar als das Ex 28 beſchriebene und die Loſtaſche aus einem Stück mit ihm geweſen ſein, aber ſein Stoff muß ſchwer und koſtbar geweſen ſein im Unterſchied vom leinenen Ephod. Dieſes aber mag auch keine viel andere Form gehabt haben. Entweder hat es ebenfalls bloß die Bruſt bedeckt oder die ſämtlichen Ephode waren ſchurzfellartig.

Daß Ephod in keinem Falle ein Gottesbild geweſen ſei (was z. B. Kautzſch in der neuen Auflage der Überſetzung der Heil. Schrift des AT 1908 S. 125 wieder behauptet), iſt auch die Anſicht von Foote und Sellin. Die hauptſächlichen Gründe waren ſchon in unſerm Artikel dargelegt. **Wilhelm Lotz.**

Ephräm der Syrer, geſt. 373. — S. 406 Z. 10. Zu den Kirchenlehrern, die Ephräm erwähnen, füge Epiphanius Haereses 51, 22. Von Lamys Ausgabe ſeiner Hymni et Sermones (Z. 35) erſchien 1902 ein vierter Band. Über ſeine Schriftzitate, die beweiſen, daß er die Peſchito und die Apk nicht kannte (gegen S. 408 Z. 16), ſ. F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity 55 f.; über ſeine Theologie ebenda S. 95—110. Die orientaliſche Literatur über ſein Leben und ſein Teſtament verzeichnet die Bibliotheca Hagiographica Orientalis der Bollandiſten (1910) Nr. 269—273. S. 408 Z. 35 füge bei: Über die E. zugeſchriebene, von C. Bezold 1883 u. 88 deutſch, ſyriſch und arabiſch herausgegebene „Schatzhöhle" vergleiche Lagarde, Symmikta II S. 6; Mitteilungen III 49—79; IV 6—16. „Ueber den Hebräer Ephraims von Edeſſa" handelt Lagarde in Orientalia II (1880 = AGG 26). Siehe auch ſeine Materialien zur Kritik und Geſchichte des Pentateuchs (1867) I S. XV. **Eb. Nestle.**

Epikleſe. — Literatur. Quellen: Das Euchologion des Serapion v. Thmuis (veröffentlicht von Wobbermin in TU NF II Heft 3b (1898); vgl. dazu ZKG XX S. 291 ff.; von Brightman in Journal of Theological Studies I 1899 S. 99 ff. u. S. 263 ff.; von Funk, Didascalia et constitutiones apostolorum II 1905 S. 158 ff.). — Das Papyrusfragment von Dêr-Balyzeh in Oberägypten (veröffentlicht von P. de Puniet, Fragments inédits

d'une liturgie égyptienne sur papyrus. Mémoire présenté au congrès eucharistique de Westminster, le 11. Septembre 1908, London 1909, S. 367 ff.; danach veröffentlicht von v. d. Goltz in ZKG XXX 1909 S. 352 ff.; neue Veröffentlichung von Th. Schermann: Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh in TU 3. Reihe 6. Bd Heft 1b, 1910). — E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901. — Heitmüller, „Im Namen Jesu". Göttingen 1903. — Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe. Wien 1907. — Duchesne, Origines du culte chrétien[4], Paris 1908. — G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament[2], Freiburg i. B. 1910. — Salaville, L'épiclèse d'après S. Jean Chrysostome et la tradition orientale in Échos d'Orient XI 1908 S. 101–112. — Derselbe, L'Épiclèse dans le canon romain de la messe in: Revue Augustinienne XIV 1909 S. 303 ff. — Derselbe, La double épiclèse des anaphores égyptienne in: Échos d'Orient XIII 1910. — Woollen, The Liturgy of the primitive church. Cambridge 1910 (berücksichtigt nicht die deutsche Literatur).

Als ältester Zeuge für die E. beim Abendmahl ist Irenäus (S. 412 Z. 20 ff.) zu streichen. Auf ein Pfaffsches Irenäus Fragment kann man sich heute nicht mehr berufen, und, wie im A. schon gesagt, auch kann man sich nicht auf den Ausdruck ἐπίκλησις (so, und nicht ἔκκλησις ist S. 412 Z. 21 zu lesen) berufen: er bedeutet sicher einfach nur „Anrufung" und ist noch nicht als terminus technicus gebraucht. Dasselbe gilt von Firmilian v. Cäsarea (S. 412 Z. 28 f.). — Wenn behauptet wird, daß allgemein in der Kirche die älteste Abendmahls-E. der Herabkunft des Logos auf die Elemente gegolten habe (so Buchwald a. a. O. S. 10, 23 ff., 31 f.; Rauschen a. a. O. S. 113; Baumstark, Die Messe im Morgenland, 1906, S. 145), so läßt sich das schwerlich mit Sicherheit behaupten. Die Stellen, auf die man sich beruft, sind: Serapions Gebet I (bei Funk S. 174 Z. 28 ff.), Athanasius bei Mai, Script. vet. nova coll. IX 625 und eine alte Mailänder Gründonnerstagsmesse (bei Muratori, Litur. Rom. vetus I 134). Dagegen enthält der Papyrus von Dêr-Balyzeh, der eine Liturgie bietet, die wahrscheinlich älter ist als die Serapionsgebete, eine E., die dem heiligen Geist gilt. Diese letztere Tatsache erschüttert auch die These, daß die E. um den heiligen Geist in Syrien ihre Heimat habe. Es kann rein zufällig sein, daß wir für die Geist-E. gerade nur zahlreiche syrische Zeugnisse haben (vgl. zur Sache auch Bishop in Texts and Studies VIII S. 132).

P. Drews †.

Epiphanius von Constantia. S. 418 Z. 38 l. 367 ff. 257.

Erasmus, Desiderius. — Bibliotheca Erasmiana, bibliographie des oeuvres d'E. Gent 1897, 1907. — De libero arbitrio Διατριβή sive collatio hrsg. v. J. v. Walter. Lpz. 1910 (Quellenschriften z. Gesch. des Protestantismus 8). Opus epistolarum denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, Oxford 1906 u. 10. Briefe an Desid. Erasmus v. Rotterdam, hrsg. v. J. Förstemann u. O. Günther, Centralblatt f. Bibliothekswesen. 27. Beiheft. Leipz. 1904; Briefe an Desid. Erasm. hrsg. v. L. K. Enthoven, Straßb. 1906. — M. Reich, Erasmus v. Rotterdam. Untersuchungen zu seinem Briefwechsel u. Leben i. d. J. 1509–18 (9. Erg.-Heft z. westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst) Trier 1896. P. Kalkoff, D. Vermittlungspolitik des Erasmus u. sein Anteil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit, Arch. f. Reform.-Gesch. I 1. Berlin 1903. M. Richter, Desid. Erasmus u. seine Stellung zu Luther. Leipz. 1907. K. Zickendraht, D. Streit zwischen E. u. Luther. Leipz. 1909. J. v. Walter, D. Wesen der Religion nach Erasmus u. Luther. Leipz. 1906. H. Vögel, Die pädagog. Anschauungen des Erasm. in ihrer psycholog. Begründung. Dresden 1895. J. Lindeboom, Erasmus, onderzoek naar zijne theologie. Leiden 1909. — Einige Erasmiana sind in den letzten Jahren in deutscher Übersetzung erschienen. Ausgewählte Gespräche übers. u. eingeleitet v. H. Trog. Jena 1907. Lob d. Heilkunst. Aus d. Lat. übertr. u. erläutert v. L. Enthoven. Straßb. 1907.

In der Würdigung des Erasmus ist man gegenwärtig weniger einig als jemals. Vor einem Menschenalter hat Maurenbrecher ihn als den Hauptträger der vorlutherischen Reformationstendenz geschildert, Gesch. d. kathol. Reformation, Nördl. 1880 I S. 119 ff. Nicht nur das Ansehen der Scholastik zu untergraben und den Auswüchsen des Mönchtums entgegenzutreten, sondern eine neue biblische und evangelische Theologie zu begründen und einer sittlich-religiösen, einfachen, ungekünstelten, überzeugungsvollen Seelsorge und Predigt innerhalb des Kirchendienstes zu alleiniger Geltung zu verhelfen — das sei das eigentliche Programm für die ganze so vielseitige und so mannigfaltige Tätigkeit des Erasmus gewesen. Aber man kann nicht sagen, daß dieses Urteil durchgedrungen ist: K. Stähelin, der Verfasser des A. Erasmus, lehnte es ab, indem er es ignorierte; die Lutherbiographen

eigneten es sich nicht an, und jüngst noch kam der erste Kenner der Reformationszeit in der Gegenwart, Th. Brieger, bei aller Anerkennung dessen, daß es Erasmus im einzelnen nicht an Einsicht in die Mängel des Kirchentums fehlte, doch nur zu dem Urteil, daß weder sein Verständnis der Bibel noch seine Vorliebe für Paulus und seine Betonung der Person Jesu und der Sittenlehre der Bergpredigt ihn über ein etwas gereinigtes katholisches Christentum hinausführte: „er blieb im ganzen in der mönchischen Weltbetrachtung stecken". Weltgeschichte herausgegeb. von J. v. Pflugk-Harttung, Neuzeit 1. Bd, Berlin 1907 S. 274. Aber gerade in der jüngsten Zeit scheinen Maurenbrechers Gedanken wieder aufzuleben. Wernle rühmte in seinem Vortrag: Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh., Tübingen 1904 S. 11 ff., Erasmus als kräftigen Fürsprecher eines simpeln praktischen Laienchristentums: kräftiger, ernster Moralismus auf dem Hintergrunde eines ruhigen Vorsehungsglaubens, das sei die Summe des Christentums für Erasmus gewesen. Deshalb sei er der größte Bahnbrecher der Renaissance des Christentums, die im 16. Jahrhundert möglich gewesen, freilich nicht wirklich geworden sei. Ähnlich stellt Tröltsch den niederländischen Humanisten als den Hauptträger der humanistischen Theologie an die Spitze der Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts. Das Renaissance-Christentum, das er vertrat, sei ein Laienchristentum gewesen, um seines sittlichen Gehalts an Vorsehungsglauben, Lebensernst, Jenseitshoffnung willen jedem verständlich und um der göttlichen Autorität des Redners und Lehrers willen für jeden verbindlich. Dieses reine Evangelium werde von Erasmus als mit allen Wahrheiten des reinen Altertums: mit stoischem Vorsehungsglauben und stoischer Geisteserhabenheit, aber auch mit platonischer Übersinnlichkeit und Jenseitigkeit innerlich verwandt betrachtet. Die Lehre Jesu sei für Erasmus der Inbegriff aller universalen, religiösen und ethischen Wahrheiten überhaupt, Die Kultur d. Gegenwart, 2. Aufl. Leipz. 1909 IV 1 S. 473 ff.

Es ist leicht zu sehen, daß die entgegengesetzte Beurteilung des Erasmus in der verschiedenen Auffassung des Christentums wurzelt. Insofern ist sie ein einleuchtender Beweis dafür, wie weit wir von der einstmals von Ranke erstrebten Objektivität des historischen Urteils abgekommen sind. Auch davon abgesehen, glaube ich nicht, daß die zuletzt angeführten Urteile richtig sind: es kommt bei ihnen die Tatsache nicht zu ihrem Rechte, daß die Renaissancebewegung ein Produkt des Mittelalters war, und daß sie sich in vielen wesentlichen Stücken innerhalb der mittelalterlichen Schranken hielt. Vgl. J. v. Walter, Die neueste Beurteilung des Erasmus. Breslau 1911. **Hauck.**

***Erdmann, David,** gest. 1905. — L. Eberlein, Aus einem reichen Leben. Blätter der Erinnerung. Berlin 1907; Derf., Generalsuperintendent D. Dr. David E., Evang. Kirchenbl. f. Schlesien 1906, 137 ff., 145 ff., 153 ff., 163 ff.; Nekrolog von Gerhard Eberlein in: Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens. Bd 40 (1906), S. 338—341; Kirchliches Wochenblatt für Schlesien und die Oberlausitz, seit Jahrgang 1864; Evang. Kirchenblatt für Schlesien, seit 1898.

David Erdmann wurde am 28. Juli 1821 in Güstebiese a. O. in der Neumark als Sohn eines Büdners (Kätners) geboren. Die Eltern siedelten bald nach Groß-Wubiser bei Mohrin über, wo der Knabe die Volksschule besuchte. Nach der Konfirmation (1835) ward es ihm ermöglicht, sich am Gymnasium zu Königsberg i. d. N. weiter zu bilden; 1843 absolvierte er das Abiturientenexamen und bezog die Universität Berlin; 1847 bestand er dort das erste theologische Examen und promovierte zum Dr. phil., 1850 zum Lic. theol. Das zweite Examen ward in ein Kolloquium verwandelt. 1850 ward er zum Domhilfsprediger berufen, dann als Vikar nach Fürstenberg bei Frankfurt a. O. entsandt. 1851 ward er Divisionspfarrer der 2. Garde-Division und heiratete Agnes Berg, Tochter eines christlichen Kaufmanns. 1853 erfolgte E.s Habilitation als Privatdozent an der Berliner Universität. 1856 ging er als ordentlicher Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte sowie als Pfarrer der Altstädtischen Gemeinde nach Königsberg i. Pr. 1864 erfolgte E.s Berufung in die schlesische Generalsuperintendentur mit dem Sitz in Breslau; dieses Amt hat er bis 1890 verwaltet. Zugleich war er ordentlicher Honorarprofessor an der Universität. Sein Ruhesitz war Dresden, wo er am 11. März 1905 starb.

Das schlichte Vaterhaus stand unter dem Einfluß warmherziger Frömmigkeit mit Hausandachten und häufigen Versammlungen von glaubensverwandten Christen. In Berlin kam E. vor allem Neander nahe, dessen Amanuensis er zeitweise war; daneben tritt Hengstenbergs Einfluß hervor. Seine innere Entwicklung scheint geradlinig in der Richtung verlaufen zu sein, die diese bestimmenden Faktoren andeuten. „Nach wissenschaftlicher, wahrer Herzenstheologie" strebte er. Sofern Neander und Hengstenberg auseinander-

gingen, stellte E.s theologische und kirchliche Stellung eine Art Vermittlung zwischen beiden dar: Kirche und Bekenntnis betonte er stärker als Neander, und die Innerlichkeit lebendigen Christentums in ihrer Bedeutung auch für den Theologen bekam bei ihm einen andern Akzent als bei Hengstenberg. In der Hauptsache ist es bei dieser Stellung auch später geblieben. Diese Entwicklung ließ ihn immer im Gegensatz zur liberalen Theologie stehen, aber sie führte ihn auch nicht in das Lager der Konfessionellen; kirchenpolitisch gehörte er später zur positiven Union. Die gelegentlich bemerkbare Schroffheit des Gegensatzes zu den freieren Strömungen im Protestantismus ward namentlich in späteren Jahren durch größere Milde den Personen gegenüber gelindert.

Schriftstellerisch hat sich E. in den Jahren seiner akademischen Wirksamkeit mannigfaltig betätigt. Die Doktordissertation handelte De notionibus ethicis gnosticorum. Schon 1854 erschien ein Buch: Lieben und Leiden der ersten Christen. I. Die Zeit der Apostel und der Apostolischen Väter (154 S.). Es hatte vorwiegend praktische Absichten; die Schicksale der christlichen Märtyrer sollten zur Glaubenstreue anspornen. Ein stark erweiterter Vortrag (103 S.) „Die Reformation und ihre Märtyrer in Italien" (1855) führte in die Regungen evangelischen Lebens in Italien im Reformationsjahrhundert ein. Gründliche Studien liegen der Arbeit zugrunde, die freilich zwischen den mancherlei neuen Bewegungen und der reformatorischen Erkenntnis wenig unterscheidet. Ein zweiter Vortrag, wie der erste im Ev. Verein für kirchliche Zwecke in Berlin gehalten, behandelt „Winfried oder Bonifacius, der Apostel der Deutschen" (1855); er ist viel knapper gehalten (32 S.) und bietet nicht viel Eigenes. Auch eine streng wissenschaftliche Arbeit in lateinischer Sprache kam im gleichen Jahr heraus: Primae Ioannis epistolae argumentum, nexus et consilium. Commentatio exegetica. Sie setzt sich sehr genau mit den mannigfaltigen Auffassungen über Zusammenhang und Zweck des Briefs auseinander und sucht dann die These zu erhärten, daß das Thema von der Gemeinschaft mit Gott und Christo in zugleich didaktisch-paränetischer wie polemischer Absicht so durchgeführt werde, daß jene Gemeinschaft als Ursprung der Gemeinschaft mit den Brüdern erscheine. — Das Königsberger Amt führte ihn zu einer Anzahl von Spezialstudien zur Kirchengeschichte Ostpreußens und angrenzender Gebiete. Außer einer geschichtlichen Einleitung zum altpreußischen Kirchenbuch waren eine Anzahl von Artikeln in dieser Realencyklopädie der Ertrag. In der 1. Auflage bearbeitete er: Polen, Poliander, Preußen (Ordensstaat und Herzogtum), P. Speratus. In den Programmen der „Preußischen Hauptbibelgesellschaft" veröffentlichte er mehrere populäre Aufsätze: Bibellesen und Hauptgottesdienst in der alten Kirche; Stimmen aus der alten Kirche über die Bedeutung und den Segen des Bibellesens; Anweisungen der Kirchenväter zum rechten Gebrauch der heiligen Schrift; Bibelnot und Bibelverbot in der mittelalterlichen Kirche (Eberlein S. 132). — Trotz außerordentlich reicher Amtsarbeit hat auch noch die Breslauer Zeit eine ganze Anzahl schriftstellerischer Veröffentlichungen gefördert. Zu J. P. Langes Theologisch-homiletischem Bibelwerk steuerte E. den Kommentar über „Die Bücher Samuelis" bei (1873). Die wissenschaftlichen Fragen treten hier, so umfassend er die Literatur benutzt hat, doch zurück; in dieser Hinsicht hat das Werk keinen Fortschritt gebracht. Die Aufstellungen über „Kompilation aus verschiedenartigen Quellen" weist er (S. 18) ausdrücklich zurück. Nach der Anlage des Werkes folgen den exegetischen Erläuterungen „reichsgeschichtliche und biblisch-theologische Ausführungen" sowie „homiletische Andeutungen". — 1881 erschien „Der Brief des Jakobus erklärt". Neben der „organisch reproduzierenden Arbeit der Exegese" wollte E. zugleich „für die Verwertung des Inhalts des Briefes zur Erbauung der Gemeinde einen Dienst leisten", ohne jedoch eine sogenannte praktische Erklärung zu geben. Er nimmt den Brief nicht als Abhandlung oder Homilie, sondern als eigentlichen Brief des Jakobus, Bruders des Herrn, an Judenchristen in der Diaspora geschrieben noch vor der Entstehung der ersten heidenchristlichen Gemeinde in Antiochien. Die andern größeren Arbeiten dieser Zeit sind kirchenhistorischen Charakters. Im Lutherjahr 1883 erschien „Luther und die Hohenzollern", 208 S. stark, in schlichter fortlaufender Darstellung die Beziehungen Luthers zum Kurfürsten Albrecht von Mainz, zu Joachim I, Kurfürstin Elisabeth, Joachim II. von Brandenburg, Markgraf Johann von Küstrin und Georg von Brandenburg, sowie zu Herzog Albrecht von Preußen erörternd. 1887 folgte als Heft 19 des Vereins für Reformationsgeschichte „Luther und seine Beziehungen zu Schlesien, insbesondere zu Breslau"; hier werden namentlich Luthers Beziehungen zu Johann Heß und Ambrosius Moibanus dargestellt, aber auch allerhand andere Berührungen sind nicht vergessen. Auch die Mitarbeit an der Realencyklopädie ward fortgesetzt; die zweite Auflage brachte, während die Abhandlungen Polen und Preußen fortfielen, außer den schon genannten Aufsätzen noch aus der preußischen Kirchengeschichte

die Artikel Albrecht von Preußen, Erbkam, Georg von Polentz, Poliander und Sartorius; aus der schlesischen: Harrach und Sedlnitzky, aus der polnischen: Mieczyslaw und Petrikau (Synoden), aus der sonstigen: K. H. Sack, Reinhard, Salzburger und Zillerthaler. In der dritten Auflage bearbeitete er mit Ausnahme von Speratus und Zillerthaler die gleichen Themata. Die Schrift „Suchankowa Mariana" (1898) gibt ein christliches Lebensbild aus der Diaspora Oberschlesiens in volkstümlicher Darstellung. Auch eine Reihe von Festpredigten sind gedruckt. Eine umfassende Tätigkeit, die er, ohne zum Abschluß bestimmter Studien zu kommen, auch im Ruhestand noch fortzusetzen suchte.

Aus seiner amtlichen Wirksamkeit verdienen besondere Erwähnung die Generalkirchenvisitationen, die er seit 1864 regelmäßig, oft zwei in einem Jahr, abhielt, und die sich durch ihn in Schlesien viel fester eingebürgert haben als anderswo; die von G. Koffmane angeregte, aber von E. lebhaft aufgenommene Gründung des Vereins für die Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens (1882), dessen Vorsitzender er bis zu seinem Scheiden aus Schlesien war; die Leitung des schlesischen Hauptvereins der Gustav-Adolf-Stiftung (1878 bis 1900); die Gründung des schlesischen Zweigvereins der deutschen Lutherstiftung; die Vorbereitung der Gründung eines Predigerseminars durch Sammlung von Mitteln (1898 kam das Naumburger Predigerseminar zustande); die Gründung einer Jubiläumsstiftung für hilfsbedürftige Witwen und Waisen von evangelischen Geistlichen der Provinz Schlesien (1890).

Von außerordentlich glücklichem Gedächtnis und eminenter Arbeitskraft unterstützt, unermüdlich im Besuch auch der entfernteren Teile der Provinz, lebhaft interessiert für alle Arbeiten der kirchlichen Vereine, hat E. zur Hebung des kirchlichen Lebens in Schlesien viel beigetragen. Großes persönliches Wohlwollen für die Pfarrhäuser der Provinz sicherte ihm deren dankbare Verehrung. Als Prediger sprach er schlicht und warmherzig; die Länge beeinträchtigte öfter die Wirkung. Als Vorsitzender der theologischen Prüfungskommission suchte er die Prüfungen trotz mancher schwierigen Verhältnisse auf würdiger Höhe zu halten; als Examinator war er durch Klarheit und Bestimmtheit der Fragen geschätzt.

M. Schian.

Erkenntnisprinzip, theologisches. — Da dieser A. von P. W. Schmiedel im LWB 1899, 649 als „völlig ungenügend" bezeichnet worden ist, weil er „nur von der Betrachtung Christi bzw. des übrigen Inhalts des NT als Erkenntnisprinzips, gar nicht von den viel weiter reichenden religionsphilosophischen Gesichtspunkten handle, die hier zur Sprache kommen müßten", sei nachträglich an ganz Elementares erinnert (vgl. den A. Gerhard, Johann Bd VI, 557, 51; 558, 43 ff.; Schmid, D. Dogmatik d. ev.-luth. Kirche[7] 1893, § 4; O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantismus I 1908, 42): daß nach dem Altprotestantismus das einzige th. E. ist Gottes Offenbarung (s. d. A.) in der heil. Schrift und zwar in der ganzen h. Schrift. Das Problem, was an Stelle der ganzen h. Schrift nach dem gegenwärtigen Protestantismus das th. E. sei, war der Gegenstand des A. über diesen historisch festgelegten Begriff, nicht alle erkenntniskritischen Probleme der Apologetik und dogmatischen Prinzipienlehre; hierüber vgl. besonders den A. Theologie Bd XXI, 900 ff., z. B. 901, 46; 910, 29 ff. Man schriebe zwar den A. heute lieber neu, aber seine Erwägung jenes Problems, nämlich: der historische Jesus oder der biblische Christus? ist wahrlich nicht des Aktuellen bar. —

Für den „biblischen Christus" (Kähler) traten unter andern ein: Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift u. Taufbekenntnis. 1899, 529 ff.; Ihmels, Die christl. Wahrheitsgewißheit[2] 1908; R. Seeberg (und seine Schule) mit dem Evangelium quadraginta dierum (Aus Religion u. Geschichte I 1906, 42 ff.): der Auferstandene erschien nicht stumm, sondern sich offenbarend, Gedanken erzeugend. Auch Jul. Kaftan (Dogmatik[5] 1909, 49 f.) findet Herrmanns Einschränkung der eigentlichen Offenbarung Gottes auf das persönliche Leben Jesu nur im Zusammenhang seiner Voraussetzungen und bei seiner individuellen Fragestellung folgerichtig. Haering vermittelt jetzt durch seine Dogmatik: Der christl. Glaube 1906. Wendt führte sein Programm (s. im A. S. 455, 28 ff.) durch in seinem „System der christl. Lehre", s. bes. I 1906, 44 ff. Das Erkenntnisprinzip des „historischen Jesus" betrafen auch die Streite um Jesus und Paulus, um die Geschichtlichkeit Jesu, um Glaube und Geschichte. Hier seien nur zitiert: Jul. Kaftan, Jesus u. Paulus. 1906. — W. von Schnehen, Der moderne Jesuskultus[2] 1906; R. Grützmacher, Ist das liberale Jesusbild modern? 1907; Weinel, Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt? Eine Antwort an seine „positiven" u. seine radikalen Gegner usw. 1910; Riesl, D. geschichtl. Christus u. d. moderne Philosophie. 1911; Dunkmann, Der hist. Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ[2] 1911. — Kirn,

Glaube u. Geschichte. 1900; Troeltsch, Glaube: IV. Glaube u. Geschichte in RGG II 1910, 1447 ff. — Über die heutige Lage auch unsres Problems orientiert vortrefflich Stephan in Ritzsch, Lehrbuch d. ev. Dogmatik[3] I 1911. — Zu S. 451, 17—23 vgl. Thieme, Luthers Testament wider Rom 1900 u. ThLZ 1904, 345 ff. Zu S. 452 3 vgl. Thieme, Der Offenbarungsglaube im Streit über Babel u. Bibel. 1903, § 16. Zu S. 455, 6 ff. vgl. Thieme in ZThK 1908, 402—404. **K. Thieme.**

Erlösung. — S. 468 Z. 18 l. Ritschl st. Rischl.

Ermland. — Zur Bischofsliste: Heinrich I. wurde 21. März 1279 von Nikolaus III. ernannt, Hermann 4. Dez. 1337 von Benedikt XII. s. Eubel Hier. cath. mev. aev. I S. 545. **Hauck.**

Ernesti, Johann August. — Das Elogium von W. A. Teller, Ernestis Verdienste um die Theologie und Religion (Berlin 1783), ist ein Versuch, dessen Arbeit dem Rationalismus zuzueignen, ebenso gilt dies von den Zusätzen Semlers (Halle 1783). Semler widmet Ernesti auch seine Paraphrase zum Römerbrief (1769): professoris theologi perfecto exemplo, praeceptori Germaniae. Als Pädagogen würdigt ihn R. Pöhnert, J. M. Gessner 1898, S. 66 f. 106 f., wobei er die Warnungen Ernestis vor gedankenlosem Auswendiglernen des Religionsstoffs hervorhebt. Ernesti ist auch der Verfasser der Schulordnung für die kursächsischen drei Fürstenschulen und der Schulordnung für die lateinischen Stadtschulen (Vorbaum, Evangelische Schulordnungen III S. 613 f. 648 f.).

Interessant ist die Charakteristik Ernestis in (C. F. Bahrdt's) Kirchen- und Ketzeralmanach aufs Jahr 1781 S. 53 56. „Der einzige Theologe unseres Zeitalters, der zugleich ein vollkommener Kenner der Alten war". Es fehlten ihm aber zwei Dinge, deren Besitz ihn „zum Größten unter allen Gelehrten gemacht haben würde: Heinens Geschmack und Eberhards Philosophie". G. Wustmann (Aus Leipzigs Vergangenheit 1885, S. 228. f.) teilt mit, Ernesti habe als Dekan der theologischen Fakultät unter dem 28. Januar 1775 bei der kurfürstlichen Bücherkommission ein Verbot der „Leiden des jungen Werthers" beantragt. Es sei das Buch „eine Apologie und Empfehlung des Selbstmords in witziger und einnehmender Schreibart". Vgl. auch die Charakteristik Ernesti's bei O. Kirn, Die Leipziger theol. Fakultät in fünf Jahrhunderten 1909 S. 162 f. 170 f. und in O. Kämmels Geschichte des Leipziger Schulwesens 1909, besonders S. 316 f. 336 f. 417 f. 445 f. **G. Heinrici.**

Ernst I., der Fromme. — Die 300 j. Geburtstagsfeier (1901) hat den Bet-Ernst wieder in den Vordergrund gerückt; wissenschaftliche und volkstümliche Schriften wie Artikel, selbst in Tageszeitungen, haben sein Andenken gefeiert. — A. Zeyß, H. Ernst d. Fromme. „Ergänzungsheft zu: Aus der Heimat. Blätt. d. Vereinigung f. Gothaer Geschichts- und Altertumsforschung". 1897. J. Lattmann, Ratichius u. d. Ratichianer Helwig, Fürst Ludwig und Walther, Kromayer, Evenius und Herzog Ernst; auch Rhenius, Zur Gesch. d. Pädagogik. 1898. W. Diehl, Die „Predigtreform" Herz. E. v. Gotha und ihre Kritik durch hessische Theologen. „Ztschrft. f. prakt. Theol." 1900. S. 217—234. — 1901: G. Berbig, E. d. Fr., ein Fürst der Inneren Mission im Zeitalter des 30 j. Krieges. E. Devrient, E. d. Fr., „Thüring. Rundschau" Nr. 89. R. Eckhardt, H. E. d. Fr. Ein Erinnerungsblatt. V. Hofmann, E. d. Fr. H. Moeller, E. d. Fr. Ein Lebensbild f. Schule u. Haus. H. Petrich, H. E. d. Fr. Nach s. Leben u. Wirken . . . dem deutschen Christenvolke. Mit Vorwort v. Gen.-Sup. D. Lohoff. H. Schroedel, E. d. Fr. A. Zeyß, H. E. d. Fr. „Thüring. Schulblatt", S. 138 f. H. Schroedel u. H. Moeller, E. d. Fr., ein Pädagog unter den Fürsten. · . · Die Rügegerichte E. d. Fr. „Goth. Tageblatt" Nr. 296/7. · . · Das religiöse Element in der Landesordnung H. E. d. Fr. „Goth. Tageblatt" Nr. 138—146. — 1902: A. v. Bamberg, H. E. d. Fr. u. seine kirchlichen Friedensbestrebungen. „Monatshefte d. Comenius-Gesellsch." 11, 158—172. Brügel, H. E. d. Fr. „Pädag. Blätt. f. Lehrerbildung und Lehrerbildungs-Anstalten". H. Zimmer, Gedenkschriften auf H. E. d. Fr. „Wissensch. Beil. z. Münch. Allg. Zeit." Nr. 64. Chr. Waas, Die Generalvisitation . . . 1641/5. „Ztschrft. f. Thüring. Geschichts- u. Altertumskunde" 1909, S. 83—128. Auch RGG 2 (1910), 490—92. **Loesche.**

Erskine, Thomas, gest. 1870, s. d. A. Englische Theologie, S. 406, 52.

Erzbischof. — E. Lesne, La hiérarchie épiscopale, Provinces, metropolitains, primats en Gaule et Germanie, 742—882. Lille u. Paris 1905. **Hauck.**

Eß, Karl und **Leander von.** — 523. Zur Literatur füge Kirchenlexikon von Wetzer-Welte 4, 908—910. Die Schrift über die Mischehen kam am 17. Dez. 1821 auf den Index, das NT zwei Tage darauf; trotzdem wurde es nachher von dem bischöflichen Ordinariat in Bruchsal und der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen empfohlen. Über seine Unterstützung durch die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft s. William Canton, A History of the B and FBS. (Vol. I, London 1904) und T. H. Darlow and H. F. Moule, Historical Catalogue etc. (Vol. II, London 1911, Register S. 1751; ergänze Nr. 4355); The Edinburgh Apocrypha Controversy in Caricature 1827—8 (The International Journal of Apogrypha No. 29 April 1902, p. 29—33; No. 30). **Eb. Nestle.**

Ester. — Neuere Literatur: Kommentare von G. Wildeboer, Die 5 Megilloth, Freiburg 1898, von C. Siegfried, Megilloth, Göttingen 1901, von J. Seifenberger (kath.), Die BB Esdras, Neh. u. Esther, Wien 1901. — Ferner G. Jahn, Das B. Esther nach der LXX hergestellt, übersetzt u. krit. erläutert. Leiden 1901. — Hugo Willrich, Judaica (cap. 1 Esther u. Judith), Göttingen 1900 (das Buch soll ursprüngl. griechisch geschrieben sein und zwar erst 48—47 v. Chr.). — Hugo Winckler, Altorientalische Forschungen III 1 (1902) S. 1—14. — Wilhelm Erbt, Die Purimsage in der Bibel, Berlin 1900. Vgl. darüber R. Krätzschmar, ThLZ 1902, 292 ff. — Paul Haupt, Purim, Leipzig 1906. — Sigmund Jampel, Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht, Frankfurt a. M. 1907 (tritt für die Glaubwürdigkeit der Erzählung ein).

Zum mythologischen Zusammenhang der Estergeschichte und des Purimfestes vgl. noch Zimmern in Schraders KAT³ (1903) S. 515 ff. Auch solche Neuere, die einen derartigen Zusammenhang annehmen, lassen einen historischen Kern der Erzählung gelten. Dieser Kern wäre freilich von einem Dichter bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet worden, wenn man mit Haupt meinen sollte, der Erzähler sei von den Makkabäerkämpfen inspiriert: Aus dem von den Juden besiegten Nikanor sei Haman geworden, aus dem hohenpriesterlichen Jonathan Mardochaj, aus Alexander Balas Ahasveros, aus dessen Frau Kleopatra Ester! Mehr Übereinstimmung als in betreff des zeitgeschichtlichen Objekts oder Anlasses des Buches herrscht bei diesen Neuern über die mythologischen Grundlinien, in welche der Stoff hineingezeichnet sei. So auch Sellin (Einleitung ins AT 1910 S. 128) zweifelt zwar nicht daran, daß eine historische Verfolgung und Errettung der babylonisch-persischen Juden in der Perserzeit den Kern des Buches bilde, fügt aber bei:

„Jener Kern ist aber nicht nur phantastisch ausgestaltet, sondern er ist in Verbindung gesetzt mit dem altorientalischen Mythus von dem Götterkampfe: Mardochaj = Marduk; Ester = Ištar; der Agagite = Gog = Kingu (?); dann sekundär Haman = dem elamitischen Gott Uman und Vasthi = Maschti, sodaß die unterliegende Partei Namen elamitischer Gottheiten trägt, was aber schon in die Zeit des politischen Gegensatzes zwischen Assur und Elam zurückgehen wird. Und auch das Fest hat eine außerjüdische Wurzel, es entspricht teils dem babylonischen Neujahrs-, dem Puhrufeste, dem Versammlungsfeste der Götter, an dem sie die Lose verteilten, teils dem babylonischen Ištar-Sabäenfest." Trotz der vielfachen Übereinstimmung, die in diesen Worten mit Zimmern, Jensen, Haupt, Erbt u. a. zutage tritt, muß man doch zugestehen, daß diese Kombination einer jüdischen Heldengeschichte mit zwei verschiedenen Schichten des babylonischen Mythus und zwei Hauptfesten der Babylonier nicht leicht vorstellbar ist und man sich eigentlich wundern müßte, daß eine noch so einheitliche, lebensvolle Erzählung dabei herauskam. **v. Orelli.**

Ethik. — S. 551 Z. 17 und 20 l. Waläus st. Valäus.

Ethnarch. — S. 560 Z. 34 füge bei: Über den Ethnarchen des Königs Aretas vgl. die Abhandlung Schürers in den ThStK 1898 S. 95—99. **J. Weiß.**

Eucharistie. — Literatur: E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901. — J. F. Keating, The Agape and Eucharist in the early church. London 1901. — P. Ladeuze, L'Eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didaché in Revue de l'Orient chrétien VII 1902 S. 339 ff. — P. Batiffol, L'agape in: Études d'histoires et de théol. posit. I. Paris 1902; 4. éd. 1906. — Frankland, The early Eucharist. London 1902. — Hort, *Εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν* (bei Philo) in Journal of theological studies III 1902 S. 594 ff. — Swete, Eucharistic belief in the 2. and 3. cent. Ebenda S. 161 ff. — Joh. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903. — Al. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten 3 Jahrhunderten. Mainz 1903. — K. Goetz, Die

Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung. Leipzig 1904, 2. Aufl. 1907. — P. Drews, Untersuchungen zur Didache in ZntW u. Kunde des Urchristentums V 1904 S. 74 ff. — Derselbe, Die Apostellehre in Handbuch der Neutestam. Apokryphen, herausg. v. Hennecke, Tübingen 1904 S. 269 ff. — O. Holtzmann, Das Abendmahl im Urchristentum in ZntW u. Kunde des Urchristentums V 1904 S. 109 ff. — Ermoni, L'agape dans l'église primitive, 2. éd. Paris 1904. — P. Batiffol, L'Eucharistie dans la Didaché in Revue biblique internat. 1905 S. 58 ff. — R. Knopf, Das nachapostol. Zeitalter, Tübingen 1905. — P. Batiffol, L'eucharistie in Études d'histoires et de théol. posit. II, Paris 1905. — A. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftl. Quellen der vornicän. Zeit. Wien 1905. — E. v. d. Goltz, Tischgebete u. Abendmahlsgebete in der altchristl. u. in der griech. Kirche. Leipzig 1905 (TU NF XIV Heft 2b). — Ar. Andersen, Das Abendmahl in den 2 ersten Jahrhunderten nach Christus. 2. Aufl. Gießen 1906. — Franz Wieland, Mensa u. confessio. München 1906. — P. Drews, Studien zur Gesch. des Gottesdienstes u. des gottesdienstl. Lebens II u. III: Untersuchungen über die sog. Clement. Liturgie I, Tübingen 1906. — Th. Schermann, Die Gebete in Didache c. 9 u. 10 in Veröffentlichungen aus d. kirchenhistor. Seminar München III, Nr. 1, München 1907, S. 225 ff. — H. Koch, Zur Eucharistielehre der Didache in ThQS 89, Tübingen 1907, S. 492 ff. — Leclercq, Agape in Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I, Paris 1907, col. 775 ff. — H. Hemmer, La Didaché in Revue d'hist. et de littérat. rel. 12, 1907, S. 193 ff. — F. X. Funk, Die Agape in Kirchengeschichtl. Abhandlungen III, Paderborn 1907, S. 1 ff. — J. Réville, Les origines de l'eucharistie. Paris 1908. — Duchesne, Origines du culte chrétien. 4. éd. Paris 1908. — Franz Wieland, Die Schrift Mensa u. Confessio u. P. Emil Dorsch S. J., München 1908. — G. Klein, Die Gebete in der Didache in ZntW u. Kunde des Urchristentums IX 1908, S. 132 ff. — Ephr. Baumgartner, Eucharistie u. Agape im Urchristentum. Solothurn 1909. — M. Goguel, L'eucharistie des origines à Justin mart. Paris 1909. — P. de Puniet, Fragments inéd. d'une liturgie égypt. ecrits sur Pap. in Mém. présenté au congrès euchar. 1909 S. 367 ff. u. in Revue Bénéd. 26, 1909, 34 ff. — E. v. d. Goltz, Neue Fragmente usw. in ZKG XXX, Gotha 1909, S. 352 ff. — Salaville, Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne Deir-Balyzey in Échos d'Orient XII 1909 S. 329 ff. — Franz Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909. — E. Dorsch, Der Opfercharakter der Eucharistie einst u. jetzt. Innsbruck 1909. — Pierse, The Mass in the Infant Church. Dublin 1909. — Salaville, La liturgie décrite par St. Justin et l'épiclère in Échos d'Orient XII 1909 S. 126 ff. — Bock, Didache IX—X in ZfTh 1909 S. 417 ff.; S. 667 ff. — G. Rauschen, Florilegium patristicum, fasc. VII. Monumenta eucharistica etc. Bonnae 1909. — Derselbe, Eucharistie u. Bußsakramente, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1910. — Th. Schermann, εὐχαριστία u. εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr. in Philologus 69, NF 23, Leipzig 1910, S. 375 ff. — Derselbe, Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh (TU 36 Heft 1b), Leipzig 1910 (dazu ThQ 1911, 11 ff.). — Baumstark, Das eucharist. Hochgebet u. die Literatur des nachexil. Judentums in Theologie u. Glaube 1910 S. 353 ff. — Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum. Tübingen 1911.

Zu 1: Sprachgebrauch (S. 561, 9 ff.): Offenbar angeregt durch die von Franz Wieland (vgl. Literaturangaben) vertretene Anschauung, daß man „bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts als wirkliches, liturgisches Opfer keine konkrete Gabendarbringung kannte", sondern daß das eigentliche Opfer bei der E. „ein ausführliches Verherrlichungsgebet" war, hat Schermann (a. a. O.), um den Begriff eines konkreten Opfers möglichst hoch hinaufzurücken, die Begriffe εὐχαριστία u. εὐχαριστεῖν von neuem untersucht. Er behauptet, daß die Grundlage für die Auffassung dieser Begriffe in der Didache bei Ignatius und Justin und bei den Späteren ihre Auffassung bei Philo bilde. Philo aber gebrauche das Wort εὐχαριστία schon im Sinne von „Dankopfer", ja er fasse darunter alles, was zum Dankopfer gehört, also auch das zugehörige Mahl, er betrachte die εὐχαριστία wie das Opfermahl als Teile der jüdischen θυσία der Opferfeier mit konkreten Opfergaben. Allein — ein näheres Eingehen verbietet der Raum — ich habe mich von dieser Auffassung Philos nicht überzeugen können. Und selbst wenn Philo εὐχαριστία so verstanden hätte, so geht es nicht an, Philos Auffassung in die frühchristliche Literatur hineinzutragen. Was dabei herauskommt, zeigt — dies Beispiel genüge hier — die von Schermann vorgetragene Deutung der Stelle bei Justin I. Apol. c. 67, 5: καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει. Hier sollen die εὐχαί das Dankgebet, die εὐχαριστίαι die Opfergebete (Bittgebete um Segnung und Annahme der Gaben) bedeuten, während doch unmittelbar vorher die εὐχαί unmißverständlich die Bittgebete be-

deuten. So wird es trotz dieser Neuuntersuchung bei der von mir gewonnenen Begriffsbestimmung von εὐχαριστία sein Bewenden haben. —

Zu 3.: Die liturgische Entwicklung a) S. 562, 40 ff.: Eine lebhafte Erörterung, namentlich auf katholischer Seite, hat sich an Didache c. 9 u. 10 u. c. 14 angeschlossen. Auf der einen Seite wird behauptet, daß es sich in c. 9 u. 10 keineswegs um die Eucharistie handle, sondern die Gebete seien einfache Tischgebete (Ladeuze), oder das erste Gebet (c. 9) beziehe sich auf die Agape, während das zweite (c. 10) dem Empfang der Eucharistie vorhergehe (Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons III S. 293 ff.). Ähnlich meint Schermann, daß c. 9 ein durch Dankgebete geheiligtes Mahl beschreibe, während c. 10 sich auf das Herrenmahl beziehe. Die Gebete in c. 10 bilden den Grundstock christlicher Abendmahlsgebete. Baumgartner sieht in den Gebeten c. 9 u. 10 lediglich Tischgebete beim Gemeindemahl des Sonntags (Agape), vom Abendmahl sei erst c. 14 die Rede. Dagegen steht die Gruppe derer, die in c. 9 u. 10 schon Eucharistiegebete finden (Duchesne; Baumstark in RQS 1904, 137; H. Koch; Struckmann; Batiffol; Wieland, Mensa u. Confessio S. 11; v. d. Goltz; Andersen; Rauschen u. a.). — Daß die Gebete in c. 9 u. 10 Verchristlichungen jüdischer Gebete sind, ist fast allgemein angenommen. E. v. d. Goltz zog zum Beweis dessen heute gebräuliche jüdische Gebete heran, während Baumgartner den Versuch macht, aus Mischnah und Talmud breitere Grundlagen, die der Didache etwa gleichzeitig sein sollen, zu gewinnen.

Zu b) S. 564, 7 ff.: Über die Gestaltung der Eucharistie bei Justin vgl. jetzt meine Untersuchungen über die sog. clement. Liturgie (vgl. Literaturangabe), S. 56 ff. — Ein sehr altes (vielleicht schon dem 2., jedenfalls dem 3. Jahrh. angehöriges) Zeugnis der ägyptischen Eucharistiefeier enthält der Papyrus von Dêr-Balyzeh. Es ist ein kleines Euchologion. Soweit das Bruchstück eine Rekonstruktion zuläßt, verlief die Feier, die schwerlich, wie Schermann vermutet, eine Oster-Eucharistiefeier war, in folgender Ordnung: nach dem Fürbittgebet, das zur Katechumenenmesse gehört, folgt: 1. das große Dankgebet mit dem Trishagion; 2. die Epiklese; 3. die Einsetzungsworte mit der Anamnese; 4. Gebete um gesegneten Genuß; 5. (Nießungsakt).

Zu 4.: Die einzelnen liturgischen Akte c) das eucharist. Gebet, S. 565, 17 ff.: Daß in der sog. clement. Liturgie des VIII. Buchs der apost. Konstitut. eine sehr alte Vorlage eine Bearbeitung gefunden habe, dieser Überzeugung habe ich in meinen Untersuchungen zur sog. clement. Liturgie Ausdruck gegeben. Eine Bestätigung dieser Anschauung bringt A. Baumstark in bezug auf das „eucharistische Hochgebet" (vgl. Literaturangabe), indem er zeigt, daß das große eucharistische Dankgebet der clement. Liturgie in Aufbau, Konstruktion und Inhalt eine auffallende Verwandtschaft mit jüdischen Gebeten zeigt. Er zieht III. Mak 2, 2—20 u. 6, 2—15 u. Sap 9 u. 10 heran, sodann IV. Esr und die Baruchapokalypse. Ja, er nimmt sogar an, das das Trishagion bereits in der nachexilischen Liturgie des zweiten Tempels üblich gewesen und so in die christliche Liturgie gekommen sei. Jedenfalls ist das Trishagion hier sehr alt: schon Clemens von Rom kennt es in seiner Liturgie (vgl. meine Untersuchungen zur sog. clem. Lit. S. 21 ff.). **P. Drews †.**

Eugen IV., Papst. — E. Preiswerk, D. Einfluß Aragons auf den Prozeß des Basler Konzils gegen Papst Eugen IV. Baseler Dissert. 1902. **Hauck.**

Eulogius, Patriarch von Alexandrien. — Zu den S. 594, 41 erwähnten συνηγορίαι vgl. F. Diekamp, Doctrina Patrum, Münster 1907, XLVII f. **G. Krüger.**

Eunomius. — M. Albertz, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Diss. theol. Halle 1908 (vgl. F. Diekamp, Byz. Ztsch. 18, 1909, S. 190—194); F. Diekamp, Literaturgeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse (Byz. Ztsch. 18, 1909, S. 1—13); M. Albertz, Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft (ThStKr 1909 S. 205 bis 278).

Albertz' Untersuchungen behandeln a) die Apologie (V 601, 14); b) die ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία (V 601, 22); c) die Eunomianischen Bekenntnisse (V 601, 17 u. 27); d) die Reste Eunomianischen Schrifttums (V 601, 11 f. und dort nicht Genanntes). Die ἀπολογία sieht er für unvollständig erhalten an und scheidet c. 26—28 als hierher versprengte Reste der sonstigen Schriftstellerei des Eunomius aus, während Diekamp cap. 26 u. 27 an ihrem Ort mit einleuchtenden Gründen verteidigt und in der „Apologie" mit Valesius u. a., m. E. ohne ausreichenden Beweis, die Verteidigungsrede sieht, die Eunomius nach Philostorgius (6, 1 ed. Bidez, S. 70, 12 ff.) Ende 360 vor dem Klerus in Konstantinopel

hielt. — Der Inhalt der ἀπολογία ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας wird von A. zum ersten Male vollständig aus Gregors Widerlegung ausgeschieden (Rettberg ist unvollständiger als V 601, 25 angenommen ist). Daß die Schrift 5 Bücher umfaßt habe (V 601, 23), nehmen Albertz wie Diekamp an, in der Kritik der Gegenschrift des Nyssener sind beide zu vielfach gleichen Resultaten gekommen. — In bezug auf das Biographische in V 597—600 ist zu berichtigen, daß der Tod des Aetius (V 599, 41 ff.) doch auf 366 anzusetzen ist (Albertz, ThStK. S. 243): bei Philostorgius 9, 7 (ed. Bidez, S. 118, 31) ist statt Αἴτιος zu lesen: Εὐνομίου (so auch Bidez). **Loofs.**

Euphrat. — Zur Literatur: Dr. ing. Fel. Langenegger, Durch verlorene Lande. Von Bagdad nach Damaskus, Berlin 1911, W. Süsserott; H. Weißbach, A. Euphrates in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie. **A. Jeremias.**

Eusebius von Alexandrien. — Die in den Ἱερά enthaltenen Bruchstücke wurden gesammelt von K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra parallela (TU 20, 2), Leipz. 1899. Vgl. weiter Th. Zahn, Eine altkirchl., dem Eus. Alexandrinus zugeschrieb. Rede über d. Sonntagsruhe nebst Unters. üb. ihr. Verf., ZkWL 5, 1884, 516—34 (die Rede in Übers. auch abgedr. in Skizzen aus d. Leben d. alt. Kirche, Erl. u. Leipz.[3] 1907, 321—330); O. Hey, Eine Predigt über Christi Höllenfahrt, Arch. f. lat. Lexikogr. 14, 906, 253—268; F. Nau, Notes sur diverses homélies pseudépigraphiques, Rev. de l'Orient Chrét. 13, 1908, 406—435.

Die drei Homilien in Pariser Handschriften, aus denen Nau Stücke veröffentlicht hat, verraten Beziehungen zur Sonntagsrede (Zahn) des sogen. E. v. A., der immer noch ein literarisches Rätsel ist. Ein erstmalig von E. Rand in der Zeitschrift Modern Philology 2, 1904, 261 ff., dann von Hey veröffentlichter Sermo de confusione diaboli et inferni ist die Übersetzung eines griechischen Textes, in dem zwei der Eusebius-Homilien (Nr. 15 und 17) zusammengeschweißt waren. **G. Krüger.**

Eusebius v. Cäsarea. — S. 605, 27. Von der Berliner Ausgabe sind erschienen: I. Vita Constantini, Laus Constantini, Oratio ad s. coetum hrsg. v. J. A. Heikel (GchrS 7), 1902 (dazu Heikel, Krit. Beiträge zu den Constantin. Schriften des E. [TU 36, 4], 1911). II. Kirchengeschichte hrsg. v. Ed. Schwartz u. Thd. Mommsen (GchrS 9) 3 Bde 1903—1909. III 1. Onomasticon hrsg. v. E. Klostermann (GchrS 11) 1904. III 2. Theophanie dtsch. v. H. Greßmann (GchrS 11) 1904. IV. Contra Marcellum, De theol. eccles., hrsg. v. E. Klostermann (GchrS 14) 1906. V. Die Chronik d. Eus. aus d. Armen. übers. v. J. Karst (GchrS 19) 1911. — S. 605, 36. Eine Ausgabe der Übersetzung des Hieronymus durch Rud. Helm für die GchrS ist in Vorbereitung. — S. 605, 39 lies Tell-Mahrê. — S. 605, 51. Eine ausgezeichnete Handausgabe ist Ed. Schwartz zu verdanken, Leipz. 1908 (Text der großen Ausgabe, ausgewählter Apparat; leider ohne Indices). Auf der Ausgabe von Schwartz beruht diejenige von E. Grapin (Textes et documents etc. publ. par H. Hemmer et P. Lejay 2. 14), Paris 1905—1910 (Buch I—VIII mit Noten und französischer Übersetzung). — S. 605, 57. Kritische, wenn auch noch nicht vollständig genügende Ausgabe von E. H. Gifford, 4 Bde, Oxf. 1903 (mit Noten und englischer Übersetzung). — S. 606, 24. Die deutschen Übertragungen der Reste des Syrers von E. Nestle (TU XXI 2), 1901 und des Armeniers Buch VI u. VII (TU XXII 3), 1902 sind durch die Ausgabe von Schwartz, der die Übersetzungen selbständig verglich, überflüssig gemacht. — S. 606, 52. Einen ausgezeichneten Beitrag zur Biographie des E. hat Ed. Schwartz in dem A. Eusebius v. Cäsarea in Pauly-Wissowa, RE d. klass. Altert. VI 1, 1907, S. 1370—1439 geliefert. Vgl. auch Ad. Harnack, Altchr. Lit.-Gesch. II 2 S. 106 ff. — S. 606, 5. Frz. Overbeck, D. Bischofslisten u. d. apostol. Nachfolge in der KG des E., Progr. Basel 1898. — S. 607, 46. Die Bezeichnung „Sklave des Pamphilus" ist wohl kein Witz des Photius, sondern aus der Bezeichnung ὁ ἐμὸς δεσπότης (Pamphilus) de mart. Pal. 11, 1 (S. 932, 8 Schwartz) fälschlich erschlossen. Wenn Schwartz (P.-W. VI 1, 1371) daraus folgert, daß sich Eusebius ursprünglich in einer von Pamphilus abhängigen Stellung befunden und ihm seine materielle und geistige Existenz verdankt habe, so geht das zu weit. Denn ملّي ist im Morgenland Bezeichnung jeder Respektsperson und hat nicht mehr Gewicht als Monsieur. Dem entspricht der griechische Ausdruck. — S. 608, 15. In die Zeit vor der diokletianischen Verfolgung fällt auch ein Aufenthalt in Cäsarea Philippi (h. e. VII 18); außerdem setzen die zahlreichen Exzerpte der KG eine intensive Benutzung der Bibliothek und des Archivs von Jerusalem voraus, die ebenfalls

in den Friedensjahren stattgefunden haben muß. — S. 608, 42 l. Herakleopolis st. Heraklea. — S. 609, 20 ff. Über die arianischen Streitigkeiten und die Beteiligung Eusebs daran s. die tiefgreifenden Untersuchungen von Ed. Schwartz, NGGW 1904, S. 333 ff., 518 ff.; 1905, S. 164 ff., 257 ff.; 1908, S. 305 ff. und die Zusammenfassung bei P.-W. VI 1, 1909 ff. — S. 609, 22. Das offizielle Datum der Synode ist 19. Juni 325 (Schwartz NGGW 1904, S. 395 ff.). Das Z. 24 abgegebene Urteil über die geistigen Qualitäten des Eusebius ist verkehrt. — S. 609, 21. Die Eröffnung der Synode erfolgte durch den Führer der Rechten, Eusebius von Nikomedien, nicht v. Cäsarea, und zwar als Metropoliten der Provinz, in der die Synode tagte. — S. 612, 14 ff. Zu der stark vernachlässigten Evangeliensynopse des E. vgl. jetzt die Untersuchung von E. Nestle, NkZ XVIII S. 40 ff., 93 ff., 219 ff. — S. 612, 51. Der Titel lautete nach den ecl. proph. I 1 S. 1, 27: *Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων.* — S. 613, 12. Schwartz (Die KG d. Eusebius III S. CXXX ff. bes. CXLVIII) hält jetzt die Form der Tabellen, wie sie von dem Armenier und Hieronymus geboten wird, für sekundär und wegen ihrer Raumverschwendung für ein Erzeugnis buchhändlerischer Spekulation. Die ursprüngliche Chronik war kein Tabellenwerk, aus dem sich jedes Datum ablesen ließ, sondern „eine Sammlung von Notizen, auch kurzen Exzerpten in chronologischer Folge", wie es der Titel *Ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας* verspricht. Erweist sich diese Auffassung als richtig, so folgt, daß eine große Anzahl kirchengeschichtlicher Daten preiszugeben ist. — S. 613, 20 ff. Über die Anlage der Kirchengeschichte ist jetzt vor allem die Ausgabe von Schwartz III S. 11 ff. zu vergleichen. — S. 615, 17. Wie Schwartz (P.-W. VI 1 S. 1431 ff.) gezeigt hat, sind in den Katenen eine Anzahl von Fragmenten aus der *θεοφάνεια β'* entnommen. Sie finden sich nicht in der syrischen Übersetzung und müssen daher auf ein zweites Werk dieses Titels zurückgeführt werden, das nicht erhalten und von der *Εὐαγγελικὴ θεοφάνεια* zu unterscheiden ist. Der 2. Theophanie sind auch die von Mai Nova patr. biblioth. IV S. 160—207 aus der Lc.-Katene des Niketas veröffentlichten und fälschlich einem Lucaskommentar zugewiesenen Stücke zuzuschreiben. — S. 615, 41. Füge nach „Passahfestes" hinzu: (*περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς*). S. 616, 4 str. Lc. — S. 616, 34. Die Echtheit der Rede zu bezweifeln, liegt kein stichhaltiger Grund vor (s. auch Schwartz, P.-W. VI 1 S. 1408 f.). — S. 617, 49. Vgl. dazu E. Fritze, Beiträge zur sprachl.-stilist. Würdigung des E., JD München 1910. **E. Preuschen.**

Eusebius von Emesa. — Zahn (s. zu Eusebius von Alexandrien) nimmt als Verfasser der Sonntagsrede E. von E. in Anspruch. **G. Krüger.**

Eusebius v. Nikomedien. — A. Lichtenstein, Eusebius von Nikomedien. Versuch einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebens unter besonderer Berücksichtigung seiner Führerschaft im arianischen Streit, Halle 1903 (Diss. theol. Lipsiensis). Vgl. G. Krüger, ThJB 1903 S. 737. **Loofs.**

Eusebius v. Samosata. — Zur Chronologie der Basiliusbriefe vgl. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius II. (Nachrichten d. Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1904 S. 363—377) und J. Schäfer, Basilius' d. G. Beziehungen zum Abendlande, Münster 1909. **Loofs.**

Eusebius v. Vercelli. — Über Eusebs Bedeutung für das Mönchtum (V 623, 1 ff.) äußert sich H. v. Schubert (KG I 574 mit Anm. 1) mit Recht zurückhaltender. **Loofs.**

Eustasius von Luxeuil. — Die Hauptquelle für E. liegt in der neuen Ausgabe von Krusch als zweiter Abschnitt (c. 7—10) des 2. Buchs der Vita Columbani Scr. rer. Mer. IV S. 119—130 vor. Von E. handelt Krusch in der Einleitung S. 23 f.; vgl. den Nachtrag zu dem A. Columba der Jüng. Der nämliche Band der Scr. r. M. enthält die neue Ausgabe der Vita Walarici (S. 160—175), deren historischer Wert freilich durch die von Krusch voraufgeschickte Besprechung sehr herabgemindert erscheint. Auch der Verfasser der Vita Sadalbergae (Scr. V S. 49—60) — wie der Herausgeber nach den Kodizes anstatt Salabergae schreibt — wird von Krusch in das karolingische Zeitalter herabgedrückt (Einl. S. 42 f., 45 Z. 4), wiewohl diese Vita Angaben enthält, die auf ältere Quellen zurückzugehen scheinen; vgl. z. B. ep. 2 S. 51 f., c. 8 S. 54. Die Vita Agili s. AS 30 Aug. III, 574—586. — Jonas berichtet (V. Col. II 9, S. 125), daß zur Zeit der Eröffnung der in den letzten Jahren E.s († 629) abgehaltenen Synode zu Macon Warnacharius, der Gegner E.s, auf dessen Antrieb hauptsächlich Clotar II. diese Zusammenkunft angeordnet habe, vom Tode ereilt

sei. Da nun nach Fredegar IV 36 Warnacharius, der major domus Clotars, im 43. Jahr der Regierung des letzteren gestorben ist (626/7), so wird man wohl der Identifikation dieses W. mit dem von Jonas erwähnten zustimmen und mit Krusch die Synode von Macon auf 626/7 ansetzen; Haucks Einwand (KG I³, S. 287 A. 2) verliert an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß zwischen der Vertreibung Columbas aus Luxeuil und der Synode von Macon ein Zeitraum von 16 Jahren liegt. Wenn aber Krusch dann (abgesehen von der Osterfrage, über welche der Nachtrag zu Columba d. J. zu vgl.) konstatiert (S. 24 Z. 12 f.), daß zu Macon die Partei des Agrestius den Sieg davon getragen und die Regel (der Schotten zu Luxeuil) reformiert sei, so behauptet er damit ungefähr das Gegenteil von dem, was Jonas berichtet, der (ep. 10 S. 128 Z. 23) sogar den Bischof Abelenus, den nächsten Verwandten und eifrigsten Gönner des Agrestius (S. 124 Z. 22 ff.), nach der Synode um die Festigung der instituta Columbani eifern läßt. — Meine Angabe im A., daß E. nach Jonas am 29. April gestorben sei, gründete sich auf Mabillons Text (AS II 114) ipse autem cum victoriae pace tertio Kalendas Maii aetherea penetravit regna. Krusch liest (S. 130 Z. 1 u. 2): Ipse cum victoriae partae ope aetherea penetravit regna und erwähnt in den Noten Mabillons abweichende Lesung nicht. **Seeberg.**

Eustathius v. Antiochien. — S. Eustathii, ep. Ant., in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica nunc primum e codice gronoviano edita cum commentario de fragmentis eustathianis; accesserunt fragmenta Flaviani I. Antiocheni cura et studio F. Cavallera, Paris 1905; F. Cavallera, Le schisme d'Antioche (IVe—Ve siècle), Paris 1905. L. Saltet, Une prétendue homélie d'Eustathe (Bulletin de littérature ecclésiastique, Paris 1906 S. 212—220).

Die von Cavallera veröffentlichte Homilie ist zweifellos unecht (vgl. L. Saltet; G. Krüger, ThJB 15, 372; A. Jülicher, ThLZ 1906 Sp. 682 f.; F. Loofs, Leitfaden z. Studium der Dogmengesch. 4. Aufl. S. VIII). Dankenswert aber ist die Sammlung der Fragmente. Das darstellende Buch Cavalleras bringt für E. keine dem A. gegenüber neue Resultate. **Loofs.**

Eustathius v. Sebaste. — Auch Protestanten haben meine Darstellung als zu ungünstig für Basilius beurteilt (A. Jülicher, ThLZ 1906 Sp. 684), K. Holl (Amphilochius S. 121 Anm. 2; vgl. seine Besprechung ThR 1900 S. 311 ff.) meint gar, sie sei „nicht unparteiisch". Der erste, der es durchschaut, daß des Basilius zweifellos nicht einwandfreies Benehmen gegen Eustathius dessen einst vortrefflichen Ruf (Hilarius v. Poitiers: sanctissimus, vgl. den A. Hilarius, Bd VIII 62, 20 f.) bei der Nachwelt stinkend gemacht hat, wird, auch wenn er subjektiv von der einem gewissenhaften Historiker nicht ziemenden „Parteilichkeit" frei ist, dennoch leicht in Gefahr kommen, seine neuen Erkenntnisse allzu scharf zu betonen. Der Gefahr mag auch ich erlegen sein; und ein Verehrer des Basilius hat Grund, das unangenehmer zu empfinden als andre, gleichwie wir Luther gegenüber durch römische Parteilichkeit leicht verletzt werden. Doch vor erneuter öffentlicher Untersuchung des Details können die Akten nicht als geschlossen gelten. — Die Braunsche Datierung der Synode von Gangra auf 343 (V 628, 27) darf, da das von Braun in einem nestorianischen Synodikon der Propaganda gefundene Konsulatsjahr auch in andern syrischen Kanonensammlungen sich findet (F. Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicäa bis Chalcedon, AGG, hist.-phil. Kl. NF X 2, 1908 S. 63), jetzt als gesichert gelten. Auch E. Schwartz urteilt so (Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, Schriften der Wissenschaftl. Gesellsch. in Straßburg 6, 1910, S. 21 Anm. 5). **Loofs.**

Euthalius. — Leider fehlt immer noch eine kritische Ausgabe; H. von Soden, Die Schriften des N.s 1902 I 637 ff.; dazu Th. Zahn, NkZ XV 1904, 305—30, 375—90; J. A. Robinson, JThSt VI 1905, 87—90; Conybeare, ZntW V 1904, 39—52. C. H. Turner in Hastings DB Extra vol. 524—529.

Auf Grund des von G. Wobbermin in einer Athos-Handschrift (Lavra 149, 11. Jh.) gefundenen „Bekenntnisses" (s. TU 17, 3, S. 1; dazu E. Schmidt NGG 1901, 3, 18), das offenbar mit dem bereits aus dem Armenischen bekannten „Gebet" (ZKG 19, 1898, 114, griechisch bei v. Soden I 646) zusammengehört, will v. Soden das ganze Euthaliusmaterial dem 7. Jahrhundert zuweisen: daß dies unmöglich ist, haben Zahn, Robinson, Conybeare sofort gezeigt. Euthalius von Sulke gehört freilich in die Zeit des monotheletischen Streites, aber der Name kann nur eine jüngere Schicht decken: die Masse des Materials, auch die Stichenschreibung ist älter. An dem in obigem A. Dargelegten ändert diese, mir damals

ſchon bekannte Entdeckung nichts. Ob der Name Euthalius ſchon vorher an dem Stoff oder einem Teil desſelben hing, wie Conybeare auf Grund armeniſcher Quellen behauptet, die für 396 einen Euthalius von Alexandria anmerken, oder ob Euagrius urſprünglich iſt, wie Ehrhard wollte, macht auch wenig aus; die Hauptſache bleibt: der Grundſtock geht in die erſte Hälfte des 4. Jahrhunderts zurück. **v. Dobſchütz.**

Eutyches. — E. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVe et Ve siècles (Mémoires publiés par les membres de la Mission Française au Caire. Tome IV), Paris 1888 (hier S. 92—164 die z. T. ſchon von Révillont publizierten ſog. Memoiren Dioskurs); Ph. Kuhn, Die Chriſtologie Leos d. G. in ſyſtematiſcher Darſtellung, Diss. theol., Würzburg 1894; Die ſog. Kirchengeſchichte des Zacharias Rhetor in deutſcher Überſetzung herausgegeben von K. Ahrens und G. Krüger, Leipzig 1899; F. Nau, Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste (Journal asiat. X série, tom I 1903, S. 5—108 und 241—310); F. Nau, Notes sur quelques fragments coptes relatifs à Dioscore (Journal asiat. X série, tom II 1903, S. 181—184); J. Leipoldt, Schenute v. Atripe und die Entſtehung des national-ägyptiſchen Chriſtentums (TU XXV 1), Leipzig 1903 (dazu J. F. Bethune-Baker, Journal of theol. studies IX 1908 S. 601—605 und J. Leipoldt, ThLZ 1909 Sp. 231); S. Schloßmann, Persona uſw. u. G. Krüger, Das Dogma v. d. Dreieinigkeit uſw. ſ. A. Chriſtologie; F. Haaſe, Patriarch Dioskur I. von Alexandrien (Kirchengeſchichtl. Abhandlungen, herausgeg. v. M. Sdralek VI 141—233), Breslau 1908; Nestorius, Le Livre d'Héraclide de Damas traduit en Français par F. Nau uſw. (ſ. den A. Neſtorius), Paris 1910; F. Nau, Nestorius d'après les sources orientales, Paris 1911.

Amélineau hat unter Zuſtimmung von G. Krüger (ThLZ 1889 Sp. 31 f.; Zacharias Rhetor S. 304) und F. Haaſe dargetan, daß die ſog. „Récits de Dioscore" (V 635, 37) nicht auf Dioskur zurückgehen, ſondern eine, wenn auch alte (vielleicht vor Dioskurs 454 erfolgtem Tode geſchriebene), mönchiſche Parteiſchrift ſind, die keinen hiſtoriſchen Wert hat. Was V 645, 10 ff. nach dieſer Quelle über Vorverhandlungen berichtet iſt, die dem Chalcedonenſe vorausgingen, wird daher ſehr zweifelhaft. — Bei der Erklärung der „Räuberſynode", daß durch das Epheſinum von 431 jede über das Nicaenum hinausgehende Lehre verboten ſei (V 643, 24), wäre ſtark zu betonen geweſen, daß damit das Unionsſymbol von 433 (V 636, 47) beiſeite geſchoben wurde. — V 640, 2 iſt ſtatt MSL 48, 749 zu leſen: MSL 48, 770. — Über die einflußreiche Stellung, die Eutyches einnahm, „der ſich als Biſchof der Biſchöfe gerierte" (Livre d'Héraclide S. 294), über ſein Verhältnis zu Flavian und Euſeb v. Doryläum, über ſeine Verurteilung in Konſtantinopel, über die Intrigen, die folgten, und über die Räuberſynode ſind jetzt die temperamentvollen Ausführungen des Neſtorius zu vergleichen (Livre d'Héraclide S. 294 ff., Nau, Nestorius S. 29 ff.). Daß das, was Neſtorius als Äußerungen des Eutyches gibt (S. 295 ff.), auf ſchriftliche Quellen zurückgeht, erſcheint in den meiſten Fällen zweifelhaft.

Berichtigungen des in dem A. Eutyches Dargelegten machen die Mitteilungen des Neſtorius, ſoviel ich bis jetzt ſehe, nicht nötig; die Differenzen, die in bezug auf die Datierung manches Details noch obwalten (vgl. die an Perry ſich anlehnende Chronologie bei F. Nau, Nestorius, S. 30 Anm. 4 mit V 639, 9 ff.), vermögen ſie nicht zu entſcheiden.

Zu S. 640, 2 vgl. Bd XIII 739, 16 ff. **Loofs.**

Eutychianus, röm. Biſchof. — Nach der oben bei Dionyſius v. Rom zitierten Abhandlung von Jülicher war der Ordinationstag Eutychians d. 4. Jan. 274 und ging ſein Pontifikat 282 zu Ende. **Hauck.**

Eutychius, melchitiſcher Patriarch von Alexandrien. — Eutychii Patriarchae Alexandrini annales. Edd. L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayyat (Corp. Script. Christ. Orient. Script. arab. Ser. III. Tom. VI u. VII, 2), Par. u. Leipz., 1906 u. 1909, bisher 2 Teile. S. 648, 13: G. Graf (Ein bisher unbekanntes Werk des Patr. Eutychios v. Alex., Oriens Christianus, N. S. 1, 1911, 227—244) zeigt, daß ein im melchitiſchen Seminar der Weißen Väter zu Jeruſalem handſchriftlich aufbewahrtes, dem Athanaſius zugeſchriebenes theologiſches Werk in vier Büchern den E. zum Verfaſſer hat, der es ſelbſt in ſeinen Annalen ſtellenweiſe ausgeſchrieben hat. **G. Krüger.**

Eutychius, Patriarch von Konſtantinopel. — S. 648, 18 l. 42 ſt. 41 und füge hinter 40 ein: 51. S. auch d. Anhang b. Schönfelder; 648, 33 hinter 37 füge ein: und 76; 648, 34 l. 12 ſt. 13. **G. Krüger.**

Evagrius, Kirchenhistoriker. — The Ecclesiastical History of E. with the scholia ed. by J. Bidez and L. Parmentier, Lond. 1898. Vgl. L. Thurmayr, Sprachl. Studien zu d. kirchenhist. Euagrios, Progr. Eichstätt, 1910. **G. Krüger.**

Evagrius Ponticus. — S. 650, 56. Die armenisch erhaltenen Schriften sind von Sargisean, Venedig 1907, herausgegeben worden. — S. 650, 59. Mit einer Sammlung der griechischen und syrischen Reste ist im Auftrag der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften Lic. Frankenberg in Ziegenhain beschäftigt. — S. 651, 15. Der Text jetzt bei Butler, Texts a. Stud. VI 2 S. 116 ff. — S. 651, 36. Über E. als Schönschreiber (*ἔγραφε τὸν ὀξύογγον χαρακτῆρα*) s. Wilcken im Hermes 1901, 315. Über Bibelhandschriften — der Cod. H der Paulinen wird wohl von ihm herrühren —, die auf E. zurückgeführt werden und ihn neben Pamphilus nennen, s. Nestle, Einl. in das griech. NT[3] S. 209 ff. **E. Preuschen.**

Evangelisation. — Zur Literatur: J. Schneider, Kirchl. Jahrbuch 1898—1911.

I. Die Evangelisation in überwiegend nichtevangel. Ländern.

A. 1. Italien. Die Waldenserkirche mit ihren z. Z. 48 Pastoren, 15 Evangelisten, 8 Lehrer-Evangelisten, 50 Lehrern und Lehrerinnen und 13 Bibelboten hat in den letzten Jahren besondere Fortschritte in Sizilien gemacht, wo sie 1909 durch das Erdbeben von Messina wieder schwer heimgesucht worden ist. In Verbindung mit ihr evangelisiert besonders wirksam der frühere Jesuitenprofessor Dr. G. Bartoli. — Auch in den deutschen evangelischen Pfarrgemeinden (Bergamo, Bologna, Florenz, Genua mit Seemannsheim, Livorno, Mailand, Neapel, Palermo, Rapallo, St. Remo, Rom, Venedig) wird in sichtlichem Segen weitergearbeitet. In Rom ist 1911 endlich der Grundstein zur Lutherkirche gelegt und seit 1910 auch ein Kaiserswerther Schwesternheim begründet.

2. Spanien und Portugal. Die spanische Regierung hat in ihrem Kampfe mit dem Vatikan 1910 die früheren Einschränkungen der Glaubensfreiheit aufgehoben (10 evang. Gemeinden, meist mit Schulen, die Madrider mit Gymnasium, Jungmännerverein, Buchhandlung, Erziehungsanstalten und 1909 eingeweihter Kirche). — In Portugal steht die Glaubensfreiheit zu erwarten seit der Einführung der republikanischen Verfassung (die deutsche evang. Gemeinde in Lissabon ist seit 1900 der preußischen Landeskirche angeschlossen, bei der Gemeinde in Porto ist es der Pfarrer persönlich).

3. Frankreich. Die Zahl der evangelisch gewordenen Priester wächst, gefördert durch die Organisation, genannt: L'œuvre pour et parmi les anciens Prêtres, wodurch auch noch im Pfarramt stehenden, aber an der katholischen Kirchen-Lehre und -Verfassung irregewordenen Geistlichen gedient wird. — Die Evangelisations-Gesellschaften haben sich vereinigt unter dem Namen Société centrale protestante de l'évangelisation de France. Auch die drei Gemeinden der deutschen evangel. Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Paris haben sich 1910 zusammengeschlossen. Von den 41 Boten der Britischen Bibelgesellschaft sind 30 Katholiken gewesen. Stellensuchenden deutschen Töchtern wird seit 25 Jahren gedient durch ein Lehrerinnen- und ein Mädchenheim.

B. 1. Rußland. Nachdem 1905 durch kaiserlichen Erlaß die Glaubensfreiheit angekündigt worden, hat der Heilige Synod deren Verwirklichung bis jetzt hintangehalten. Gleichwohl sind in 4 Jahren über 14 000 Übertritte zur lutherischen Kirche erfolgt und ist der vierte Teil der zwangsweise griechisch-orthodox gewordenen Esthen in die lutherische Kirche zurückgetreten. Im Reiche leben über eine Million Lutheraner. 1910 feierte die Petersburger luther. St. Petrikirche ihr 200jähriges Bestehen unter kaiserlicher Gunstbezeigung. Seit 1905 haben etwa 600 000 Polen, Lithauer und Deutsche von der römischen Kirche unter dem Namen der Mariaviten sich losgesagt und eine Kirche von fast evangelischem Charakter gebildet.

2. Balkanhalbinsel. Die deutsche evangel. Gemeinde in der rumänischen Hauptstadt Bukarest besteht seit 200 Jahren, seit den letzten Jahrzehnten mit Schulen, Pensionaten, Diakonissenhaus, Waisenhaus und Armenpflege wohl ausgestattet. Außer den Bd V S. 663 angeführten bestehen noch deutsche evangel. Gemeinden in Campina, Ploesti und Buzen (letztere zugleich der Sitz des für den ganzen, auch Sofia in Bulgarien mit umfassenden Synodalbezirk angestellten Reisepredigers).

3. Palästina. In Jerusalem wurde 1898 die Erlöserkirche in Gegenwart des deutschen Kaiserpaares eingeweiht. Weitere Höhepunkte für die Entfaltung und Verbreitung deutschen evangelischen Glaubenslebens waren die Einweihung der Augusta Victoria-Stiftung (eines von Kaiserswerther Diakonissen geleiteten Hospizes) 1910 und die gleichzeitige Halbjahr-

hundertfeier des Syrischen Waisenhauses (geleitet von den Söhnen des Begründers, bald nachher abgebrannt, aber mit viel Opferwilligkeit wieder aufgebaut). Der Jerusalemsverein treibt neben der Pastorierung evangelischer Glaubensbrüder auch eine ausgedehnte Missionsarbeit unter Arabern.

C. Südamerika. Die Rio-Grandenser Synode umfaßt bereits 49 Pfarrbezirke mit 180 Gemeinden und ist seit 1906 in 3 Bezirke geteilt. Im Jahre 1910 besuchte der Westfälische Generalsuperintendent als Vertreter des Preußischen Evang. Oberkirchenrats, des Gustav-Adolf-Vereins und der bereits seit 40 Jahren dort in Segen wirkenden Evang. Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika die hauptsächlichsten Gemeinden in Brasilien, zugleich zur Förderung der von ihm ins Leben gerufenen Frauenhilfe fürs Ausland, für welche ein Diakonissenhaus in Rio Grande geplant wird. Von der wachsenden Erstarkung des evangel. Gemeindelebens zeugt die Begründung eines eigenen Gustav-Adolf-Vereins und die vermehrte Ausbildung evangelischer Lehrer.

D. u. E. Deutsche Schutzgebiete. In Deutsch-Südwestafrika bestehen deutsche evangel. Kirchengemeinden in Windhuk (seit 1896), Swakopmund (seit 1906), Karibib (seit 1910), Lüderitzbucht (seit 1909). — In Deutsch-Ostafrika in Dar-es-Salem und Tanga. — Die kirchliche Versorgung dieser beiden Schutzgebiete läßt sich besonders der Preuß. Evang. Oberkirchenrat angelegen sein. — Für die deutschen evang. Farmer im Innern Ostafrikas ist auch die Leipziger lutherische Mission tätig. — In Togo und Kamerun sowie auf Samoa dienen die Missionen den Deutschen mit. — In Tsingtau wurde 1910 eine deutsche evangel. Kirche eingeweiht (Eigentümer: der Deutsche evangel. Kirchenausschuß). — Die Heimatkirche hat in den Schutzgebieten ein neues großes und verheißungsvolles Arbeitsfeld gefunden. – Im Jahre 1909 waren bereits 131 Gemeinden außerhalb Deutschlands fest an die preußische evangel. Landeskirche angeschlossen (80 außerhalb Europas), desgleichen 25 an die hannoversche (2 in Paris u. 23 in Südafrika), 3 an die sächsische (in Chile), 2 an die Großherzoglich weimarsche (1 in Japan u. 1 in China).

G. Evangelische Kurgottesdienste im Auslande. Mittelbar dient der Evangelisation in nichtevangelischen oder doch gemischt-konfessionellen Auslandsgebieten auch die seit den neunziger Jahren verbreitete Pastorierung deutscher evangelischer Gäste in Kurorten, veranstaltet von einem Verein, der in Frankfurt a. M. seinen Sitz hat (Vorsitzender: Konsul Bernus) und von einem Schweizer Verein (Vorsitzender: Pfarrer Kägi in Basel-Riehen).

II. Die Evangelisation innerhalb der evangel. Landeskirchen.

Die Bd V S. 667 am Schluß des Artikels erwähnte Anregung des Preußischen Evangel. Oberkirchenrats aus dem Jahre 1898, daß für jeden Generalsynodalbezirk ein Ausschuß von kirchlichen Vertrauensmännern zur Betreibung der Evangelisation, unter möglichster kirchlicher Eingliederung evangelisatorisch begabter Persönlichkeiten, bestellt werde, ist auf den meisten Synodalversammlungen der nächsten Jahre dahin beantwortet worden, daß man ihr zwar dankbar einen neuen Antrieb entnehme, die inneren Aufgaben der Kirchengemeinde und die Veranstaltungen der Inneren Mission im Wichernschen Sinne noch treuer und umfassender zu pflegen, namentlich durch Darbietung auch außergottesdienstlicher Wortverkündigung zur Vertiefung christlicher Erkenntnis, zur Abwehr widerchristlicher Propaganda und zur Erweckung christlichen Lebens, daß aber die Evangelisation im neueren Sinne, wie sie von England und Amerika herübergenommen, d. h. die periodische Veranstaltung besonderer örtlicher, gehäufter Massen-Erweckungsversammlungen durch sog. „Evangelisten" erfahrungsmäßig im Widerspruch mit den gesegneten Grundsätzen der deutschen Reformation betrieben werde und für eine kirchliche Eingliederung sich weder geeignet noch geneigt erweise. — Selbst in dem neben Württemberg am meisten in Deutschland für die Evangelisation und Gemeinschaftspflege empfänglichen Rheinland wurde durch amtliche Umfrage in den Gemeinden 1898 folgendes festgestellt: „Die Evangelisation hat sich nur auf gewisse mit dem Gebiet des Separatismus und der Sektiererei im allgemeinen sich deckende Kreise erstreckt, während in dem überwiegenden Teil der Gemeinden das Bedürfnis nach Evangelisations-Versammlungen ein sehr geringes oder gar nicht vorhanden ist; die damit gemachten Erfahrungen sind zum größten Teil ungünstig; wird eine Provinzialinstanz eingesetzt, so muß sie rein kirchlich zusammengesetzt sein und sowohl das Bedürfnis als auch die Art der Wirksamkeit der Evangelisation sorgsam prüfen".

Immerhin ist es seitdem an immer mehr Orten zur Darbietung religiöser Vorträge auch in Räumen gekommen, die von kirchlich Entfremdeten aufgesucht werden. Für eine weitere planmäßige Ausdehnung dieser Arbeit vorbildlich war das Vorgehen des Landes-

vereins für Innere Mission im Königreich Sachsen und mehrerer dortiger Superintendenten 1897 in ungenügend kirchlich versorgten Arbeiterbezirken und das des Schlesischen Provinzialvereins für Innere Mission 1899, der unter Mitwirkung des Konsistoriums mehrere Gemeindepfarrer mit der Gabe erwecklicher Rede auf einige Wochen zu Predigtreisen entsandte. Auch haben mehrfach Stadtmissionen, die wie die Berliner längst unter besonderen Bevölkerungsgruppen evangelisierten, und großstädtische Kirchengemeinden ihrerseits besonders evangelisatorisch begabte Zeugen, deren Lehre einwandfrei, zur Mitarbeit gelegentlich herangezogen.

Dagegen ist es im ganzen geblieben bei dem Nebeneinandergehen der spezifischen Evangelisations- und Gemeinschaftsbestrebungen und der landeskirchlichen Wortverkündigung, bzw. seelsorgerlichen Gemeindearbeit im erweiterten Sinn. Denn jenen Bestrebungen, wie sie seit dem Auftreten von Pearsall Smith und Fritz v. Schlümbach in den siebziger und achtziger Jahren in Deutschland sich gestaltet haben, ist ein methodistischer Grundzug eigen, der inzwischen bis zum Wahn der „Sündlosigkeit" und der „Zungenbewegung" sich gesteigert hat. Sogar ursprünglich altpietistisch-kirchenfreundlich geartete Organisationen haben sich von diesem Grundzug nicht völlig freigehalten, wie ihre Führer nach der durch die Auswüchse hervorgerufenen Ernüchterung jüngst 1910 und 11 selbst demütig eingestanden haben, sodaß jetzt auf ein beiderseits vertrauensvolleres Zusammenwirken zu hoffen ist, wie es namentlich gegenüber der wachsenden widerchristlichen Propaganda nottut.

Zu den ältesten und bewährtesten Organisationen für Evangelisation und Gemeinschaftspflege gehört in Norddeutschland die Evangelische Gesellschaft für Deutschland in Elberfeld (mit 3 Inspektoren, landeskirchlichen Pastoren, und mit 66 Boten und 55 eigenen Vereinshäusern besonders im rheinischen Industriegebiet, sowie mit dem vielgeschätzten Wochenblatt „Licht und Leben" und weiterer Schriftenmission) und in Süddeutschland der Doppelkreis der altpietistischen Gemeinschaften (315 unter Rektor Dietrich) und der Michel-Hahnschen Gemeinschaften (400). — Die beiden Hauptzentren der gesamten Evangelisationsarbeit sind der Allgemeine deutsche Verband (begründet von Prof. D. Christlieb und Baron Jasper von Oertzen, Gnadauer Pfingstkonferenz, Vorsitzender Pfarrer Michaelis-Bielefeld, Reiseprediger Pastor Wittekindt-Wernigerode, Zeitschrift „Philadelphia", Herausgeber Rektor Dietrich-Stuttgart, angeschlossen 300 Berufsarbeiter und 150 000 Gemeinschaftsmitglieder) und die Blankenburger Allianzkonferenz (Graf Pückler, Begründer und Leiter der St. Michaels-Gemeinschaft in Berlin, General von Viebahn, Darbyst, Forstrat von Rothkirch, Begründer des Christl. Vereins junger Männer, Pastor Paul-Ravenstein, dessen ausdrückliche Lehre ist, daß die Rechtfertigung allein durch den Glauben nur für den Anfänger im Christentum gelte, daß es aber zu dessen voller Verwirklichung durch die Herzensübergabe mit Aufhebung des sündlichen Hanges und die Geistestaufe komme, die mit den außerordentlichen Gaben der Urzeit der heutigen letzten Zeit vom Herrn neugeschenkt seien, angeschlossen die Evangelisation in transportablem Zelt, sog. „Zeltmission" u. a.). — Nach der Erweckungsbewegung in Wales 1904 und 05 erfaßte in Norwegen und Deutschland manche Gemeinschaftsfreunde eine Ungeduld, das gleiche zu erleben, aus der 1907 die unter dem Namen „Pfingstbewegung" auftretende schwärmerische Richtung des „Zungenredens" geboren wurde. Diese trat in Deutschland zuerst in Kassel hervor und dann 1908 und 09 mit größtem Andrange in Mülheim a. d. Ruhr. Die Führer der Gemeinschaftssache in Deutschland, mit Ausnahme von den eifrigen Förderern des Zungenredens, nahmen zuerst eine abwartende Haltung ein, bis sie sich immer mehr genötigt sahen, vor der ungesunden Richtung ernstlichst zu warnen, wie es besonders durch eine entschiedene Erklärung im Sept. 1909 geschah, unterzeichnet von Gnadauern und Blankenburgern. Besonders bemerkenswert ist die Erklärung des in fünfzigjähriger Evangelisationsarbeit bewährten Predigers Schrenk in Gnadau 1910: „Nicht Zeichen und Wunder sind an und für sich Beweis einer Pfingstausrüstung; nur Früchte des Geistes, die nach Gal. 5, 22 im täglichen Leben und besonders auch im Leiden sich zeigen, sind ein Beweis heiligen Geisteslebens. — Die Lehre vom „reinen Herzen" und von der Sündlosigkeit sind von Amerika und England zu uns gekommen und haben die biblische Lehre von der Sünde und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben bei vielen verdunkelt. Wir haben uns gründlich vor dem Herrn zu beugen wegen der bisherigen Lehrverwirrung, an der wir alle Schuld tragen. Wir müssen aufhören, unsern Leuten das Heil in drei verschiedenen Stufen anzubieten, 1. Vergebung der Sünden, 2. Heiligung, 3. Geistestaufe. Diese Dreiteilung ist durch und durch unbiblisch und gottlob auch durch und durch undeutsch".

Unter den Anstalten zur Ausbildung von Berufsarbeitern der „Evangelisation" (im

Unterschiede von den kirchlichen Brüderhäusern und Diakonissen-Mutterhäusern) sind die bedeutendsten die der Pilgermission von St. Chrischona b. Basel (mit 608 Entsandten, meist in Deutschland, Amerika und Schweiz) und das Johanneum in Barmen (mit 122 Entsandten in Deutschland); ein Schwesternhaus jener Paulschen Richtung ist in Vandsburg in Westpreußen entstanden und hat bereits zwei auswärtige Tochteranstalten.

Eine weder an die Kirche noch an die Gemeinschaften angeschlossene Evangelisation üben Dr. Joh. Müller, Dr. Lhotzky und Dr. von Gerdtell unter den Gebildeten, jeder eigenartig und mit Erfolg, freilich nicht im Sinne des kirchlichen Bekenntnisses. Seitens der Kirche und ihrer Innern Mission werden immer mehr Vortragsreisen wissenschaftlichen Inhalts zur Vertretung der christlichen Weltanschauung gegenüber der gegenteiligen Zeitströmung veranstaltet in mehr oder weniger gemeinverständlicher und auf den Ernst des Christentums dringender Weise. Dazu hilft der Apologetische Instruktionskursus des Zentral-Ausschusses für Innere Mission in Berlin (seit 1904), der Keplerbund (zur Überwindung der monistischen Verfälschung der Naturwissenschaft durch Förderung und Darbietung einer wirklichen Naturerkenntnis, seit 1907) und der Bund zur Förderung christlicher Weltanschauung in Wernigerode (seit 1911). **H. Rahlenbeck.**

Evangelische Gemeinschaft. — Die V 667, 36 erwähnte „Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft" (Bd I: 1750—1850, II: 1850—1875) ist inzwischen vollständig geworden (Stuttgart, Christliches Verlagshaus, jetzt Senefelderstr. 109). Sonst sind zur Literatur folgende, gleichfalls im Christlichen Verlagshaus in Stuttgart, zumeist ohne Jahr, erschienenen Bücher nachzutragen: W. Horn, Leben und Wirken von Bischof Joh. Jakob Escher († 1901; vgl. V 667, 24 u. 671, 16); W. Horn, Bischof Seyberts Leben (vgl. V 667, 35 und 669, 12 f.); W. Yost (Prediger der Evangelischen Gemeinschaft), Erinnerungen; G. Bähren, Die Evangelische Gemeinschaft, was sie ist und was sie will. — Auch ein „Gesangbuch für die Evangelische Gemeinschaft" ist in dem genannten Verlage, schon in 12. Auflage, erschienen. Bei E. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, 2. Aufl. Stuttgart 1907, findet sich über die Evangelische Gemeinschaft S. 397—399 nur wenig.

Zu berichtigen ist V 672, 7 f.: ein einjähriger Kursus hat nie bestanden, der früher zweijährige ist inzwischen längst durch einen dreijährigen abgelöst. Die Stellung der Evangelischen Gemeinschaft zur Universitätstheologie ist V 672, 9 zu ungünstig beurteilt. Denn ich hörte von maßgebender Seite, daß man die „bekenntnistreue" Theologie schätze. Es haben auch deutsche wie amerikanische Theologen der evangelischen Gemeinschaft auf deutschen Universitäten studiert. Doch welch bescheidene Bildungsansprüche man an die „Theologen" der Evangelischen Gemeinschaft gestellt hat, zeigt Eschers Leben. Dieser Mann, der wenige Jahre vor seinem Tode eine „Christliche Theologie" in 3 Bänden geschrieben hat, die innerhalb der Gemeinschaft fast autoritativer Wertschätzung sich erfreut, ist von Haus aus ohne jede theologische Schulbildung gewesen. Und zu hoch darf man sich auch noch heute, zumal außerhalb Deutschlands und der Schweiz, die Ansprüche nicht denken, die an die Theologen gestellt werden. — Die neueste Statistik (vgl. V 671, 29 ff.) für die ganze Gemeinschaft geben die in Cleveland (Nordamerika) erschienenen Verhandlungen der letzten Generalkonferenz, die vom 5.—23. Oktober 1911 in Cleveland gehalten wurde. Die Gesamtmitgliederzahl in den jetzt bestehenden 27 Konferenzen betrug (Verhandlungen S. 132) nach den der Generalkonferenz gemachten Angaben: 140 880 (1895, vgl. V 671, 32 : 110 095). Beachtenswert ist, daß die Zahl der in den letzten vier Jahren aufgenommenen Mitglieder (60 987) ein gewiß nur zu einem sehr geringen Teile auf Todesfälle zurückzuführender „Gliederverlust" von 51 544 zur Seite steht (Verhandlungen a. a. O.). Für die „Schweiz-Konferenz" und für die durch Teilung der deutschen Konferenz (V 671, 50) entstandene „Norddeutschland-" und „Süddeutschland-Konferenz" vermöchte ich dank gütiger Mitteilung von Tabellen seitens des Christlichen Verlagshauses in Stuttgart eingehende statistische Angaben zu machen. Ich begnüge mich aber mit den „Mitglieder"-Zahlen, bei denen bedacht werden muß, daß „Katechumenen" und Schulkinder unter den „Mitgliedern" nicht mitbegriffen sind. Die „Schweiz-Konferenz" hatte 1911 eine Mitgliederzahl von 6771 (1897: 5190 vgl. V 671, 43), die Norddeutschland-Konferenz 8425, die Süddeutschland-Konferenz 6096, beide deutschen Konferenzen zählten also 14521 Mitglieder, während 1896 die Mitgliederzahl nur 6751 betrug (V 671, 42). **Loofs.**

S. 670 Z. 55 l. Naperville st. Naverpille.

Ewald, Heinrich. — S. 682 Z. 9 füge bei: Witton Davies, Heinrich Ewald, London 1903. **Carl Bertheau †.**

Ewald, Hermann August Paul, gest. 1911, ist geb. 13. Jan. 1857 in Leipzig, als Sohn eines in jungen Jahren aus seiner Hannoverschen Heimat nach Leipzig übergesiedelten Kaufmanns Gustav E. und seiner aus dem Rheinland stammenden Gattin Emma geb. Bredt. Unterricht und geistige Bildung empfing er in seiner Vaterstadt zuerst in der Teichmannschen Privatschule und dann am Gymnasium zu St. Nicolai. Ostern 1875 erwarb er das Reifezeugnis. Unter den von ihm empfänglich aufgenommenen Einflüssen eines frommen Elternhauses wandte er seinen Sinn der Theologie zu. Einem Leipziger Anfangsjahre folgte ein anderthalbjähriger Aufenthalt in Erlangen (Ostern 1876 bis Sommer 1877). Es war die Zeit des Ausklangs von Hofmanns Wirksamkeit und des Aufstieges Franks. Und vielleicht darf man doch ein Vorzeichen für Ewalds eigene künftige wissenschaftliche Stellung darin finden, daß er gerade von diesen beiden Lehrern sich tiefer berühren ließ. Er trat in kurzer Zeit Hofmann, dem Exegeten, so nahe, daß dieser ihm beim Abschied sein Bild schenkte mit der Widmung aus Ps 146, 5: „Wohl dem, des Hilfe der Gott Jakobs ist!" (vgl. Ewald, Joh. Chr. K. von Hofmann. Jahrbuch für die ev.-luth. Landeskirche Bayerns 1902 S. 37). Und von Frank, dem Systematiker, erklärt er (im Abriß seiner Lebensgeschichte im Erlanger Universitätsalbum), daß er „durch ihn für das Studium der systematischen Theologie begeistert worden sei". So kehrte er denn auch im Herbst 1879, nachdem er in Leipzig das Examen pro candidatura et licentia concionandi bestanden, nach Erlangen zurück, um hier die theologische Systematik weiter zu betreiben und zugleich seinem immer schon nebenher gepflegten Interesse für die Philosophie obzuliegen. Eine heftige Erkrankung nötigte ihn — auch ein Vorzeichen seiner späteren Schicksale — bald zur Heimkehr und mehrmonatlicher Muße. Von Ostern 1880 ab war er Mitglied des Prediger-Kollegiums zu St. Pauli in Leipzig. Hier erledigte er die Zurüstungen für den erstrebten akademischen Beruf und besorgte nebenher einen Neudruck von Winers komparativer Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien (4. A. 1882), nicht ohne manche Änderungen und Zusätze seiner eigenen Hand. Er erwarb die philosophische Doktorwürde mit einer Abhandlung, deren Thema wohl den Einfluß Luthardts und seines Interesses an der Geschichte der Ethik verraten dürfte: „Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius" (Leipzig 1881). Dann unterzog er sich der zweiten theologischen Prüfung, promovierte in der Leipziger theologischen Fakultät mit einer auch auf ethischem Gebiete sich bewegenden Untersuchung: „De vocis συνειδήσεως apud scriptores Novi Testamenti vi ac potestate" (Leipzig 1883) und erlangte Ostern 1883 die Habilitation als Privatdozent für die neutestament. Wissenschaften. Längere Zeit hindurch versah er dabei auch in Vertretung von D. Baur das Amt eines Universitätshilfspredigers, ward 1887 zum außerordentlichen Professor befördert, folgte aber Ostern 1890 einem Rufe als Ordinarius für dis neutestamentlichen Fächer an der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien; die Leipziger theologische Fakultät schmückte bei diesem Übergang ihren Lizentiaten und Dozenten mit der Würde des Dr. theol. Als dann in Erlangen Frank heimgegangen und R. Seeberg von seiner kirchengeschichtlichen in die verwaiste systematische Professur übergetreten war, wurde die neukombinierte Professur für „Dogmatik und neutestamentliche Exegese" Ewald übertragen. Im Herbste 1895 übernahm E. dies Amt. Schon 1902 hielten ihn aufeinander folgende schwere Krankheitsanfälle lange Monate von der Arbeit fern. Eine Freude war es ihm, als D. Caspari 1908 von der Funktion des Universitätspredigers zurückgetreten war, dies Amt wenigstens vertretungsweise und für ein Jahr übernehmen zu dürfen. Seinem Wunsche gemäß empfing er hierfür — und zwar dem alten Privilegium der theol. Fakultät entsprechend durch diese selbst — noch die Ordination, die er bis dahin keinen Anlaß gehabt hatte anzustreben. Der Rücktritt Th. Zahns aus der Lehrtätigkeit ließ es E. persönlich und der Fakultät aus sachlichen Gründen erwünscht erscheinen, daß er die ausschließlich neutestamentliche Professur und die mit ihr verbundene Direktion des ntl. Seminars übernahm 1. Okt. 1909. Aber nicht einmal zwei Semester durfte er ungestört sich dem neuen und doch schon lange vertrauten Amte widmen. Seit Pfingsten 1910 lag er in schwerem Siechtum, dem am 26. Mai 1911 ein sanfter Tod sein Ziel setzte.

In seiner wissenschaftlichen Arbeit erstrebte E., wie er selbst gelegentlich bemerkt, „eine wirklich lebensvolle Reproduktion der Tatsachen der ntl. Offenbarungsgeschichte und des Gedankengehalts der ntl. Schriften". So stark er aber den Reiz dieser geschichtlichen Aufgabe empfand, so fügte er sie doch in einen noch größeren Zusammenhang. Er begehrte, mitzuarbeiten an dem Ausbau einer allseitigen christlichen Weltanschauung, die, in den Tatsachen und Urkunden der Offenbarung fundamental und stetig orientiert, die Ergebnisse aller wissenschaftlichen Forschungen in sich aufnimmt. Es war die von Hofmann eingeschlagene

und dann in originaler Weiſe von Frank fortgeführte Richtung auf eine heilsgeſchichtlich orientierte Theologie, in die E. mit dieſem Programm einging, doch nicht, ohne ſie nach der ſyſtematiſchen Seite hin in noch näher zu beſtimmendem Sinn fortzubilden. Auf dem bibliſchen Gebiete wandte er ſein Intereſſe vor allem der Evangelienfrage zu. Seine Leipziger Antrittsvorleſung (als Extraordinarius) geſtaltete er durch Erweiterung und Hinzufügung eingehender Exkurſe zu einer eindringenden Unterſuchung über „Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu ſeiner Löſung“ (Leipzig 1890). Es lag ihm in dem Verhältnis des johanneiſchen und des ſynoptiſchen Typus der Überlieferung von Chriſtus, genauer in der Frage, wie ſich neben dem in ſeiner geſchichtlichen Zuverläſſigkeit immer wieder ſich behauptenden vierten Evangelium die offenbare Einſeitigkeit des ſynoptiſchen Typus erkläre. Die Löſung fand E., mit Hilfe der urkirchlichen Überlieferung über Markus und der Ausſcheidung der Logiaquelle aus dem erſten Evangelium, darin, daß in dieſen beiden Hauptquellen des ſynoptiſchen Typus ſich durch individuelle Beſonderheiten der Verfaſſer eine Auswahl von Überlieferungen vollzogen habe, die dann für die ganze ſynoptiſche Literatur maßgebend geworden ſei. Je und je war es E. eine Freude, auch an dem einzelnen des NT ſinnend ſtehen zu bleiben und, wo Schwierigkeiten oder Dunkelheiten vorlagen, neue Auslegungsverſuche oder auch Konjekturen zu wagen. Vgl. ſeine Aufſätze und Abhandlungen: „Zur Auslegung des 1. Korintherbriefs“ (NJdTh 1893 S. 497 ff., 1894 S. 198 ff.); über „1. Kor. 11“ (NkZ 1900, XI S. 507 ff.); „Exegetiſche Miszellen“ (ebenda S. 194 ff.); Probabilia betreffend den Text des erſten Timotheusbriefes (in Feſtſchrift Sr. k. Hoh. dem Prinzregenten Luitpold dargebracht von der Univ. Erl. 1901, I S. 105—142). Über einzelne ntl. Perſönlichkeiten ſchrieb er in Realencyklopädie für prot. Th. u. K. 3. A. (Aquila I, 758—759; Aretas I 795—797; Lukas XI 690—704). Seine durchaus poſitive, aber zugleich innerlich freie Stellung zum ganzen NT ſprach er aus in: „Der Kanon des NT“ (Bibl. Zeit- u. Streitfragen II 7, 1906); es iſt ihm: „urkundliches Zeugnis aus dem Munde der Apoſtel und Propheten und als ſolches Beſtätigung unſres wenigſtens der Regel nach aus lebendiger Predigt ſtammenden und durch dieſelbe in der Gemeinde ſich fortpflanzenden Glaubens und Norm unſrer daraus erwachſenden Glaubenserkenntnis“. Daß E. im Laufe der Jahre ſtärker als urſprünglich den ſubjektiven Einſchlag im vierten Evangelium empfand, bezeugt ſeine Abhandlung über die „ſubjektive“ Form der johanneiſchen Chriſtusreden (Feſtheft der NkZ zu Zahns 70. Geburtstag 1908 S. 74 ff.); aber er blieb überzeugt, in dieſem Ev. doch den wirklichen Chriſtus zu finden. Krönen durfte er ſeine ntl. Arbeiten durch ſeine Beiträge zum Zahnſchen Geſamtkommentar (Bd X Die Briefe des Paulus an die Epheſer, Koloſſer u. Philemon 1905. 2. verb. Aufl. 1910. — Bd XI Der Brief des P. an die Philipper. 1. u. 2. Aufl. 1908): hingebende Sorgfalt, manchmal eine etwas breite Umſtändlichkeit, gewiſſenhafte Abwägung aller exegetiſchen Momente und das Streben nach einer allen ſyntaktiſchen und ſtiliſtiſchen Nuancen entſprechenden Verdeutſchung charakteriſieren dieſe Arbeiten.

Wiſſenſchaftliche Neigungen und in Erlangen auch die berufliche Aufgabe ſelber ließen E. von der bibliſchen Theologie die Brücke zur Syſtematik ſuchen. 1892 griff er in die allgemeine theologiſche Bewegung der Zeit ein durch ſeine Abhandlung „Der geſchichtliche Chriſtus und die ſynoptiſchen Evangelien“. Er wandte ſich darin gegen die in der Ritſchlſchen Schule übliche Reduktion des Chriſtusglaubens auf die Abhängigkeit von dem ſog. „geſchichtlichen“ Chriſtus, um zu zeigen, daß nicht dieſer, ſondern der auch von den Synoptikern bezeugte wirkliche Chriſtus der Bibel allein die vollkommene Heilsgewißheit zu gewähren vermöge, die das weſentliche und wunderbare Kennzeichen der chriſtl. Religion ſei. Einem Angriffe W. Hermanns auf dieſe Poſition (Der geſchichtliche Chriſtus der Grund unſres Glaubens. ZThK II 3) antwortete E. durch: „Der bibliſche Chriſtus unſres Glaubens Grund“ (NkZ 1892 S. 949 ff.). In ähnlicher allgemeiner und apologetiſcher Tendenz ſprach er ſich über das Weſen des Chriſtentums auch ſpäterhin gelegentlich aus (Religion u. Chriſtentum, 1898. — Wer war Jeſus? 1899. — Der Chriſt u. die Wiſſenſchaft 1903). Einer Grundfrage der dogmatiſchen Prinzipienlehre hatte einſt ſich ſeine Erlanger Antrittsvorleſung gewidmet (Über das Verhältnis der ſyſtem. Theologie zur Schriftwiſſenſchaft 1895). Vorſichtig und mit offenem Blick für die Lage konſtruiert er hier die Theologie von einer grundlegenden Beſtimmung des Weſens des Chriſtentums aus auf Grund ſubjektiv perſönlicher Erfahrung. Von da aus vermag die Theologie zu Erkenntnispoſtulaten zu gelangen, die ſich aber in wirkliche und gültige Erkenntnis erſt dadurch erheben, daß ſie an einem objektiven Maßſtabe bewährt werden können. Ihn gibt die Schrift. Daß ſie das tut, darf und kann nicht auf dem Wege der Logik erſchloſſen werden, noch aus der Autorität der ecclesia primaeva; auch das testimonium spiritus sancti vermag nicht einen tragkräftigen

Beweis dafür zu liefern; es wäre auch falsch, die Bibel aller Kritik zu entziehen, im Gegenteil, sie fordert eine durchgehende kritische Bearbeitung. Aber die Kritik muß sich auf dem Boden des heilsgeschichtlichen Glaubens bewegen, und die Schrift vermag jenen Maßstab zu gewähren, weil sie urkundliches Zeugnis der Offenbarungsgeschichte ist. Die Abhandlung beweist, daß E. mit zu denen gehört, die, aus Franks Schule hervorgegangen, bald das Bedürfnis empfanden, daß die kirchliche Theologie für den subjektiven Ausgangspunkt der Theologie auch irgendwie eine objektive Bewährung und Festigung zu suchen habe, da jener allein nicht tragkräftig und nicht sicher und zwingend genug erschien.

Als akademischer Lehrer befaßte sich E. in Erlangen mit Dogmatik, Ethik und dem ganzen Bereich der ntl. Wissenschaften. Immer erwies er sich als ein freundlicher Führer seiner Hörer in ein innerliches und persönlich durchwärmtes Verständnis der theologischen Dinge. Auch zu persönlichem Verkehr erschloß er sich und sein Haus, eine Stätte herzlichen Familienglückes, ihnen gern. Dem Studentenverein „Philadelphia", dem er einst selbst angehört hatte, stellte er sich als Berater und als wissenschaftlicher Beirat zur Seite. In seiner Persönlichkeit vereinigte er fröhlichen Humor, dichterische Sinnigkeit und Innigkeit (der Wandsbeker Bote war ihm besonders sympathisch) und warme Empfindung mit ernster, ja von Jugend auf schon skrupulöser Gewissenhaftigkeit, herzlicher Güte und demütiger Bescheidenheit, alles das aber beseelt von lauterer und ernster, schließlich auch in schwerem Leiden treu bewährter Frömmigkeit. Diese war in ihm geworden und gewachsen, ohne daß er durch scharfe Gegensätze und inneren Bruch war hindurchgeführt worden; sie hatte so das Gepräge kirchlicher Festigkeit empfangen und besaß doch innere Tiefe und lebendige Stärke. Aus ihr heraus wußte er herzlich und warm und einfach auch von der Kanzel zu reden (vgl. die nach seinem Tode erschienene Auswahl von 16 Predigten: „Aus dem Worte des Lebens" 1912). Was er einst in seinen Habilitationsthesen verlangt hatte: In orationibus sacris magis studendum est ut fides corroboretur quam ut singula excitentur bona opera, das beweisen noch diese in der Hauptsache am Ausgang seines Lebens gehaltenen Predigten in ihrer warm seelsorgerlichen, mutig christozentrischen, poesiereichen, aber auch nach der Erfahrung der schmerzlichen Kämpfe des Lebens schmeckenden Art. Sünde und Versöhnung — in der Durchlebung dieses Gegensatzes hatte E. den Einheitspunkt des Schriftzeugnisses von Christus, der kirchlichen Heilslehre und der persönlichen Frömmigkeit gefunden.

Bachmann.

Exemtion. — A. Hüfner, D. Rechtsinstitut der klösterlichen Exemtion in der abendländischen Kirche. Arch. f. kath. KR 86 u. 87. Bd 1906 u. 07. G. Schreiber, Kurie u. Kloster im 12. Jahrh., 2 Bde Stuttg. 1910. Es kommt besonders der erste Abschnitt „Schutz u. Exemtion" I S. 6—114 in Betracht.

Hauck.

Exercitien, geistliche. — Zu S. 693 Z. 16: Außer Garcia Cisnero sind jüngst durch die Untersuchungen des Jesuiten H. Watrigant (La Genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola — in den Études publiées par les Pères de la Comp. de Jésus, t. LXXI—LXXIII; auch separ. Amiens 1897) die Erbauungsschriften des Gerhard v. Zütphen und des Mauburnus, zweier Brüder vom gemeins. Leben, als gleichfalls von Ignaz für sein Exerzitienbuch benutzte Quellen nachgewiesen worden. Vgl. auch J. M. Bosse, L'exercitatorium de Garcia de Cisnéros et les Exercices de S. Ignace, in RQS 1897, II S. 22—51.

Zöckler †.

Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia. Versio litteralis ex autographo hispanico. Notis illustrata auctore Joanne Roothaan. Regensburg 1911. Im J. 1904 erschienen zwei deutsche Übersetzungen der Exercitia spiritualia des Ignatius, besorgt von R. Handmann, die eine mit den Anmerkungen und Erklärungen J. Roothaans zu Regensburg, die andere, die nur den Text gibt, zu Graaz. Man vgl. Heimbucher 3. Bd S. 28 ff., J. Brucker, Die geistl. Exercitien des h. Ignatius für Gläubige jeden Standes dargestellt. 5. Aufl. Freib. 1907 und besonders R. Holl, Die geistlichen Übungen des Ignatius. Tübing. 1905.

Hauck.

Exorcismus. — Zur Literatur: G. Rietschel, Liturgik II (1909) 24 ff. 82 ff. — Aus dem 16. Jahrh. ist nachzutragen das Bedenken des Herzogs von Württemberg, 3. Apr. 1557, bei G. Wolf, Zur Gesch. der deutschen Protestanten S. 281. — 1590 die Eingabe des Ballenstedter Pfarrers Sellius, daß er den Ex. nicht könne fallen lassen, in Z. d. Harzverein 36 (1903) 163 ff. Über Joh. Arndts Verhalten und Amtsentsetzung bei der Abschaffung des Ex. in Anhalt vgl. Schubert in MJ IX 464 ff.; F. J. Winter, J. Arndt, Leipzig 1911 S. 8 ff.

Im 18. Jahrh. schrieb noch Sam. Deyling in seinen Institutiones prudentiae pastoralis, Lips. 1734, p. 350 ff. eine Verteidigung des Ex. Über Herders Stellungnahme gegen den Ex. s. Haym, Herder II, 371. **G. Kawerau.**

Eybel, Johann Valentin, geb. am 3. März 1741 zu Wien, war nach Zurücklegung des Gymnasiums bei den Jesuiten in Linz als Subalternbeamter tätig, studierte dann Rechtswissenschaft in Wien, wurde hier Doktor der Rechte, 1773 außerordentlicher, 1777 ordentlicher Professor des Kirchenrechts. Seine Introductio in ius ecclesiasticum catholicorum (1777, 4 Tle, verbessert 1778 fg. 4 Bde, auch deutsch, Frankf. u. Leipz. 1779, Linz 1779 ff.) ist die vollste Entwicklung des sog. Josefinischen Systems, gibt der Kirche nur rein geistliche Macht, dem Staate als göttliches das Recht, alles für ihn Nötige zu tun, Mißbräuche in kirchlichen Dingen abzuschaffen, Gelübde und Verträge der Bürger in kirchlichen Dingen zu prüfen und zu entkräften, Ehehindernisse aufzustellen, Konzilien zu berufen. Er zog sich durch dieses Werk und einige andre Schriften Angriffe zu, welche ihn veranlaßten, im J. 1779 die Professur aufzugeben, wurde aber auf Befehl des Kaisers als Referent in geistlichen Dingen nach Linz versetzt. Im Jahre 1787 wurde er Gubernialrat in Innsbruck, im J. 1797 aber aus dem Verwaltungsdienst entfernt und als Landrat (Mitglied des Gerichts unter dem Namen Landrecht, das in jedem Kronlande das oberste Gericht erster Instanz bildete) in Linz angestellt, wo er am 30. Juni 1805 starb. — Seine Broschüren: „Was ist ein Ablaß", „Was ist ein Pfarrer", „Was ist ein Bischof", „Was ist der Papst", „Was ist von Ehedispensen zu halten", „Was enthalten die christlichen Urkunden des Altertums über die Ohrenbeichte", die von 1781 bis 1784 teils anonym erschienen, machen das System populär. Die über den Papst wurde im Hinblick auf den Besuch des Papstes Pius VI. in Wien (1784) veröffentlicht; sie gibt dem Papste nur einen Ehrenprimat, führt die Jurisdiktion der Bischöfe auf Gott, nicht auf Verleihung durch den Papst zurück; sie ist mit Breve Pius VI. vom 28. Nov. 1786 auf den Index gesetzt, die letzte schon früher mit Breve vom 11. Nov. 1784. Diese beiden wurden ins Lateinische übersetzt, die über den Papst auch ins Französische von Deschamps de Saucours. Wissenschaftlichen Wert haben die Schriften Eybels nicht, sie entbehren genauer Quellenstudien, sind durchweg aus Febronius und Riegger entlehnt und ohne eigene neue Gedanken, haben aber in ihrer Zeit großen Einfluß gehabt. Die übrigen Schriften, die Gegenschriften, die Literatur gibt an meine Geschichte d. Quellen u. Lit. des canonischen Rechts III 1 S. 255 ff. Dazu noch: Stubenrauch, Bibl. jur. Austr. n. 1124—1134, 1502, 3380. v. Dohm, Denkwürdigkeiten meiner Zeit II 327. Goeschel, Zerstreute Blätter III 2, 216. Seb. Brunner, Die theol. Hofdienerschaft am Hofe Josefs II. Wien 1868. Schlöger, Briefwechsel Th. 6 S. 367, Th. 7 S. 293. Theimer, Cardinal Frankenberg, S. 54 f. **v. Schulte.**

Ezechiel. — Neuere Literatur: T. H. Toy, The Book of Ezekiel in SBOT Part. 12 Leipzig 1899. — Richard Kretzschmar, Das Buch Ezechiel. Handkommentar, Göttingen 1900. — G. Jahn, Das Buch Ezechiel auf Grund der LXX hergestellt, Leipzig 1905. — Joh. Herrmann, Ezechielstudien, Leipzig 1908. — Vgl. auch Julius Böhmer, Über Nasi und Melekh bei Ezechiel, ThStK 1900 und Heilspredigt Ezechiels, ebenda 1901. — Oscar Boyd, Ezekiel and the modern dating of Pentateuch, The Princeton Theol. Review 1908. — K. Begrich, ZwTh 1904 S. 433 ff. „Das Messiasbild des Ezechiel". — Zum Text vgl. auch Rosts Miszellen, Orientalist. Litztg. 1903 Heft 10 ff.

Anlaß zu Verhandlungen bot neuerdings namentlich der Abschnitt über Gog Kap. 38. 39. Toy und Kraetzschmar bestreiten die einheitliche Abfassung des Stücks. Es seien zu scheiden a) 38, 3—9, 16b, 17; 39, 1—8; b) 38, 10—16a, 18—23; 39, 9—20 als zwei sich ausschließende Versionen. Greßmann, Eschatologie, 1905 S. 180 ff. sieht hier auch zwei Dubletten, spricht übrigens den ganzen Abschnitt über Gog dem Ezechiel ab, da dessen Weissagungsbuch Kap. 37 zu Ende gehe und jene Verheißungen keine Störung der Glückseligkeit des Landes mehr zuließen. Anders Herrmann, der in Kap. 38 u. 39 eine allerdings von andern umgestaltete und in ferne Zukunft verlegte Weissagung Ezechiels sehen will. Vgl. auch Sellin, Einl. ins AT S. 84. — Auch die bisher allgemein angenommene literarische Einheit von Kap. 40—48 hat Herrmann a. a. O. angefochten. Er zweifelt an Ezechiels Autorschaft bei den Stücken 43, 13—27; 44, 20—31; 45, 11—15; 46, 11. 13—15; 47, 13—48, 34. **v. Orelli.**

F.

Fairbairn, Andr. Martin, geſt. 1912, ſ. d. A. Engliſche Theologie S. 410, 39.

Familiſten. — Noch 1590 ſchreibt ein Kölner Prieſter, daß „auch das Hauß der Liebe (das gleich wie ein Ausfluß iſt auß der Grundſuppe der Widerteuffer) in dieſer Stadt (Köln) den fuß geſetzt hat" (Monatshefte für Rheiniſche KG., herausgeg. von W. Rotſcheidt IV 31, Lehe 1910). **Loofs.**

S. 753 Z. 59 l. Bd II ſt. Bd I.
S. 754 Z. 40 l. 753 ſt. 752.
S. 755 Z. 13 l. 753 ſt. 752.

Farrar, Fred., Will., geſt. 1905, ſ. d. A. Engliſche Theologie S. 405, 57.

Faſten in der Kirche. — Joſ. Alberti, De jejunio ecclesiastico. Rom 1903 (mir unbekannt). — H. Achelis, Das Chriſtentum in den erſten drei Jahrhunderten. Leipzig 1912. Bd 1 S. 116 f. 139 f. Bd 2 S 82 f. 101 f. 334 f. **H. Achelis.**

Faſtidius. — S. 780 Z. 46 füge bei: Dom Morin hat Rev. Bénéd. XV (1898), 481 ff. gezeigt(vgl. Künſtle ThQS 82 [1900], 193 ff.), daß nicht Agricola, wie Caspari a. a. O. meint, ſondern Faſtidius der Verfaſſer der von Caspari edierten fünf Briefe iſt, indem der erſte derſelben der von Gennadius namhaft gemachten Schrift des Faſtidius entſpricht. Die von Caspari für Faſtidius beanſpruchte pſeudo-auguſtiniſche Schrift De vita christiana ſcheint vielmehr tatſächlich den Pelagius zum Verfaſſer zu haben. **Bonwetſch.**

Fauſtus von Reji. — S. 782 Z. 43 füge bei F. Wörter, Zur Dogmengeſchichte des Semipelagianismus 1900. Seeberg, Dogmengeſch. II ², 515 ff. **Seeberg.**

Feldgeiſter, Feldteufel. — S. 22 Z. 17 l. 106 ſt. 146.

Felix V., Papſt. — H. Manger, Die Wahl Amadeo's von Savoyen zum Papſte durch das Konzil zu Baſel (1439). Marb. Diſſert. 1901. A. Eckſtein, Zur Finanzlage Felix' V. und des Baſler Konzils. Berlin 1912. **Hauck.**

Ferdinand II. — Neue Literatur: Loſerth, Akten und Korreſpondenzen zur Geſchichte der Gegenreformation in Inneröſterreich unter Ferdinand II. T. I: 1590—1600 (1906); Bibl, Einführung der kath. Gegenreformation in Niederöſterreich durch Kaiſer Rudolf II. 1576—80 (1900); Derſ., Erzherzog Ernſt und die Gegenreformation in Niederöſterreich 1576—1590, Mitt. d. öſt. Inſt. Ergbd 6. **W. Goetz.**

Ferrara-Florenz, Synode von. — S. 46 Z. 14 l. 1438 ſt. 1439.

Feſte, kirchliche. — H. Kellner, Heortologie oder die geſchichtliche Entwickelung des Kirchenjahrs u. der Heiligenfeſte von den älteſten Zeiten bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Freiburg 1906. C. Erbes, D. ſyriſche Martyrologium u. der Weihnachtsfeſtkreis, ZKG 25. Bd 1904 S. 329 ff., 26. Bd S. 1 ff. u. 463 ff. G. Zilliken, Der Kölner Feſtkalender, Bonner JBB 1910 Heft 119 S. 13 ff. — Das Motu proprio Pius' X. v. 2. Juli 1911 über die Neuordnung der katholiſchen Feſte findet man im Arch. f. kathol. Kirchenrecht 1911 S. 713 ff. Am wichtigſten iſt die Verlegung von St. Joſeph, Johannes d. T. u. Fronleichnam auf Sonntage u. zwar iſt das erſte Feſt künftig am Sonntag nach dem 19. März, das zweite am Sonntag vor Peter u. Paul, das dritte am 1. Sonntag nach Trinitatis zu feiern. **Hauck.**

Finnländiſche Kirche. — S. 76 Z. 53 füge bei: Åboſtift hat 13 Propſteien, 130 Paſtorate, 194 Kirchen und 29 Kapellen; Borgaſtift 11 Propſteien, 84 Paſtorate, 119 Kirchen und 15 Kapellen; Kuopioſtift 7 Propſteien, 63 Paſtorate, 85 Kirchen und 9 Kapellen; Nyslottſtift

15 Propsteien, 83 Pastorate, 100 Kirchen und 9 Kapellen. — S. 77 Z. 44 füge bei: Seit 1858 besteht eine Finnländsche Missionsgesellschaft.

S. 66 Z. 46 l. Historiska st. Historicka.
S. 66 Z. 46 l. rörelserna st. rorebserna.
S. 66 Z. 48 l. sterskapet st. sterskepet.
S. 75 Z. 60 l. von der Stadt Wiborg st. vom Kymmene Fluß.
S. 76 Z. 57 l. gab 1857—1859 die Tidskrift för Finska Kyrkan und 1869—72 st. während mehrerer Jahre.
S. 76 Z. 16 l. Biörkquist st. Biorkquist.
S. 77 Z. 27 füge bei (1889).
S. 77 Z. 34 l. 24835 st. 24318.
S. 77 Z. 35 l. 62847 st. 56956.
S. 77 Z. 36 l. 87682 st. 81308.

J. A. Cederberg.

Firmilian, Bischof von Cäsarea. — S. 79, 12 füge bei: und 20, 1896, 364—367; vgl. auch die Auseinandersetzung bei E. W. Benson, Cyprian, Lond. 1897, 377—386.
S. 79 Z. 37 l. das Schreiben st. der Schreiber. **G. Krüger.**

Fisher, John, B. v. Rochester. — S. 80 Z. 50 l. Roffensis st. Rossensis.

Flacius. — Zum Briefwechsel des F. ist nachzutragen: G. Hertel, Briefe von und an F. in Magdeb. Geschichtsbl. 34 (1899); Briefwechsel mit Casp. v. Nidbruck auch noch fortgesetzt in Jahrb. d. Gesellsch. f. Gesch. d. Protestantismus in Österreich XX; Briefwechsel Joach. Westphals hrsg. v. Sillem; die Briefe an die ernestin. Herzöge 1557 bei G. Wolf, Zur Gesch. der deutschen Protestanten 1555—59 S. 304 ff., 329. — Über Bald. Lupetino: Schatzmayr in Jahrb. d. Gesellsch. f. Gesch. d. Protest. in Österreich XV, II 61, 63. — Urteile der Wittenberger über F.: G. Major in Prima Pari Homeliarum in Euangelia. 1567, Bl. A 4 ff. — Hubert Languets Bericht an Melanchthon über seine Unterredung mit F. vom 18. Sept. 1556 in Krause, Melanthoniana 154 ff. — Zum Erbsündenstreit: A. G. Meyer, Der Flacianismus in der Grafsch. Mansfeld. Halle 1873; Könnecke in Mansf. Blätter XIV (1900) 42 ff. Th. Distel, Der Flacianismus zu Geringswalde, Leipz. 1879; Über den Erbsündenstreit in Steiermark: Loserth in Jahrb. d. Gesellsch. f. Gesch. d. Protestanten in Österr. XX; in Österreich: Böhl, Zur Gesch. d. Reformation in Österr. Jena 1902, S. 372 ff. — Seine wissenschaftl. Arbeiten: vgl. Grenzboten 63 (1904) S. 88 ff. V. Bibl, Nidbruck u. Tanner in Archiv f. österr. Gesch. LXXXV (1898) 2. Heft. A. Jundt, Les Centuries de Magdebourg. Paris 1883. — Über die Gegenschrift von Eisengrein: L. Pfleger in HJ d. Görres-Gesellsch. XXV (1904), 774 ff., 781 ff. — F. Lipsius, M. Fl. in Deutsch-Prot. Bl. 36, 109 ff. **G. Kawerau.**

Flavian v. Antiochien. — Vgl. die beiden vor dem A. Eustathius v. Antiochien genannten Publikationen von Cavallera und die Bücher von Holl und Ficker über Amphilochius (s. den A.), die (Holl S. 30 ff., Ficker S. 207 ff. u. 260 ff.) für das Vorgehen Flavians gegen die „Messalianer" oder sog. Messalianer (Bd VI 94, 35 ff.) wichtig sind. Cavallera hat (S. Eustathii in Lazarum etc. homilia S. 101—110) die VI 94, 50 ff. genannten Fragmente gesammelt. Dabei hat er richtig die 9 Nummern zu 8 verkürzt; denn das zweite der Leontius-Fragmente (Nr. 9) deckt sich mit einem der Zitate bei Theodoret II p. 204 C (Nr. 6 bei Cavallera). Anfechtbar ist, daß Cavallera nicht zwei (VI 94, 50), sondern drei Briefe zählt. Denn die „Epistula ad Letoium" (Cavallera 10 S. 109) war nach Photius nichts als die *συνοδικὴ ψῆφος καὶ ἀπόφασις* der Flavianischen Synode (das *αὐτῷ* bei Cavallera S. 109 unter Nr. 10 ist anders zu verstehen als das *Φλαβιανῷ* in 9; dem Letoius wurden die Akten mitgeteilt). Zu den Resten der Schriftstellerei des Flavian rechnet Cavallera (Le Schisme S. 15—19) mit beachtenswerten Gründen auch die unter den Predigten des Chrysostomus (MSG 48, 945—951) gedruckte homilia de non anathematizandis. In biographischer Hinsicht notiere ich Cavalleras Polemik gegen meine Annahme, daß Flavian in Konstantinopel gewählt sei. Flavian sei dort in Aussicht genommen (S. 254 Anm. 3: l'election fut decidée à Constantinopel), aber in Antiochien gewählt, und nicht das Konzil von 381, sondern das von 382 habe die Wahl bestätigt. Mir scheint diese Interpretation der ep. syn. von 382 (Theodoret 5, 9 ed. Parmentier S. 231, 11 ff.) unmöglich, und Cavalleras Argument, Flavian zeichne noch die „Akten" des Konzils von 381 (vgl. Bd II 43, 11 ff.) als Presbyter, ist, milde gesagt, ein Blender. Denn die unter dem angeblichen Bekenntnis der Synode (Bd II 43, 35 f.) erhaltenen Subskriptionen (II 43, 34)

bieten an der Spitze der Bischöfe der Provincia Syriae, unter denen auch Flavianus et Elpidius presbyteri Antiocheni erscheinen, noch „Meletius Antiochenus“ (Mansi III 568 D), gehören also entweder zu einem Dokument, das noch zu Meletius' Lebzeiten entstand, oder sind (wofür der Name des Nektarius neben dem des Meletius spricht; vgl. Hefele II², 5 Anm. 2) in willkürlich bearbeiteter Form erhalten. — Die Frage, ob für den Fall des Todes des Meletius oder Paulinus ein „Vertrag“ vorgelegen habe, (vgl. Bd II 44, 24), wird von Cavallera (S. 240—243) im wesentlichen wieder bejaht. — Das „Heiligwerden“ Flavians (VI 95, 2) hält Cavallera (S. 326 f.), der Haltung der Bollandisten entsprechend, für zweifelhaft.

S. 94 Z. 21 l. Bd II st. Bd I. **Loofs.**

Flavian v. Konstantinopel. — Einiges Neues hat der Liber Heraclidis des Nestorius (vgl. die AA. „Eutyches“ und „Nestorius“) gebracht. Nestorius hält den Flavian für unbegabt im Reden (traduit par F. Nau, S. 294) und für kirchenpolitisch unerfahren (S. 314), rühmt aber seine Gradheit und Bescheidenheit (S. 294. 315). Er weiß, daß Flavian ihn verurteilt, sein „Feind ist“ (S. 326), aber noch häufiger sagt er, daß er selbst nicht anders denke als Flavian. Die Erzählungen über die Mißhandlungen, die Flavian auf der „Räubersynode“ erfuhr, hat schon Nestorius gehört (S. 313. 315 f.). Das Gerücht hat ihm zugetragen, daß Flavian vier Tage später gestorben sei. Neu und interessant ist, was Nestorius über die Abhängigkeit Flavians von Eutyches (S. 295 f.), über die bis zu einer dramatischen Szene in der Kirche sich steigernde Spannung zwischen ihm und dem Kaiser (S. 299), über seine Absicht abzudanken, und über des Kaisers Widerstand gegen diese Abdankung (S. 300 f.) erzählt. Daß die von Nestorius (S. 295) in direkter Rede mitgeteilten bittenden Vorstellungen, die Flavian an Eutyches gerichtet haben soll, einem Briefe Flavians entstammen, scheint mir unwahrscheinlich. — Die Erzählung des Nestorius, daß Flavian, um die von dem Kaiser, frühern Exemptionen entgegen, geforderte Kirchensteuer zu bezahlen, die goldnen Kirchengeräte habe einschmelzen lassen müssen, ist offenbar eine andre — oder die ursprüngliche? — Version des Gerüchtes, dessen spätere Gestalten VI, 35, 22 ff. erwähnt sind. **Loofs.**

Fleury, Claude. — S. 107 Z. 19 l. Anjou st. Argou.
S. 108 Z. 3 l. du st. au.

Fliedner, Fritz, gest. 25. 4. 1901, war geb. am 10. 6. 1845 als dritter Sohn des Diakonissenvaters D. Th. Fliedner und seiner zweiten Frau Karoline geb. Bertheau, die einer Hugenottenfamilie entstammte. Im „herrlichen Elternhaus“ herrschte strenge Zucht und kindliche Fröhlichkeit. Ihm verdankte er seine erstaunliche Bibelkenntnis, Sinn für Evangelisation und Mission, glühende Vaterlandsliebe und Lust zum Dienen. Dem Gymnasium in Gütersloh, wo er das beste Abgangsexamen machte, bewahrte er stets dankbares Gedenken und sandte später alle seine Söhne hin. Auf den Universitäten Halle und Tübingen (1864—67) waren ihm Tholuck, Hupfeld und Beck von besonderer Bedeutung. Der „hochfahrende, orthodoxe Jüngling“ setzte sich mit der kritischen Schule gründlich auseinander und lernte wahre Toleranz. In der Union aufgewachsen, war er so evangelisch, daß Lutheraner wie Reformierte ihn für sich beansprucht haben. Im Wingolf, dem er zeitlebens begeistert zugetan blieb, fand er Sittenstrenge mit jugendlichem Frohsinn gepaart; er selbst war ein fleißiger, fröhlicher Student, der neben seiner Arbeit für andere Studien und allerhand Streiche Zeit fand. Als Felddiakon Wicherns im Kriege 1866, der ihm die Denkmünze für Nichtkombattanten eintrug, schloß er an 400 Kriegern die Augen, pflegte ununterbrochen 4 Tage und 4 Nächte in zwei großen Choleralazaretten, beförderte Verbandmaterial nach verschiedenen Plätzen, schmückte 1400 Gräber von Gefallenen mit Kreuzen und eilte stets dahin, wo seine Hilfe am nötigsten war. In seiner Berufung nach Spanien erkannte er Gottes Hand. Eine Preisarbeit über 2. Ti 1, 7—11, die ihm 20 Taler einbrachte, ward der Grundstock zu einem Kapital von 140 Talern, mit denen er 10 Wochen in Italien reiste, die Waldenser kennen lernte und die Evangelisationsarbeit liebgewann. Von Hilden aus, wo er am Pensionat Lehrer war, reiste er als Kandidat wiederum mit seinen Ersparnissen („mein Leben besteht aus Krummliegen und Verschwenden“) Ostern 1869 nach Spanien, berichtete von den dortigen Zuständen, und ein in Berlin gebildetes Komitee, das dadurch auf ihn aufmerksam wurde, sandte ihn Herbst 1870 zunächst auf ein Jahr nach Madrid, als „Repräsentant der deutschen Kirche“. Am 17. Aug. 1870 zu diesem Zweck in Düsseldorf ordiniert, charakterisiert er selbst seine Aufgabe folgendermaßen: „Dort gilt's freilich nicht sowohl die deutschen Bekenner des Evangeliums zu suchen und zu sammeln, obwohl ich Gott herzlich bitte, mich auch dazu

zu gebrauchen; es gilt auch nicht allein, denen das Evangelium zu verkünden, die, obgleich sie Christi Namen tragen, seine Freudenbotschaft noch nie vernahmen, sondern zugleich den mancherlei schwachen und zersplitterten Anfängen evangelischer Gemeinden etwas geistlicher Gabe aus unserer ev. Kirche, aus unserm deutschen Vaterlande mitzuteilen. Es gilt . . . ein Bindeglied zu werden, auch durch deutsche christliche Wissenschaft, der Gabe unseres Volkes, zwischen den einzelnen Arbeitern am Wort den Kanal zu bilden, aus dem deutsch-evangelischer Segen auf lange verödete, eben erst keimende Fluren strömen soll . . ." Er vertraute dabei auf Gott, der ihn gerufen, weil „Seine Kraft in Schwachheit sich offenbart".

Am 9. Nov. 1870 kam er in Madrid an. Neben seiner Hauptarbeit unter den Spaniern sammelte er die Deutschen, denen er am Totenfest, 23. Nov., den ersten deutschen Gottesdienst hielt. Von da ab war er bis zu seinem Ende „Gesandtschafts- resp. Botschaftsprediger ohne Gehalt". Das ihm zweimal angebotene Gehalt lehnte er ab, um für seine Arbeit unter den Spaniern freier zu sein. Zum 1. Kaisergeburtstagsfest, 22. 3. 71, brachte er die Deutschen zusammen, die von da ab sich regelmäßig trafen. Der Hilfsverein für arme Deutsche geht auf ihn zurück; 1879 gründete er im eigenen Hause eine kleine deutsche Schule, die fast 20 Jahre später erst von einer großen Konsulatsschule abgelöst wurde. Im ganzen Land taufte er über 200 deutsche Kinder, suchte die einzelnen Deutschen auf, veranlaßte die Gründung der deutschen Gemeinden Barcelona und Malaga und schloß in der „deutsch-iberischen Pastoralkonferenz" die deutschen Geistlichen von Spanien und Portugal zusammen. Überhaupt war er der eifrigste Förderer des Deutschtums in Spanien.

Das alles aber tat er nur nebenbei; die Evangelisationsarbeit blieb ihm Hauptsache. Ihr widmete er sich auf seinen vielen Reisen durchs ganze Land. Alle einheimischen und ausländischen Arbeiter kannte er, sämtlichen Gemeinden diente er durch Wort und Schrift. In Madrid schloß er sich der ärmsten von den vier spanischen Gemeinden, der von Ruet, an und verschaffte ihr ein eigenes Haus, Calatrava 27. Zu der Gemeinde kam bald eine Schule hinzu, für die er den Lehrer aus Deutschland erhielt. Sie ward ein Muster für ungezählte katholische und städtische Schulen. Zu der ersten Elementarschule mit erst 3, dann 5, schließlich 7 Klassen, gesellte sich eine zweite, in denen ca. 400 Kinder jährlich unterrichtet wurden, die sämtlich Schulgeld bezahlten, eine Einrichtung, die danach alle ev. Schulen adoptiert haben. Schulen sind auch mit den Gemeinden Camuñas, Besullo, Granada verbunden, die nacheinander übernommen werden mußten. Die Not führte auch zur Gründung von drei Waisenhäusern und einem kleinen Hospital. Vor allem aber lag ihm an der Erziehung von spanischen Geistlichen und Lehrern, für die er ein Jugendheim und Gymnasium, Bravo Murillo 63, baute. Seine literarische Tätigkeit erstreckte sich auf Schulbücher, Jugendschriften, Biographien, Übersetzung von geistlichen Liedern und Übersetzung des NT (Evangelien und paulin. Briefe). Außer den „Blättern aus Spanien", die vierteljährlich von der Arbeit berichteten, gab er vierzehntägig seit 1880 die Revista Cristiana für Gebildete und monatlich den Amigo de la Infancia (seit 1874) für Kinder heraus. Zum Vertrieb der Literatur gründete er 1873 eine Buchhandlung in Madrid und 1880 eine zweite in Barcelona, deren Arbeitsfeld sich bis nach Cuba, Mexiko, Südamerika und den Philippinen erstreckt. Endlich gelang es ihm auch, die zerstreuten spanischen Gemeinden, soweit das überhaupt möglich war, zu einer einheitlichen Kirche (Iglesia Evangelica Española) zusammenzuschließen.

Am 18. Juni 1872 heiratete er Jeanie E. Brown, aus angesehenem schottischen Pfarrergeschlecht, die er in Hilden kennen gelernt, und rühmte sich, daß er, wie Kaiser Friedrich „allzeit Mehrer des Reichs eine Schottin zur Deutschen gemacht". Der Ehe, die erst sein Tod löste, entsprossen 5 Söhne und 8 Töchter, von denen vier Töchter in zartem Alter starben.

Es ist schwer, seine vielseitige Persönlichkeit kurz zu charakterisieren. Wenn je, so traf auf ihn das Wort zu: Homo sum, nil humani a me alienum puto. Den Grundzug seines Wesens bildete ein unerschütterliches Gottvertrauen, gepaart mit durchdringendem Verstand und echtem Mutterwitz. Von Liebe sprach er wenig, desto mehr spürte man sie ihm ab. Verba docent, exempla trahunt war sein Grundsatz. Bei seinem sprudelnden Humor konnte ein Fernerstehender nicht ahnen, durch welche Leidenstiefen innerer und äußerer Not er hat hindurch müssen. Seine Mutter rühmte von ihm, daß er ihr nie Unangenehmes von seinen Kollektenreisen mitgeteilt, sondern nur von den Durchhilfen Gottes berichtete. Kaum je hat einer geahnt, was es ihn kostete, sich oft auf Monate von den Seinen zu trennen bei seinen häufigen Reisen durchs ganze Land, dreimal bis nach Amerika, und seinen alljährlichen Kollektenreisen. Daher aber auch sein beispielloser Erfolg, so daß man ihn neben seinem Freunde Bodelschwingh als den besten Kollektanten bezeichnete. Auf einer etwas mageren Reise freute er sich, daß die Spesen 5% nicht überstiegen. Als fröhlicher Bettel-

mann war er für die kleinste Gabe dankbar. Seiner fein empfindenden Natur waren die Bittgänge nicht leicht, aber auf diesbezügliche Fragen antwortete er lächelnd nur: „Tue ich's gerne, so wird mir's gelohnet; tue ich's nicht gerne, so ist mir das Amt doch befohlen, — so will ich's lieber gerne tun."

Seine eiserne Willensenergie, von einer zähen Natur unterstützt, ermöglichte es ihm, oft ganze Nächte durchzuarbeiten und selten ging er vor 2 Uhr nachts zur Ruhe, um stets morgens um 7 oder 1/2 8 Uhr wieder auf dem Posten zu sein. Ließ seine Frau ihn einmal länger schlafen, konnte er ernstlich böse werden. Für Natur und Kunst, besonders für Malerei, hatte er ein feines Verständnis. Wissenschaftliche Studien, besonders Kirchengeschichte, waren ihm eine Freude. Ehe Gott ihn nach Spanien rief, war sein Lieblingsgedanke, sich als Dozent der Kirchengeschichte zu habilitieren; alles aber stellte er hinter die ihm gestellte Aufgabe zurück. Im Athenäum, der ersten literarischen Gesellschaft Spaniens, wurde er dadurch berühmt, daß er im Jahre 1883 einem spanischen Priester, der Luther verunglimpfte, in mehrtägiger Redeschlacht gründlich heimleuchtete; der Ministerpräsident Cánovas schätzte ihn hoch und manche der edelsten Spanier, sowohl unter Konservativen und Liberalen wie Republikanern, zählten zu seinen Freunden. Mehr als vierzigjährig studierte er nebenbei acht Jahre Medizin und erwarb den Titel eines Arztes, um den spanischen Ärzten näherzukommen. Die Kosten brachte er durch seine Praxis bei weitem wieder ein. Die Erzeugnisse seiner Muse legte er in drei Bänden Gedichte nieder. Als Erholung diente ihm das Schachspiel, das er wohl nach dem Abendessen und an Sonntagnachmittagen im Kreise seiner Familie pflegte. Auf sein Äußeres legte er so wenig Gewicht, daß es ihn schmerzte, als ein Freund sich darüber aufhielt, daß seine Beinkleider am Fußende abgestoßen waren. Es war nur ein Zeichen seiner äußersten Anspruchslosigkeit. Schon schwerkrank, machte er eine beschwerliche Reise, um einen Lehrer und früheren Zögling zu trauen. „Ich habe noch nie", sagte er, „was ich als eine Gnade Gottes betrachte, da wo man mich erwartete, die Leute enttäuscht". Achtzehn Tage hat er an typhösem Fieber krank gelegen. Nach seinem Tode erst offenbarte sich, durch Hunderte von Zuschriften, was er vielen gewesen, und sein Leichenzug, an dem Leute aller Stände teilnahmen, glich einem Triumphzug. Jetzt stehen in seiner Arbeit von ihm erzogene spanische Jünglinge und Jungfrauen, die sein Andenken dadurch ehren, daß sie ihre Kraft einsetzen in den Dienst, für den er gelebt. In der spanischen Kapelle setzten ihm die Gemeindeglieder einen Stein, mit der 3. Jo 5 u. 6 entnommenen Inschrift: „Die Brüder zeugen von deiner Liebe vor der Gemeinde". Die spanische ev. Kirche setzte ihm einen Denkstein in der Aula des Gymnasiums mit einem Spruch aus seinem Studierzimmer: Nil triste Christo recepto; auf dem Grabstein steht nach seinem Wunsche das Wort: „Er war des Herrn!" Sein greiser Amtsbruder Tornos, der Vorsitzende der spanischen evangelischen Kirche aber, zeichnete treffend sein Leben mit dem Wort (Wei 4, 13): Consummatus brevi, multa tempora implevit.

Aus m. Leben. Erinnerungen u. Erfahrungen Bd I. Warneck, Berlin 1901. — Bd II nach Aufzeichnungen des Vaters herausgegeben von seinem Sohn Georg Fliedner. Warneck, Berlin 1903. — Blätter aus Spanien, Julius Joost, Langenberg Nr. I—XC. — Blätter und Blüthen. 1886. Winter, Heidelberg. — Blätter und Blüthen. Zweiter Strauß 1897. Winter, Heidelberg. — Das Paradies. Gedicht in epischer Form. 1899. Erzählungen aus Spanien, 6 Hefte. J. Joost, Langenberg. — Leaves from Spain, Edinburgh, Lorimer & Chalmers. — Viele in verschiedenen Zeitschriften zerstreute Artikel.

Theodor Fliedner.

Fliedner, Theodor, gest. 1864. — G. Fliedner: Theod. Fliedner, durch Gottes Gnade Erneurer des apostolischen Diakonissenamtes in der evangelischen Kirche; sein Leben und Wirken. Kaiserswerth. I. Bd 1908. II. Bd 1910. III. Bd (Urkundenbuch) 1912. — Zu S. 109 Z. 4. Im Asyl u. Magdalenenstift nebst Fürsorge-Erziehungsanstalt in Kaiserswerth wurden bis Anf. 1912 2463 Zöglinge aufgenommen. Zu S. 109 Z. 37. Im Lehrerinnenseminar sind bis Anfang 1912 3470 Lehrerinnen ausgebildet worden.

S. 108 Z. 19 l. Fliedner st. Flieder. **G. Fliedner.**

Florentius. — Vgl. Schoengen, Die Schule zu Zwolle 1898 S. 17 f. u. 48. Derſ., Jacobus Trajecti narratio 1908 an verschiedenen Orten. Wüstenhoff: Florentii parvum et simplex exercitium, Arch. Nederl. Kerkgesch. 1894 nach einer Handschrift auf der königl. Bibl. zu Berlin, von einem Schüler des Florentius nach seinen Gewohnheiten verfaßt.

L. Schulze.

Florian d. H. — Strnadt, Arch. Zeitſchr. NF 8. Bd S. 1 ff., 9. Bd S. 176 ff. und Kruſch, NA 28 Bd S. 584 ff. haben den Nachweis geführt, daß die S. 115, 13 benützte Urkunde nach einem in Paſſau im 9. Jahrhundert im Gebrauche befindlichen Formular hergeſtellt iſt. Die Urkunde kann alſo nicht als die früheſte Erwähnung des Märtyrers Florian in Öſterreich betrachtet werden. Sie führt nicht höher als die Traditionen aus der Königszeit Karls, UB d. Lande o. Enns 1 S. 450 Nr. 21 u. 22. Man kann alſo nicht mehr ſagen, als daß zwiſchen den Jahren 768 u. 800 das Grab Florians an einem Buchenwald bekannt war u. dabei eine Kirche mit einem größeren oder kleineren Stift beſtand. Die Entſtehung des letzteren iſt unbekannt; doch wird man nicht über 777 hinaufgehen dürfen, ſ. KG Deutſchlands I. Bd 3. Aufl. S. 444. Die Urkunde Ludwigs d. Fr. v. 28. Juni 823 (S. 115, 19) betrachtet Kruſch als interpoliert, S. 598 f., wahrſcheinlich mit Recht. Dann fällt aber die Tatſache, daß St. Florian urſprünglich ein königliches Kloſter war, dahin. Das Stift iſt vermutlich eine Gründung des Bistums. Man vgl. ferner B. Sepp, Die Passio s. Floriani, Regensburg 1903; B. Kruſch, Zur Florians- u. Lupuslegende NA 24. Bd S. 535 ff. u. Strnadt, Legenden v. H. Florian u. Maximilian. Linz 1905. **Hauck.**

Florus. — Über ſein Martyrologium (S. 117, 1) iſt die grundlegende Unterſuchung von Quentin, Les Martyrologes historiques, Paris 1908, zu vergleichen, S. 222 ff. **Hauck.**

Fonſeca, Peter. — S. 123 Z. 59 geb. ſt. geſt.

Fontanes, Ferd., geſt. 1862, ſ. d. A. Frankreich. III. Proteſtant. Theologie S. 472, 45.

Fontévraud, Orden von. — Über Robert v. Arbriſſel, den Stifter des Ordens, handelt J. v. Walter im 1. Teil ſeiner Schrift: Die erſten Wanderprediger Frankreichs. Leipzig 1903. Hier S. 7 f. ein ſorgfältiges Literaturverzeichnis. Die Regel von Fontévraud liegt in drei Rezenſionen vor. Walter iſt der Meinung, daß keine derſelben die urſprüngliche Faſſung bietet, daß wir aber in der 2. Rezenſion ein Bruchſtück derſelben beſitzen. Die beiden Bullen Paſchals II., die S. 125, 48 u. 50 erwähnt ſind, JW 6034 u. 6315, werden von Löwenfeld zu 1105 u. 1112 angeführt. Dieſe Datierung wird den Vorzug vor der Zöcklers verdienen. **Hauck.**

Formoſus. — P. Dworſki, De ordinationibus Formosi papae. 1900. **Mirbt.**

Fortunatus, Venantius. — W. Meyer, Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus in den Gött. Abhandlungen NF 4. Bd 5. Abh. 1901. M. Manitius, Geſchichte der lat. Literatur des MA 1. Bd, München 1911 S. 170—181. Von Einzeluntersuchungen mögen genannt werden: H. Elß, Unterſuch. über den Stil u. die Sprache des Venant. Fort. Heidelb. Diſſ. 07 u. G. M. Dreves, Hymnolog. Studien zu Venant. Fort. u. Hrab. Maurus, München 1908; doch vgl. dazu Strecker, Anzeiger f. Diſch. Altert. 33. Bd 1909 S. 44 ff. **Hauck.**

Fragmente, Wolfenbüttelſche. — B. Brandl, Die Überlieferung der „Schutzſchrift" des Hermann Samuel Reimarus. Pilſen 1907. J. Engert, Herm. Sam. Reimarus als Metaphyſiker. Paderborn 1908. **Hauck.**

Franck, Sebaſtian. — A. Hegler, Seb. Francks latein. Paraphraſe der deutſchen Theologie und ſeine holländiſch erhaltenen Traktate. Tübingen 1901. Auch in den nach Heglers Tode von W. Köhler Berl. 1906 herausgegebenen Beiträgen Heglers zur Geſchichte der Myſtik in der Reformationszeit findet ſich einiges auf S. Franck Bezügliche. **Hauck.**

Frank, Franz. — S. 158 Z. 60: Über Franks Verhältnis zu Hofmanns Theologie vgl. J. Kunze, Frank u. Hofmann (in der Feſtſchrift zum 50 jähr. Stiftungsfeſt d. Theol. Studentenvereins Erlangen) 1910. **Seeberg.**

Frank, Guſtav (Wilhelm), Lic. theol. h. c. und Dr. theol. h. c., o. ö. Profeſſor für ſyſtematiſche Theologie an der K. K. ev. theolog. Fakultät in Wien, a. o. Mitglied des K. K. ev. Oberkirchenrates A. B., K. K. Hofrat, Ritter des Ordens der eiſernen Krone. Schleiz, 25. September 1832 — 24. September 1904 Wien. — (G. Loeſche, Guſtav Frank. Ein Gedenkblatt 1905. Mit Bildnis. [Auch als Einleitung zum 4. Bde von Franks „Geſchichte der

protestantischen Theologie" 1905]. Hier findet sich ein Verzeichnis sämtlicher Schriften, Abhandlungen und Rezensionen).

Die Vorfahren waren behäbige Handwerker, der Vater Weißgerbermeister. Trotzdem sollte Gustav nur Volksschullehrer werden und erst gewichtige Fürsprache machte den zagenden Eltern Mut, seine Sehnsucht nach der Gelehrtenschule zu befriedigen.

Beglückt durch das Reifezeugnis mit Auszeichnung und durch die besondere Ehrung, der Klasse zum Abschied als Muster hingestellt zu werden, rüstete er sich mit 16 durch Sprachunterricht bereits selbst erworbenen Talern für die Universität Jena. Es war das Glück seines ganzen Lebens, daß er hier Karl August Hase nahetreten, ja eine ungetrübte, bis zum Tode währende Freundschaft mit ihm schließen durfte, ohne sich an ihn zu verlieren, ohne nur der Empfangende zu sein. Es ist bewundernswert, wie Frank vielseitigem, tiefdringendem Studium emsig oblag und dabei für seinen Unterhalt fast ganz selbst sorgte, durch Schul- und Einzelunterricht, auch als Einpeitscher in Prüfungsnöten.

Erst mit 32 Jahren wurde er, der als Gelehrter und Schriftsteller, seit einem Jahrfünft auch als Dozent sich bewährt, a. o. Professor. Umso schneller ging es nun vorwärts. Bereits im nächsten Jahre knüpften sich die Bande mit Wien; seit alters ziehen sich kleine Kanäle von der Donau zur Saale. Frank siegte (1867) über Fr. Nitzsch, den der „Bruderkrieg" verdrängte, und noch in demselben Sommer wurde er o. Mitglied des K. K. ev. Oberkirchenrates.

Hase hätte ihn gern zurückgeholt, 1868 nach Gießen für Gaß, 1884 auf seinen eigenen Lehrstuhl. Frank blieb in Wien, richtiger in Jena in Wien. Immer wieder schweiften Gedanken und Worte nach Jena. Vor allem war und blieb seine Theologie jenensisch, hasisch, also mit dem Leitbild einer Vereinigung des geschichtlichen Sinnes, der philosophischen Kritik und des praktisch-kirchlichen Dienstes. Obschon Professor der systematischen Theologie hat Frank niemals eine rein dogmatische Schrift ausgehen lassen; er war wesentlich Dogmenhistoriker, ohne neue dogmatische Pfade zu suchen, doch war er tief in die Philosophie eingedrungen.

Sein in jahrzehntelangem Fleiß aufgespeichertes Wissen war ihm immer gegenwärtig, ihm und andern zu Diensten; stets war er bereit, Rede zu stehen und Auskunft zu erteilen, auch mit knifflichen Fragen zu necken. Sein bestes Wissen und Können hat er in dem großen Hauptwerk der „Geschichte der protestantischen Theologie" zusammengeschlossen. Es gab ihm wohl einen Stoß, als ihm, der jahrelang zu einer Flaciusbiographie gesammelt und sogar bereits einige Stücke daraus veröffentlicht hatte, Preger zuvorkam; die Enttäuschung hat umso Größeres gezeitigt. Sehr willkommen wäre freilich später eine Schilderung der flacianischen Irrungen in Österreich aus seiner Feder gewesen. Frank gab die erste, bis heute in ihrer Art nicht erreichte, geschweige übertroffene Gesamtdarstellung, während Gaß sich auf die Theologie beschränkte, insofern sie in dogmatischen Systemen niedergelegt ist, Al. Schweizer gar auf die reformierten Zentral-Dogmen. Frank wollte von dem theologischen Leben des ganzen (deutschen) Protestantismus in seiner Vielgestaltigkeit ein Bild geben. Die Größe und Schwierigkeit der Aufgabe war ihm nicht verborgen, im Laufe der Arbeit wurde sie ihm noch fühlbarer: es galt bei gewissenhaftem Studium der Urquellen die ganze reiche Literatur (auch die Flugschriften) zu bewältigen und die probehaltigen Ergebnisse der Einzelforschung wie in einem Brennpunkte zu versammeln, ohne daß doch die freie Eigentümlichkeit des eigenen Geistes unter diesen Massen begraben würde. Dagegen fanden sich wieder einzelne Strecken von der Einzelarbeit ziemlich vernachlässigt, sodaß selbständig gedruckte und handschriftliche Quellen befragt werden mußten. Was die Auffassung selbst betrifft, so wollte er nicht jener niederen Art der Geschichtsschreibung folgen, die an der Schale hängen bleibt, noch auch konnte er sich die ausschließlich spekulative aneignen, welche die Personen zu gelegentlichen Stützpunkten der Ideen herabsetzt. „Ich vermag weder ein äußerlich ideenloses Nacheinander, noch mit historischen Ereignissen und Persönlichkeiten in gelegentlichen Konnex gebrachte Abstraktion für rechte Geschichte zu halten. Daß beide, der ideale und reale Faktor zu vollem Rechte kämen, das schwebte mir als zu erstrebendes Ideal vor".

Der erste, der Universität Jena gewidmete Teil (1862) reicht von Luther bis Joh. Gerhard in der einfachen Gliederung: die Heroenzeit der Kirche, die Epigonenzeit, die Zeit der konfessionellen Polemik, die Zeit der orthodoxen Systematik. Schon nach drei Jahren (1865) folgte der zweite Band: von Georg Calixt bis zur Wolffschen Philosophie in drei Abschnitten: Synkretismus, Salmurianismus und wissenschaftliche Emanzipationen; Pietismus und Coccejanismus; Kritiker, Freigeister und Philosophen. „Der ideale Geist des Protestantismus sprengte eine endliche Form, die ihm zu enge geworden, der er entwachsen

war. Immer neue Streitkräfte, immer frische, anders und schärfer gewappnete Truppen führte die Opposition in die Schlacht. Die Orthodoxie mit ihrem alten Wehrgehänge, unfähig, ihrer Gegner Herr zu werden, entlehnte, noch einen Tag sich zu halten, verschiedene Waffenstücke aus der Rüstkammer der neuen mathematischen Philosophie. In dem wüsten Triumphgeschrei der Sieger erstickte die elegische Klage der Besiegten". Nun währte es ein Jahrzehnt, bis ein dritter Band erschien (1875), mit dem eigentlich abgeschlossen werden sollte; er führt den Sondertitel: Geschichte des Rationalismus und seiner Gegensätze, um damit anzudeuten, daß er als selbständiges Buch angesehen sein will, in nur zwei Abschnitten: Verstandsaufklärung und Gefühlsvertiefung; Philosophie und Theologie, Rationalismus und Supernaturalismus.

Inzwischen war J. A. Dorners eindrucksvolle „Geschichte der protestantischen Theologie" in der Münchener Sammlung der „Geschichte der Wissenschaften in Deutschland" ans Licht getreten (1867). Sie ist mehr spekulativ-konstruktiv gehalten, beobachtet wesentlich die grundsätzliche Bewegung im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Leben der Gegenwart. Sie greift viel weiter, über Deutschland hinaus bis nach Amerika, verzichtet aber meist auf Einzelforschung. Leider erwähnt keiner den andern. — Nach dem dritten Bande folgt eine Unterbrechung von einem Menschenalter. Nicht nur die ungeheuren Vorarbeiten, die zu bewältigen waren, das Doppelamt, andere Schriften, das zunehmende Alter waren schuld; Frank hatte eine Zeitlang den Mut, die Lust zur Fortsetzung verloren. Aber das Haupthindernis schnelleren Fortschreitens war die kirchliche Bürde. Wie oft haben seine Freunde ihn bestürmt, sie von sich zu werfen, um sein Lebenswerk zu vollenden. Hase half unermüdlich dabei, „immer ein wenig fürchtend, daß seine Muße und Mühe an die Bureaukratie verpfändet werde". Fr. Nitzsch schloß seine Besprechung des dritten Bandes mit einem schwachen Schimmer von Hoffnung auf den vierten. Er erschien nun wenigstens aus dem Nachlaß, leider nicht einmal mehr den Ritschlianismus umfassend, der dem Jenenser freilich wenig zusagte, geschweige die „moderne positive Theologie" und die Anfänge der religionsgeschichtlichen Umwälzung.

Umso schwieriger gestaltet sich der Wettbewerb des Schlußbandes mit zeitlich gleichlaufenden Werken. Neben den blassen Umrissen von Landerer setzt C. Schwarz seine leuchtenden Farben auf. Nippold umgreift das gesamte wissenschaftliche Denken und Leben der Kirche und zeichnet die Theologie auf dem Hintergrund der gesamten Kulturentwicklung. O. Pfleiderer schreibt mehr eine Geschichte der Dogmatik und der einzelnen Fächer mit Zurückstellung des Persönlichen; er wendet seine Aufmerksamkeit den Führern auf dogmatischen und kritischen Gebieten zu. Reinhold Frank läßt sein dogmatisches und vielfach ungeschichtliches Urteil spielen. R. Seeberg will weiteren Kreisen eine Einführung in die Aufgaben des kirchlichen Lebens und der theologischen Arbeit der Gegenwart geben.

Ohne eins dieser Werke in ihrer Eigenart und ihrem Wert herabzusetzen, wird doch Franks über die „Theologie des 19. Jahrhunderts" neben ihnen in seiner besondern Weise sich behaupten. Denn man gewahrt hier wie in den drei früheren Bänden nicht nur eine tieffurchende Gelehrsamkeit und einen vor keiner Schwierigkeit zurückbebenden Fleiß, sondern der gewaltige Stoff ist bemeistert, lichtvoll gegliedert nach aus ihm selbst sich ergebenden Gesichtspunkten in gedrängter Kürze vorgeführt. Die Einheiten, um die er sich lagert, sind vorzugsweise die Persönlichkeiten des betreffenden Abschnittes und auf Kennzeichnung dieser ungemein zahlreichen Namen ist ein bewundernswerter Eifer verwendet, der von großer Gewandtheit in Auffassung und Wiedergabe und aufgeschlossenem Sinn für das Besondere, auch Absonderliche, unterstützt wird; es ist zumeist ein „prosopographisches Verfahren". Diese Personen werden gern durch ihre eigenen Worte abgebildet, die mehr malen, als der fremde Pinsel es vermöchte; ein weiterer besonderer Reiz liegt darin, daß sie, ihre Richtung, Werke, Wirkung, in der zeitgenössischen Spiegelung aufgefangen werden. Umso bescheidener tritt der Verfasser mit seiner Meinung zurück; sie ist natürlich vorhanden, entschieden, sich gleichbleibend, aber manchmal nur einem feineren und geübteren Ohr vernehmbar, hier und da nur durch ein Wort, eine Wendung festzustellen. Wie er seine Grundanschauung im Gewirr und Getriebe der wechselnden Lehrgebäude und Denkart festhält, läßt er sich seine Stimmung nicht verbittern durch die Fülle des allzu Menschlichen auch in der Gottesgelahrtheit. „Selbst in der Hefe des Parteigewühles ist mir der große Gedanke des Protestantismus ungetrübt geblieben"; „Geschichte schreibend habe ich diese merkwürdige Zeit miterlebt, habe Anteil genommen an der Siegesfreude, mit welcher die einen der Zukunft entgegenjubelten, wie an dem Schmerze der andern, die um ein fallend Heiligtum trauerten. Formen sind endlich, Ideen ewig". Er erkrankte nicht bei der Beobachtung überreizter Gehirne. Zu dieser dem wahren Geschichtsschreiber notwendigen Erhebung

über Zeit und Stoff verhalf nicht zuletzt ein nie eingestaubter Humor und ein Sinn für das Gewürzte und Prickelnde, der freilich von Band zu Band gezügelter wird. Mag sein, daß ein Schleizer Rektor bereits Franks Schreibarbeit beeinflußte; am meisten bildete sie sich nach der Hases, gefördert und gesteigert durch die eignen Anlagen, in der kernigen, zielsicheren Kürze, dem dichterischen Schwunge neben der Geißel des Witzes. So waren es denn auch nicht geringe Ausdrücke, mit der die früheren Bände von den wissenschaftlichen Wortführern bewillkommnet wurden. Sie finden die schwierige Aufgabe glücklich, trefflich gelöst, die Arbeitsleistung zum Staunen, die meisterhafte Darstellung genußreich, voll Geist und Leben; dieser nennt den zweiten Band einen gewaltigen Quaderstein im Tempel der Wissenschaft; jener betont die fast marmorne Ruhe und monumentale Erhabenheit der Darstellung.

Gewiß die Vorzüge weisen zugleich auf Mängel; die wissenschaftlichen Gedanken und Aufgaben treten zu sehr zurück hinter den Persönlichkeiten; man entbehrt weitergestellte Bühnenwände; der allgemeine geschichtliche Hintergrund, die politische, kirchliche, soziale, geistige Lage, die Voraussetzungen der einzelnen Gelehrtengruppen und ihrer Wandlungen, kommen nicht zu gebührender Geltung (vgl. Troeltsch, ThLZ 1907 Sp. 694); man wünscht ein Heranziehen der außerdeutschen theologischen Erträgnisse, mehr Beurteilung, unmißverständlichere Deutlichkeit; Vermeidung entbehrlicher Fremdwörter, namentlich einfachere Sätze; denn zuweilen spielt der Lateiner dem Deutschen Streiche.

Die meisten andern schriftstellerischen Leistungen Franks stehen in planvoller Beziehung zu seinem Fahnenwerk; sie rieseln aus diesem See oder führen ihm Füllung zu. Außer den vielen Artikeln in RE und in der Walhalla „AdB", die niemals Handwerksware, immer Eigenes und Neues zu bieten beflissen waren, auch bei Wiederholungen in neuen Auflagen, seien hier besonders die Aufsätze über Bahrdt, sowie den „Mystizismus und Pietismus im 19. Jahrhundert" erwähnt, je eine Vorarbeit für den dritten und vierten Band des Hauptwerkes.

Außer diesen der Gesamtheit der wissenschaftlichen Theologie geleisteten Diensten hat Frank der österreichischen Diaspora seine Feder geliehen. Eine Schwester der „Geschichte der jenaischen Theologie" ist die der Wiener Fakultät, freilich nur zu der Feier eines halben Jahrhunderts. Obwohl sie hier und da aktenmäßiger Ergänzung und Berichtigung fähig ist, wird sie immer grundlegend bleiben. Von weiter greifender Wichtigkeit ist die namens des Oberkirchenrates an die Gemeinden ausgesandte „Säkular-Festschrift": „Das Toleranzpatent Kaiser Josef II.". Sie benutzt wieder nicht nur die gedruckte Überlieferung, innerhalb deren die Flugschriften hervorragen, sondern steigt aus dem schon damals noch höher als heute liegenden Staub der Archive, wennschon das wichtige des Kulturministeriums nicht ausgebeutet wurde.

Seine insbesondere früher zahlreichen Fachbesprechungen ließen niemals den guten Ton und tunlichste Anerkennung vermissen.

Als Dozent in Wien für systematische Theologie und Symbolik konnte er nicht wie in Jena seine persönliche Anziehungskraft erproben, denn dort wird an Pflichtvorlesungen festgehalten und für Freitisch- und Stipendien-Bewerber ist ihr fleißiger Besuch vorgeschrieben. Freilich merkte er kaum, wer anwesend war oder fehlte. Er las, vertieft in sein Heft mit der Perlschrift, in gehobenen, fast pastoralem Ton, als auf der „Lehrkanzel", der sich nur wandelte bei den zuweilen eingestreuten Scherzen. — Auf dem Katheder war er womöglich noch zurückhaltender als in seinen Schriften. Seine Glaubenslehre war mehr Dogmengeschichte mit kurzem kritischen Nachwort, also wieder in der Weise von Hases Dogmatik. Wenn aber die Studenten in der altprotestantischen Scholastik nicht beschlagen waren, Franks Schuld war es nicht.

Mochten die einen eingehendere, bestimmtere, persönlichere, für Predigt und Schule nutzbare Endergebnisse der dogmenbildenden Entwicklung sich wünschen, mußte andern solche theologische Keuschheit willkommener sein als sich hingebende, überredungseifrige Bekenntnisfreudigkeit, zumal in Rätselfragen, die eigentlich jenseits alles menschlichen Grübelns und Begriffelns liegen; alle mußten dankbar sein für die Ruhe des Vortrages, die zuverlässige Sicherheit der Einzelangaben, die sachliche Darstellung. Frank lag es nicht daran zu beunruhigen, er wünschte nur die Jugend zu befähigen, als Anhänger einer wissenschaftlich beglaubigten Theologie tüchtige Diener der Kirche zu werden.

Nur selten mußte er in den zweiundsiebzig Semestern aussetzen, in unveränderter Frische immer am Platz, ein oft beschämendes Vorbild für die allzu ferienfrohe Jugend. Er war kein „Studentenvater", trotzdem er hier und da ihm besonders Empfohlene an seinen Tisch zog; möglich, daß ihn zuviel Ansprüche auf Unterstützungen gegen näheren Verkehr

stutzig machten. Er versagte sich den Einladungen zu studentischen Kneipen, zumal hier, insbesondere in älterer Zeit, politische Reden stiegen, „Überschreitungen der Satzungen" vorkamen, die das Eingreifen der löblichen Polizei veranlaßten. Dennoch wurden dem treugeliebten Lehrer studentische Huldigungen gebracht, sowohl zum 25 jährigen Gedenktag der Wiener Professur, als zum siebzigsten Geburtsfest.

Franks angesehene Stellung im Professoren-Kollegium beruhte sowohl auf seiner von Freund und Feind anerkannten Gelehrsamkeit und seinem schriftstellerischen Namen, als auf seiner launenlosen, würdevollen Freundlichkeit. Seine kühlere Natur und abgeklärte Lebenserfahrung ließ es gegenüber den je länger desto zahlreicher anders gerichteten jüngeren Amtsgenossen nicht an Kollegialität fehlen, die nicht immer leicht in dies Verhältnis sich einlebten. Er mußte schwer gereizt sein, wenn er einmal losbrach. Trotz zunehmender dogmatischer Vereinsamung ist er zu den beiden eben erwähnten Gedenktagen vom Kollegium in gebührender Ehrerbietung begrüßt worden.

Am grünen Tisch war es oft schwer, den sonst Mitteilsamen zur Äußerung zu bewegen; er verharrte lieber schweigend und abwartend. Dann aber war seine Auslassung immer gewichtig, meist durchdringend; alle Möglichkeiten und Schwierigkeiten erwog er, nie Volldampf voraus, nur langsam zwischen Scylla und Charybdis kreuzend; nie Öl ins Feuer, sondern auf die erregten Wogen gießend. Vorbildlich ging er vom Buchstaben des Gesetzes aus und ließ dabei möglichste Milde walten.

Zur 400 jährigen Stiftungsjubelfeier der Eberhard-Karl-Universität (1877) wurde er von der Fakultät nach Tübingen abgeordnet, wo ihm Hase als einer der ältesten schwäbischen Magister ein Stelldichein vorgeschlagen.

Wie der melanchthonisch-kleine Gelehrte mit seiner Feder aufzutreten verstand, beweist der von ihm entworfene gewichtige lateinische Glückwunsch der Fakultät an Rektor und Senat.

Seine Liebenswürdigkeit verleugnete Frank nicht in der Prüfungskommission für evangelische Theologen. Selbst hier umränderte er die graue Schulweisheit mit goldenem Humor. In den letzten Jahren war er Vorsitzender; auch als solcher kaum erster unter den Gleichen, immer zurücktretend, lieber andern den Vortritt und den Vorschlag lassend, nur die Arbeit sich vorbehaltend. Weihevoll waren die Abschiedsreden an die Prüflinge, die hier am Schluß der Gerichtstage herkömmlich sind. Wie Frank in der Kandidatenprüfung auf die lateinischen Formeln der altprotestantischen Schmiedekünstler zurückgriff, ohne viel Gegenliebe zu finden, hätte er sie nicht ungern ganz in lateinischer Sprache abgehalten. Er hatte sich eine große Fertigkeit im Lateinischen angeeignet und bewahrt. Es wird unter den Theologen nicht mehr viele geben, die in seiner Meisterschaft Deutsch und Lateinisch zu handhaben verstehen. Noch seine Festblätter zum 75jährigen Fakultätsjubiläum (1896) sind lateinisch abgefaßt, nicht ohne den schelmischen Hintergedanken, dadurch verhüllter sich auslassen zu können. Nicht leicht ging ein Diplom ohne sein „Placet" in die Welt. So konnte er sich mit den Bestrebungen, das Latein aus dem akademischen Leben mehr und mehr zu entfernen, garnicht befreunden; zuweilen schwärzte er es bei festlichen Gelegenheiten ein und freute sich, wenn ihm Kollegen darin folgten. Neben der Sprache Roms pflegte er die Jerusalems mit einem für einen neueren Geschichtsschreiber und Systematiker seltenen Eifer. Die neueren Sprachen lagen ihm weniger.

Frank hätte höchst wahrscheinlich sein Leben verlängert und vor allem, was wichtiger, sein Hauptwerk vollendet, wenn er nicht das Doppelamt auf seinen Schultern getragen, obschon er im letzten Jahrzehnt bei der Neugestaltung der Kirchenbehörde die ordentliche Ratsstelle (1867—1893) mit der außerordentlichen vertauschte.

Sein Wirkungskreis als Oberkirchenrat erstreckte sich auf die Wahlen der Geistlichen und deren wie der Lehrer Bestätigung, Begutachtung der Lehrpläne, Prüfungswesen der Kandidaten, Schul- und Kirchenvisitationsberichte, Ehesachen, Übertritte, Taufen, Konfirmation, Trauung und Beerdigung, Begutachtung von Bücher, Predigten, Agenden u. dgl.

Um als Vertreter der obersten Kirchenbehörde allen Anforderungen zu genügen, empfing er die Ordination. Er vertrat den Oberkirchenrat mehrmals auf der Eisenacher Konferenz, ferner bei Kirchweihen. Bald hatte er sich zum vollendeten Bureaukraten entwickelt, bei Gelehrten keine gewöhnliche Sache. Mit peinlichster Genauigkeit bearbeitete er seine Akten. Seit der Los-von-Rom-Bewegung klagte er, daß ihm die Bestätigung eines ausländischen Vikars wegen mangelhafter Vorbereitung durch die unteren zuständigen Stellen einen ganzen Tag Arbeit zu kosten pflege.

Die Beweglichkeit seiner Einbildung, sein leuchtender und feierlicher Ausdruck ließen ihn zu amtlichen Glückwünschen sehr geeignet erscheinen, deren er Hunderte entwarf; bei

den ähnlichen Anlässen war es nicht leicht, sich in neuen Wendungen zu ergehen. Es ist nicht ohne Wehmut, Frank dabei als geistigen Schönschreiber zu beobachten, obwohl die Empfänger sich freuten, nicht mit den kahlen Amtsformeln abgefertigt zu werden. Leicht war es, seine Vertretung zu gewinnen. Wenn andere auf Urlaub gingen, um dem glühenden Wien zu entschlüpfen oder eine Kur vorschriftsmäßig durchzumachen, saß er vor oder nach dem kurzen Landaufenthalt in seiner kühlen Stadtwohnung und bündelte Akten auf und zu.

Wie beliebt und hochgeschätzt er als Ratsmitglied war, bezeugt der wiederholte Versuch, ihn zum Aufgeben der Lehrtätigkeit zu bewegen, bei Verminderung also der Arbeit und Erhöhung des Einkommens. Dazu konnte er sich nicht verstehen.

Nicht nur als Oberkirchenrat und Theologie-Professor, nicht nur aus Pflichtgefühl war Frank kirchlich, sondern aus Bedürfnis und alter Gewohnheit, wie es ihm sein Pfarrer am Sarge bestätigte, ohne damit einer der üblichen leeren Prunkredensarten sich schuldig zu machen. In seiner Bescheidenheit betonte er, der Professor der Ethik, die sittliche Kräftigung durch die Predigt. Da gefiel er sich nicht in schneidendem Urteil, das gerade bei Theologen so gewöhnlich und erklärlich ist; unter der Kanzel war er nur Glied der Gemeinde. Seine kirchliche Genauigkeit ging so weit, daß er die eine Tochter dem reformierten Bekenntnis der Mutter, die andere dem eignen lutherischen folgen ließ.

Dies zugleich ein Beweis seiner Rücksichtnahme als Familienhaupt. In seinem Heim fühlte sich Frank am wohlsten. Mit heißem Bemühen sorgte er für die Seinen, sparsam, oft zu sparsam, indem er die Bedürfnisse andrer nach den eignen einschätzte und regeln wollte. Von seiner Rundlichkeit durfte man nicht auf reichliche Nahrung schließen; er war äußerst mäßig in Speise und Trank. Nach Wiener Art wurde auf häusliche Geselligkeit kein Gewicht gelegt, wenn Frank auch einen guten Freund gern bei sich sah und es dabei an nichts mangeln durfte; Einladungen folgte er selten. Nur im kleinsten Kreise ging er aus sich heraus, voll ernster Erinnerungen und Schnurren, mit zarter Rücksicht auf die Frauen. Einen gewagten Witz hat kaum jemand von ihm vernommen, höchstens lateinisch wie Luthers Tischgenossen. Am Weihnachtsfeste war es lebendiger im Hause, nach Hasescheм Vorbilde.

Hier und da bequemte er sich dazu, die gemütlichen Zusammenkünfte des Ortsvereins der Gustav-Adolf-Stiftung in seiner unmittelbaren Nähe zu besuchen und verschmähte es nicht, mit Gevatter Schneider und Handschuhmacher zu plaudern, wie er sogar manchmal eher einem gesellschaftlich unter als neben ihm Stehenden sein Vertrauen schenkte. Seinetwegen hätte man im Sommer auch nicht zu verreisen brauchen. Lange hielt es ihn auswärts nicht, obschon er es verstand, mit den verschiedensten Leuten umzugehen. Auf keinen Fall änderte er gern das Ferienziel; er strebte immer in dieselbe Wohnung desselben Ortes; und daß das Gartenhäuschen zur Verfügung stand! Seine Erholung bestand nur im Wechsel der Arbeit.

So war Gustav Frank ein deutscher Professor von altem Schrot und Korn, auch in Gestalt und Kleidung; ein kleiner gedrungener Mann, mit scharf geschnittenem, glatt rasiertem Gesicht und zierlichen Gelehrtenhänden.

Die angeborne Schüchternheit, die beengte Jugend, die Kurzsichtigkeit, ein erworbenes, jahrzehntelang ihm anhaftendes, nicht schmerzvolles, aber schweres, unheilbares körperliches Gebrechen, das er klaglos trug, machten den sonst rüstigen und, abgesehen insbesondere von den vor alters in Wien heimischen, bei ihm keine Narben hinterlassenden Blattern, meist gesunden Mann vorsichtig, ängstlich und schwer beweglich. Auftreten, etwas vorstellen wollen lag ihm fern. Ränkespiel war ihm in der Seele zuwider. Höflich ohne Augendienerei, ja von herzgewinnender Liebenswürdigkeit, würdevoll ohne Gelehrten- oder Beamtendünkel ließ er niemanden die von ihm gezogenen Linien überschreiten. So führte er in äußerster Einfachheit und Anspruchslosigkeit das Leben eines echten Gelehrten und Kirchenmannes. Ihm war die Arbeit nicht ein Carlylesches Mittel gegen Verzweiflung oder ein Goethesches, um sich in dem verderblichen Kriege des ganzen Lebens zu behaupten, sondern eine immer wieder umworbene und werbende, nie alternde Geliebte.

Eine harmonisch meist in Dur gestimmte Seele; in stillem Gottvertrauen, in froher Pflichterfüllung zog er seine grade Straße; schwere Seelenkämpfe, ungerechnet alle Widerwärtigkeit in Amt und Haus, scheinen ihm erspart geblieben zu sein. Dieser erasmisch feine Humanist und unverwüstliche Idealist, dieser hervorragende Gelehrte, dieser gute, liebe Mensch soll unvergessen sein, nicht nur in Österreich! **Georg Loesche.**

Franken. — Für die Bekehrungsgeschichte und die älteste Kirchengeschichte des fränkischen Stammes kommt von neueren Quellenpublikationen seit 1899 die Fortsetzung der Herausgabe der fränkischen Heiligenleben in den Scriptores rerum Merovingicarum in

Betracht; der 4. Bd von B. Krusch erschien 1902, der 5. von Krusch und Levison 1910; zu erwähnen ist auch, daß die Vitae Columbani, Vedastis und Johannis abb. Reom. von Krusch in der Schulausgabe der Scriptores herausgegeben wurden, Hannov. 1905. — C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger. Tübingen 1900. H. v. Schubert, Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs. München 1912. v. Schubert sucht die Entstehung des Verhältnisses von Staat, bzw. Königtum und Kirche im fränkischen Reiche zu erklären, und er nimmt an, daß die arianische Staats- und Stammeskirche als Vorbild auf die unter Chlodovech sich bildende fränkische Landeskirche wirkte. Diese Hypothese steht im Zusammenhang mit v. Schuberts Ansicht, daß der sog. Arianismus der Germanen als die erste Stufe des germanischen Christentums zu gelten habe. Daß sie für das Verständnis der fränkischen Zustände notwendig ist, kann ich jedoch nicht finden. Haben aber Hypothesen, die nicht notwendig sind, in der Wissenschaft ein Recht? **Hauck.**

Frankreich. — I. Katholische Kirche. — Die französischen Gesetze, die für das Folgende in Betracht kommen, findet man, von E. Friedberg mitgeteilt, in der DZKR. Daselbst auch die päpstlichen Aktenstücke. J. B. Sägmüller, Die Trennung von Kirche und Staat. Mainz 1907; auch hier die wichtigsten Aktenstücke. K. Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche. München 1908 S. 187 ff. W. Kahl, Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche (Rektoratsrede). Berlin 1908 S. 18 ff.

Das erste Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts ist für die katholische Kirche in Frankreich durch die während desselben vollzogene Trennung der Kirche vom Staate äußerst folgenreich geworden. Ich habe einen französischen Gelehrten gebeten, auf diesen Blättern über die Trennung und ihre bis jetzt hervorgetretenen Folgen für den französischen Katholizismus Bericht zu erstatten. Derselbe hat die Aufgabe bereitwillig übernommen. Aber als die Zeit kam, sein Wort einzulösen, zog er vor, es zu brechen. Ich bin deshalb genötigt, mit einigen Worten über die Trennung das Notwendige zu sagen. Dabei verhehle ich mir nicht, daß das, was ich sagen kann, unbefriedigend sein muß: der Fremde muß sich begnügen, ein knappes Bild von den Ereignissen zu geben; das Wichtigste, das Urteil über die Folgen, welche die Ereignisse für den Zustand der Kirche gehabt haben, kann nur ein Franzose abgeben. Nur ihm ist es möglich, sich auf Grund eigener Beobachtung eine lebendige Anschauung zu bilden: würde der Fremde urteilen, so wäre er stets in Gefahr des Irrtums.

Die Geschichte der Trennung von Staat und Kirche reicht in Frankreich nicht so weit zurück wie in den germanischen Ländern. Hier ist das Problem seit der Reformationszeit vorhanden: es wurde ursprünglich vom religiösen Gesichtspunkte aus betrachtet. Dagegen ist für Frankreich charakteristisch, daß die Trennung kaum je aus religiösen Motiven gefordert wurde. Zunächst war für den herrschenden Katholizismus die Verbindung der beiden Gemeinschaften nicht nur die gegebene Tatsache, sondern diese erschien als der wünschenswerte und rationelle Zustand. Als dann die Aufklärung zur Forderung der Toleranz und zur Herrschaft des Toleranzgedankens führte, wurde dieser nicht dahin fortgebildet, daß die Vollendung der Duldung die unbedingte Neutralität des Staats allen religiösen Gemeinschaften gegenüber und in ihrer Konsequenz die Lösung der Verbindung des Staates mit der katholischen Kirche sei. Man lebte in der Vorstellung der Verflechtung der beiden Lebenskreise weiter, nur daß diese, ihr Inhalt wie wie ihre Aufgabe, anders gedacht wurden als vorher. Noch im Beginn der Revolution lag der Trennungsgedanke dem französischen Geiste fern. Nichts beweist das deutlicher als die von der Nationalversammlung am 12. Juli 1790 angenommene Zivilkonstitution des Klerus: sie ist der Versuch, die Organe der Kirche dem umgebildeten staatlichen Organismus auf das engste einzufügen und sie — die Organe einer internationalen Gemeinschaft — dem nationalen Staate dienstbar zu machen.

Das änderte sich erst seit der Herrschaft des Nationalkonvents. Die Gründe sind nicht schwer zu erkennen. Die Durchführung der Zivilkonstitution scheiterte, wie bekannt, am Widerstand des Klerus; trotz des Eindringens der modernen Ideen auch in den geistlichen Stand erwies sich schließlich das kirchliche Bewußtsein doch stärker als das staatliche. Dadurch trat für die politischen Führer der Gedanke in den Vordergrund, die Macht des Klerus, der sich nicht zu einem Werkzeug des Staates machen ließ, dadurch zu brechen, daß ihm die privilegierte Stellung, die er bisher infolge der Verbindung der Kirche mit dem Staate besaß, entzogen wurde: die Trennung der Kirche vom Staate erschien als eine politisch wünschenswerte Maßregel. Noch wichtiger war ein zweiter Umstand. Im Nationalkonvent hatten diejenigen Elemente des französischen Volkes, die der katholischen Kirche und dem

christlichen Glauben in bewußter Feindseligkeit gegenüberstanden, die Führung. Ihnen empfahl sich die Trennung als ein Mittel, um den Bestand der katholischen Kirche zu erschüttern, womöglich zu brechen und damit den Gegensatz der Weltanschauungen gegen das Christentum zu entscheiden: die Trennung der Kirche vom Staat erschien als wünschenswert, um die Kulturentwicklung über den bisherigen Standpunkt hinauszuführen. So oder so war sie ein Kampfmittel und konnte also nur in einem der katholischen Kirche feindseligen Sinn durchgeführt werden.

Der erste Schritt geschah durch die Abschaffung aller staatlichen Ausgaben für Kultuszwecke (18. September 1794). Schon am 20. Februar 1795 (3. Ventôse d. J. III) folgte das Dekret, das die völlige Trennung aussprach. Es wurde durch die Dekrete vom 30. Mai, 22. August und 29. September 1795 (11. Prairial III, 5. Fructidor III, 7. Vendémaire IV) nach einzelnen Seiten hin ergänzt. Es war selbstverständlich, daß diese Gesetzgebung die unbedingte Freiheit des Kultus gewährleistete, und es war nur eine Konsequenz der eingeräumten Freiheit, daß jedem Kult der staatliche Schutz gegen Störungen von seiten Dritter zugesagt wurde. Aber hierin liegt das für die Trennung Charakteristische nicht. Es besteht vielmehr darin, daß der Staat, indem er alle Kulte freigab, sich ihnen doch nicht neutral gegenüberstellte, sondern sie in ihren Lebensbetätigungen einengte: er versagte jedes Hervortreten des Kultus in die Öffentlichkeit, gestattete demnach weder öffentliche Kultusübung noch das Tragen kultischer Gewänder oder kirchlicher Abzeichen. Für die katholische Kirche, für deren Bestand die Leitung durch den Papst wesentlich ist, war noch bedenklicher der Versuch, die päpstliche Kirchenleitung zu erschweren, durch das Verbot, Anordnungen geistlicher Oberer, die außerhalb Frankreichs ihren Sitz hatten, außerhalb der Kultusgebäude bekanntzumachen.

War durch die Zivilkonstitution der katholische Klerus zersprengt, so vernichtete die Trennungsgesetzgebung den kirchlichen Organismus. Aber der Katholizismus der Franzosen wurde weder durch das eine noch durch das andere beseitigt. Obgleich, wenn ich so sagen darf, sein Körper zerstört war, bestand er als geistige Größe fort. Dadurch wurde der Umschwung der französischen Kirchenpolitik notwendig gemacht, den Napoleon vollzog. In dem von ihm abgeschlossenen Konkordat kehrte er zum Gedanken der Verbindung des Staates mit der katholischen Kirche zurück. Dieser Gedanke hat während des ganzen 19. Jahrhunderts die Herrschaft behauptet.

Aber vergessen war die Idee der Trennung mit nichten. Nur wurde sie im verflossenen Jahrhundert anders gefaßt als von den Männern der ersten Revolution. Sie erstand gewissermaßen in geläuterter Gestalt. So begegnet man ihr bei kirchlichen wie bei politischen Männern: religiöse Idealisten wie Alexander Vinet auf protestantischer und Fel. Lamennais auf katholischer Seite forderten die Trennung als für das Wohl der Kirche notwendig und liberal gesinnte Politiker, wie Lamartine, Laboulaye und als einer der letzten Jules Simon, betrachteten sie als wünschenswert im Interesse der geistigen Freiheit des Individuums und der Autorität des Staates. Doch weder jene noch diese vermochten die Herrschaft über die öffentliche Meinung dauernd zu erringen.

Es war zum Teil eine Folge der gewaltigen Machtentfaltung des Ultramontanismus, daß der jüngere Liberalismus der katholischen Kirche gegenüber eine entschiedener ablehnende Haltung einnahm als der ältere. Aber diese Änderung entsprach zugleich einem viel wichtigeren Wandel, der sich innerhalb des Liberalismus vollzog: der jüngere Liberalismus trat auch in den Weltanschauungsfragen je länger je mehr auf einen der katholischen Kirche und dem Christentum entgegengesetzten Standpunkt. So erschien der Trennungsgedanke von neuem als das geeignetste Kampfmittel gegen den Ultramontanismus und als das stärkste Hilfsmittel für den Sieg der eigenen Weltanschauung.

Diese Wendung vollzog sich unter dem zweiten Kaisertum. Schon im Jahre 1869 nahm die republikanische Partei die Trennung in ihr Parteiprogramm auf. Als die Kommunisten in Paris ihre Eintagsherrschaft aufrichteten, schien die Zeit gekommen, auch diesen Programmpunkt zu verwirklichen. Am 2. April 1871 verfügte die Kommune von Paris: considérant, que le premier des principes de la R. F. est la liberté, cons. que la liberté de conscience est la première des libertés, cons. que le budget des cultes est contraire au principe de la liberté de conscience, cons. enfin que le clergé a été le complice des crimes de la monarchie contre la liberté: L'église est séparée de l'état (Rothenbucher, S. 229 Anm. 1). Das hatte nun zwar keine praktische Bedeutung; aber es zeigte, wohin die Zeitströmung ging. Seit dem nächsten Jahrzehnt kam man dem Ziele Schritt für Schritt näher. Am 15. Mai 1882 brachte Jules Roche den ersten Antrag auf Trennung in der Kammer ein. Noch blieb er erfolglos. Aber vier Jahre später erneuerte ihn Yves Guyot,

wenn nicht dem Wort, so doch der Sache nach. Auch diesmal wurde der Antrag noch nicht Gesetz. Aber sein schließlicher Sieg unterlag keinem Zweifel; denn alsbald begann der Kampf der führenden radikalen Parteien gegen die katholische Kirche auf einzelnen wichtigen Lebensgebieten.

In Frankreich hatte im Laufe des 19. Jahrhunderts das Ordenswesen den größten Aufschwung genommen. Man irrt wohl nicht, wenn man annimmt, daß es schließlich mächtiger dastand als vor der Revolution. Aber dieser Entwickelung fehlte die sichere rechtliche Grundlage. Hier setzte das Vereinsgesetz vom 1. Juli 1901 den Hebel an. Es machte die Zulässigkeit jeder religiösen Kongregation von einem eigenen Gesetz und die Begründung jeder Ordensniederlassung von der staatlichen Erlaubnis abhängig (Art. 13). Die Vermögensverwaltung wurde der Einsichtnahme der Präfekten unterstellt (Art. 15) und der Erwerb von Vermögen beschränkt (Art. 11). Von allen nicht ausdrücklich zugelassenen Kongregationen wurde gefordert, daß sie die nachträgliche Zulassung erlangten; sämtliche nicht schon vorher oder jetzt zugelassenen Kongregationen sollten aufgelöst werden (Art. 18).

Man zählte in Frankreich 910 zugelassene und 753 nicht zugelassene Kongregationen mit 19 514 Niederlassungen und 159 628 Mitgliedern, davon 30 136 Männer und 129 492 Frauen (The Statesmans Year Book 1911 S. 754). Der gesamte Grundbesitz der Kongregationen betrug 48 701 Hektar im Werte von 1 060 530 630 Fr. Davon entfielen auf die Männerkongregationen 305 447 020 Fr., und zwar auf die zugelassenen 128 555 525 Fr., auf die nichtzugelassenen 176 891 495 Fr., auf die Frauenkongregationen 728 173 330 Fr., nämlich auf die zugelassenen 254 521 449 Fr., auf die nichtzugelassenen 473 651 881 Fr. (Chron. d. Chr. Welt 1901 S. 131 f.). Infolge des Vereinsgesetzes lösten sich von den nichtzugelassenen Kongregationen 305 auf, die übrigen baten um Zulassung, die aber den meisten versagt wurde.

Dem Sturze des Ordenswesens folgte alsbald die Beseitigung der klerikalen Schulen. Schon im Jahre 1901 begann die Schließung von Kongregationsschulen; das Gesetz vom 8. Juli 1904 sprach dann in seinem ersten Artikel aus: L'enseignement de tout ordre et de toute nature est interdit en France aux congrégations. Demgemäß sollten alle bloß für den Unterricht bestimmten Kongregationen binnen einer Frist von höchstens 10 Jahren aufgelöst werden. Welche Bedeutung diese Maßregel für Frankreich und die katholische Kirche hatte, ergibt sich aus der nachstehenden Tabelle, die ich dem Statesmans Year Book für 1911 S. 756 entnehme.

		Frankreich	Frankreich, einschließlich Algiers			
		1876/77	1904/5	1908/1909		
		Schüler	Schüler	Schulen	Lehrer	Schüler
Kinderschulen						
öffentl.	Laien	80676	512145	2648	6722	514237
	Kler.	339434	9447	12	19	2242
private	Laien	15053	74397	1169	1540	90561
	Kler.	96914	74698	157	258	20883
	insgesamt:	532077	670687	3986	8539	627923
Primär- u. höhere Schulen						
öffentl.	Knaben	2197652	2442598	45375	58546	2487311
	Mädchen	1625696	2070616	23565	59360	2134528
private	Knaben	203230	360001	3266	8158	342366
	Mädchen	690357	694815	9641	27751	665701
	insgesamt:	4716935	5568030	81847	153815	5629906
Laien	öffentl.	2337193	4446693	68716	117528	4600973
	private	311369	710145	12128	30070	912954
Kler.	öffentl.	1628289	66521	224	378	20866
	priate	440084	344671	779	2839	95113

Durch diese Maßregeln suchte die Republik den Einfluß der katholischen Kirche auf das Volk zu brechen, ohne daß ein offener Angriff auf die Existenz derselben erfolgte. Das Konkordat von 1801 blieb in Geltung und die offiziellen Beziehungen zur Kurie bestanden fort. Daß die letztere sich angegriffen fühlte, ist verständlich: man befand sich tatsächlich, wenn auch nicht ausgesprochen, im Kriegszustand. Zum offenen Bruch kam es schließlich durch den Zwiespalt über das Ernennungsrecht der Bischöfe und die Zulässigkeit disziplinaren Einschreitens der Kurie gegen Glieder des französischen Episkopats und durch den Besuch des Präsidenten der Republik in Rom. Im Mai 1904 wurde der französische Gesandte am Vatikan abberufen, im Juli erfolgte der Abbruch der diplomatischen Beziehungen.

Schon vorher waren in der Kammer die Anträge auf Trennung erneuert worden. Ihre Tendenz war ausgesprochen kirchenfeindlich: die Trennung erschien als notwendig, um die Republik von jeder Abhängigkeit „von der religiösen Macht" zu befreien. Berichterstatter in dem am 18. Juni 1903 gebildeten Ausschuß war der sozialistische Abgeordnete Arist. Briand, ein erklärter, wenn auch maßvoller Anhänger der Trennung. Im Ausschuß wurde ein Gesetzentwurf bearbeitet, um ihn der Kammer vorzulegen. Doch entschloß sich die Regierung, die Sache selbst in die Hand zu nehmen. Am 10. November 1904 erfolgte die Vorlage eines von E. Combes ausgearbeiteten Gesetzentwurfs. Nun fiel zwar das Ministerium Combes vor der Bescheidung der Angelegenheit. Aber diese wurde dadurch kaum verzögert. Denn schon am 9. Februar 1905 brachte der Kultusminister im Ministerium Rouvier, Bienvenu-Martin, eine neue Vorlage ein, die unter einigen Abänderungen von der Kammer der Abgeordneten mit 341 gegen 233 Stimmen angenommen wurde. Der Senat stimmte zu. Am 9. Dezember 1905 konnte das Gesetz vom Präsidenten E. Loubet vollzogen und am 11. Dezember bekanntgemacht werden. Am 16. März 1906 folgte eine Ausführungsverordnung.

Auch jetzt steht an der Spitze die Zusicherung der Gewissens- und Kultusfreiheit einerseits und die Ablehnung jeder Unterstützung der Kultusübung durch die Republik andererseits: Art. 1. La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. Art. 2. La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. Aber auch jetzt erhält das Gesetz seine Eigenart nicht hierdurch. Auch nicht dadurch, daß die kleinlichen Maßregeln, durch die die erste Republik alles Kirchliche aus der Öffentlichkeit auszuschließen suchte, aufgegeben sind: die Kultusübung ist öffentlich, auch Prozessionen u. dgl. sind zugelassen (Art. 27). Vielmehr liegt die Eigenart dieses Gesetzes darin, daß, indem es den Fortbestand der katholischen Kirche ermöglichte, es zugleich die Verfassung derselben zu ändern versuchte.

Die historisch gewordenen Kirchen sind für das Gesetz nicht vorhanden; es kennt nur associations pour l'exercice des cultes. Diese Kultvereine sollten sich freiwillig binnen einer einjährigen Frist bilden à l'entretien et à l'exercice public d'un culte (Art. 4 u. 18). Ihnen sollte das bisherige Kirchengut, soweit nicht anders darüber verfügt wurde, besonders die kirchlichen Gebäude und Geräte, übertragen werden; sie erhielten das Recht, Beiträge und Gebühren zu erheben, Stiftungen für gottesdienstliche Zwecke anzunehmen und einen — in seiner Höhe sehr beschränkten — Reservefond anzusammeln (Art. 19, 22). Endlich wurde ihnen die Möglichkeit eröffnet, sich zu größeren Verbänden zusammenzuschließen (Art. 20).

Es ist für einen Fremden schwer verständlich, daß die Männer, die das Trennungsgesetz schufen, die doch in einem katholischen Lande lebten und den Katholizismus kannten, glauben konnten, die katholische Kirche werde sich jemals diesen Bestimmungen fügen. Denn die Stellung, die das Gesetz den Kultvereinen zuwies, steht in unversöhnlichem Gegensatz gegen die Grundlagen des Katholizismus. Nach dem Gesetze sind diese Laienvereine die Inhaber der gottesdienstlichen Gebäude und in gewissem Sinne die Träger des kultischen Handelns: elles se proposent d'assurer l'exercice du culte. Damit hört das Priestertum und die Hierarchie auf, Herr im Hause zu sein; der Messe lesende Priester steht im Dienste des Kultvereins: nimmermehr konnte die katholische Kirche diese Einschiebung des Laienelements in ihre Organisation dulden.

Die Aufnahme des Gesetzes war denn auch eine andere, als man erwartet hatte. Clemenceau spottete mit Recht, seine Urheber hätten alles vorausgesehen, nur nicht das, was eingetreten sei. Das zeigte schon die erste öffentliche Äußerung Pius' X. Er verdammte am 11. Februar 1906 in der Enzyklika Vehementer nos das Trennungsgesetz. Daß er dabei von dem mittelalterlichen Gedanken ausging, daß die weltlichen Gemeinschaften verbunden seien, der Kirche bei der Erreichung ihres höchsten Ziels zu dienen, und daß er deshalb die Trennung von Kirche und Staat als falsch und verderblich verwarf, ist nicht weiter auf-

fällig. Aber schon hier richtete sich sein Widerspruch auch gegen die Kultvereine, die doch bestimmt waren, der Republik die Möglichkeit zu eröffnen, die Kirchen im Genusse eines Teils ihres bisherigen Besitzes zu lassen: sie stehen im Widerspruch zur Verfassung der Kirche, indem sie der Hierarchie die Verwaltung des Kultus entziehen und sie den Laien übertragen. Sodann berieten die französischen Bischöfe am 30. Mai 1906 in Paris über die Zulässigkeit der Kultvereine. Auch sie urteilten, dieselben seien abzulehnen. Nun erließ Pius X. am 10. August 1906 eine zweite Enzyklika an den französischen Episkopat (Gravissimo officii), in der er, entsprechend dem Gutachten der Pariser Versammlung, die Bildung der Kultgemeinschaften verbot, ebenso die anderer Vereine, usque dum legitime certoque non constiterit, divinam ecclesiae constitutionem atque immutabilia Rom. pontificis et episcoporum iura eorumque in bona necessaria ecclesiae praecipue templa potestatem incolumia per consociationes easdem et tuta semper fore. Der Episkopat wies demgemäß im September 1906 in einem gemeinsamen Hirtenbrief jeden Versuch zur Bildung von Kultvereinen zurück. Diese unterblieb denn auch so gut wie allgemein.

Die Regierung wollte das Aufhören des katholischen Kultus aus naheliegenden politischen Gründen unbedingt vermieden haben. Sie hielt daran fest, daß Kirchen und Kirchengeräte „zur Verfügung der Gläubigen und der Kultusdiener behufs Ausübung ihrer Religion" stehen, und eröffnete demgemäß durch das zweite Trennungsgesetz vom 2. Januar 1907 die Möglichkeit der katholischen Kultusübung, sei es auf Grund des Vereinsgesetzes von 1901 oder des Versammlungsgesetzes von 1881 (Art. 4). Im letzteren Fall war auf jede Vereinsbildung verzichtet; handelnd war nur der Priester. Es wurde lediglich von ihm die im Art. 25 des 1. Trennungsgesetzes vorgesehene Anzeige gefordert. Es läßt sich nicht verkennen, daß darin ein großes Entgegenkommen der Republik gegen den Standpunkt der katholischen Kirche lag: der Gedanke, die Trennung zu benützen, um die Verfassung der katholischen Kirche in Frankreich im demokratischen Sinne zu ändern, war aufgegeben. Trotzdem verdammte Pius X. am 6. Januar 1907 auch das neue Gesetz; er erklärte zugleich, sowenig die Vereine, sowenig seien die geforderten Anzeigen zulässig. Schließlich mißlang auch der Versuch, durch langfristige Pachtverträge die Benützung der Kirchen für den katholischen Gottesdienst zu ordnen; sie werden tatsächlich gebraucht, mais sans titre juridique.

Durch die Ablehnung der Kultvereinigungen wurde die finanzielle Einbuße, die das Trennungsgesetz ohnehin mit sich brachte, bedeutend erhöht. Die katholische Kirche suchte die Deckung für die notwendigen Ausgaben, soweit die Stolgebühren nicht genügen, durch die Einführung des „Kultuspfennigs", einer völlig freiwilligen Gabe für die Erhaltung des Gottesdienstes, zu erreichen. Ich vermag nicht zu beurteilen, ob das Erträgnis den Erwartungen und besonders den Bedürfnissen entspricht.

Ebensowenig läßt sich feststellen, wie groß der Teil der französischen Bevölkerung ist, der tatsächlich an der katholischen Kirche noch festhält, wie groß derjenige, der als völlig kirchenlos zu betrachten ist. Dagegen ist in einem Punkte die Folge der Trennung völlig klar: so sehr sie den Einfluß der Kirche auf das französische Volk geschwächt hat, so sehr hat sie die Macht des Papstes über die katholische Kirche in Frankreich verstärkt. Erst seit dem 9. Dezember 1905 ist sie so unbeschränkt, wie sie der Theorie nach sein soll. Auch diese Folge haben die Väter des Trennungsgesetzes ohne Zweifel nicht vorausgesehen. **Hauck.**

II. Die reformierte und die lutherische Kirche. — Arm. Lods: Revue de droit et de jurisprudence des Églises protestantes (bis 1905; von 1906 an, Revue ... des Églises séparées de l'État, 12 Hefte jährlich). — Agenda annuaire protestant, gegründet von F. Puaux, fortgesetzt von H. Gambier (ein Bändchen jährlich, von 1880 an). — Die hauptsächlichsten Kirchenzeitungen, besonders Le Christianisme au XXe siècle, La Vie Nouvelle, Le Protestant, Le Témoignage, L'Évangeliste usw.

Durch das Gesetz vom 9. Dezember 1905 sind in Frankreich Staat und Kirche getrennt worden; daraus entstanden für die protestantischen Kirchen, nicht nur in dem gesetzlichen Stand und in der Verfassung, sondern auch in dem inneren Leben und dem religiösen Zustand, mächtige Veränderungen. Um die jetzige Lage zu verstehen, muß man vor allem sehen, wie die verschiedenen Gruppen im Augenblick, wo das neue Gesetz ihre Stellung abänderte, aussahen. — Über ihren Zustand gegen Ende des 19. Jahrhunderts vergleiche man Bd VI S. 190—197. Im Augenblicke, wo ihr legaler Stand so tiefe Veränderungen erlitt, sahen die lutherische Kirche und die vom Staate schon unabhängigen Gemeinden dem Bd VI gezeichneten Bild noch ziemlich ähnlich. Die lutherische Kirche hatte ihre Arbeit in Frieden und Treue fortgesetzt; die Schwierigkeiten, finanzielle und andere, mit welchen

sie zu kämpfen hatte, hingen mit ihrer Verfassung und ihrem Band mit dem Staate keineswegs zusammen. Freilich, in ihren Berührungen mit der politischen Obrigkeit hätte sie manchmal mehr Wohlwollen und Billigkeit gewünscht. Für ihren Teil litt sie auch mit unter den Hindernissen, die aus dem Mißtrauen der Regierung gegen alle religiösen Anstalten flossen; namentlich waren ihr die Gesetze, durch welche die Republik schon früher aus dem Assistenz- und Unterrichtswesen den Einfluß der Kirche ausgeschlossen hatte, höchst beschwerlich. Doch erlaubte die Verfassung, die sie durch Gesetz vom 1. August 1879 bekommen hatte, eine freie Entfaltung ihres Lebens und niemandem war eine Veränderung erwünscht. — Weder die „Freikirche" noch die Sekten hatten einen Grund, sich nach einer Abänderung der Gesetzgebung zu sehnen. — Die reformierte Kirche aber führte ein bewegteres Leben. Wie bekannt, war seit der Synode von 1872 und der Déclaration de foi dieser Synode die Vereinigung mit dem Staate beinahe das einzige Band, das die kirchlichen Parteien noch zusammenhielt. Mit der Einsetzung „offiziöser Synoden" hatten die Gemeinden der Majoritätspartei eine Art Verfassung, parallel zu ihrer gesetzlichen Verfassung, angenommen. Soweit es tunlich war, beschränkte man auf die rein administrativen Angelegenheiten die Kompetenz der staatlich organisierten Kirchenobrigkeiten, und je länger je mehr gewöhnte man sich daran, die offiziösen Körperschaften für die wahre religiöse Obrigkeit zu halten. Von ihnen allein empfing man geistige Anregungen in der Kirchenregierung. Das Band der Gemeinden mit dem Staate war zugleich ein Band mit der liberalen Minorität, deren Existenz der Majorität unberechtigt erschien; darum waren die Leiter der offiziösen Organisation sehr geneigt, die Lösung des Bandes mit dem Staate als eine Befreiung anzusehen, nicht nur weil damit die Schranken der staatlichen Gewalt zusammenfallen, sondern noch vielmehr, weil dadurch die letzten Berührungen mit der liberalen Gruppe aufhören. Die Aussicht einer Scheidung der Kirche von dem Staate nahmen sie desto leichter an, da die meisten von ihnen, direkte oder indirekte Schüler Vinets, schon längst theoretisch mit dem Grundsatz der „freien Kirche" einverstanden waren; sie hielten ihn für wahr und hegten die Überzeugung, daß die Verwirklichung dieses Grundsatzes wünschenswert sei. — Die liberale Gruppe, die ihre Zustimmung zur „Déclaration de foi" verweigert hatte, war ganz fest überzeugt, daß sie geschichtlich ein unbedingtes Anrecht auf ihren Platz in der reformierten Kirche hatte; darum war ihr das Band mit dem Staate wert, weil sie in ihm einen Schutz gegen die Gefahren, die sie von einer intoleranten Majorität befürchtete, fand. Doch um sich verteidigen zu können, hatte auch die liberale Gruppe zu einer Art Organisation schreiten müssen; periodische Generalversammlungen leisteteten ihr ähnliche Dienste, wie ihre Gegner sie in den offiziösen Synoden fanden. Für eine ununterbrochene Vertretung nach den Sitzungen hatten beide Gruppen gesorgt, die erste durch die Commission permanente, die zweite durch die Délégation libérale. — Aber unter den Männern, die persönlich nichts gegen die Déclaration de foi einzuwenden hatten, waren ziemlich viele mit der schroffen Leitung der offiziösen Synoden wenig zufrieden. Für sie war die „Einheit der reformierten Familie" das allererste; der Bruch zwischen Evangelisch-Gesinnten und Liberalen war ihnen unerträglich, und sie wünschten Maßregeln, die eine Fortdauer des gemeinsamen Lebens der beiden Richtungen ermöglichen sollten. Dadurch wurde die Konstituierung einer dritten Partei, deren Hauptanliegen die Rettung der äußeren Einheit der alten reformierten Kirche war, angebahnt. Ziemlich bald wurden die Anhänger dieser Partei zahlreich, und wahrscheinlich wäre ihre Anziehungskraft noch größer gewesen, wenn das Verhalten ihrer Stimmführer in einer besseren Harmonie mit dem verfolgten Zweck gestanden hätte. Sonderbarerweise aber waren zwischen den Reformierten diese Friedensstifter die polemischsten von allen, und ihre Art, Frieden zu stiften, bestand meistens darin, alle andern zu bekriegen, um sie durch Gewalt zur allgemeinen Liebe zu zwingen. Mit einem andern Verfahren hätte vielleicht das Werk einige Früchte der Verständigung zeitigen können. Das einzige Resultat der befolgten Methode aber war eine Dreiteilung des Körpers, dessen zwei getrennte Glieder man vereinigen wollte. — Doch bei den Männern, die am entschiedensten das Schisma befürworteten, blieb doch das Bewußtsein wach, daß die entzweiten Brüder noch gewisse gemeinsame Interessen behielten, und daß es in mancher Verwicklung nicht unwichtig war, die reformierte Familie wie einen einzigen Körper hervortreten lassen zu können. Daraus erstand der Wunsch nach gemeinsamen Konferenzen, in welchen sich die Reformierten aller Richtungen über allgemeine Fragen, sei es der politischen Obrigkeit oder der gesamten französischen Gesellschaft gegenüber, verständigen könnten. Aber dank einer ängstlichen Besorgnis für die Autonomie der Gruppen hielt man sich sorgfältig von jedem Schritt fern, durch welchen es den Anschein gewinnen konnte, daß diese Konferenzen irgendeine Gewalt besitzen könnten. Sie sollten keine Obrigkeit werden; die Teilnehmer ver-

zichteten auf kein Stückchen ihrer Unabhängigkeit. Das Resultat wurde natürlich, daß diese „brüderlichen Konferenzen" Versammlungen waren, wo man viele schöne Reden hielt, aber zu keiner Tat schreiten konnte. — Dies wird zur Charakteristik der französischen Protestanten in dem Augenblick, wo die Trennung von Staat und Kirche eine nahe Gefahr wurde, genügen.

Schon längst besaß in Frankreich die Theorie der Trennung des Staates und der Kirche Vorkämpfer, die sehr verschiedenen Impulsen gehorchten. Einerseits kam die kleine Gruppe der gläubigen Verfechter der Trennung in Betracht, für die jede Vereinigung von Staat und Kirche einen „Ehebruch" der letzteren darstellte. Diese Schüler von Vinet wollten, daß die Kirche wirklich „frei" sei, und hielten jeden Vertrag derselben mit der weltlichen Gewalt für ein Attentat gegen diese Freiheit. Diese edel-liberal gesinnte Gruppe hatte schon in der Union des églises libres ihr Prinzip in der Praxis verwirklicht, und viele unter den Reformierten erwarteten in der Zukunft eine ähnliche Verfassung für ihre Kirche. Anderseits fand derselbe Grundsatz auch Verfechter in einem andern Lager, unter den politischen Radikalen, die denselben Zweck in einem entgegengesetzten Sinne verfolgten. Das Staatskirchentum hielten sie für ein unbilliges Vorrecht, vom Staate der Kirche geschenkt, und in ihrem Kampf gegen den Katholizismus wollten sie diesen dieses Vorrechtes berauben, in dem Wahn, daß sie damit die katholische Macht brechen würden. Ihr Ziel war also eine Trennung gegen die Kirche in der Hoffnung, daß diese dadurch zur Ohnmacht verurteilt, in die völlige Abhängigkeit von der weltlichen Obrigkeit fallen würde. Für sie war die Hauptsache keineswegs die Freiheit der Kirche, sondern die unbeschränkte Souveränität des Staates, und diese Partei ist es gewesen, die die neue Kultusgesetzgebung vorbereitet und verwirklicht hat. Seit Jahren bildete die Trennung von Staat und Kirche einen Artikel des Wahlprogramms der radikalen Partei; in diesem sah aber die öffentliche Meinung eine rhetorische Erklärung an die freisinnigen Wähler, während die Möglichkeit einer baldigen Verwirklichung niemandem in den Sinn kam. Selbst diejenigen, die eine solche „Reform" am wärmsten befürworteten, glaubten nicht, daß die Frucht schon reif sei. Die Lage änderte sich aber, als die radikale Demokratie auf längere Zeit ans Ruder kam. Doch zeigten sich damals noch die Mehrzahl der Partei und die Regierung, die ihre Interessen vertrat, zuerst wenig geneigt, die Reform gleich zum Ziele zu führen. Man wollte nur die Sache vorbereiten. Der Minister Combes hätte anfangs lieber die Waffen, die er im Konkordat zu haben meinte, in seinen Händen behalten, um die Kirche dadurch zu einer vollständigen Knechtschaft zu zwingen. Als aber von verschiedenen Seiten her ungeduldige Geister Vorschläge zur Abschaffung des Konkordats der Kammer vorlegten, wollte Combes nicht diesen Heißspornen die „Ehre" der Maßregeln lassen und vom Jahre 1903 an stellte er sich entschieden an die Spitze der Bewegung. Die ersten Vorschläge, von den Abgeordneten Dejeante, Pressensé usw. vorgeschlagen, bezweckten direkt eine strenge religiöse Verfolgung. Kammer und Regierung wagten nicht soweit zu gehen, und das Gesetz, dessen Haupturheber Briand war, nach langen Beratungen von der Kammer angenommen, ließ an die Stelle des Konkordats, dem Frankreich ein Jahrhundert des religiösen Friedens verdankte, eine neue Ordnung folgen, die wenigstens noch einen Schein der religiösen Freiheit aufrechterhielt. Am 9. Dezember 1905 wurde das Gesetz veröffentlicht, das seitdem den legalen Stand der Kirchen in der französischen Republik regelt. Vor allem hatte der Gesetzgeber die katholische Kirche im Auge; da wir es hier nur mit den protestantischen Kirchen zu tun haben, können wir aus diesem Grunde auf ein vollständiges Bild des Gesetzes verzichten. Doch müssen wir ihre leitenden Gedanken kurz andeuten. Die Republik verbürgt die Gewissensfreiheit und die Kultusfreiheit; an keinen Kult aber gewährt sie jedoch öffentliche Anerkennung noch Besoldung, noch finanzielle Unterstützung. Die öffentlichen Kultusanstalten sind aufgehoben. Die Regierungsbeamten werden das Inventar aller Güter, daran diese Anstalten Besitz oder Nießbrauch hatten, aufzeichnen, und die Verwalter der aufgehobenen Anstalten sollten diese Güter den zu Kultuszwecken zu gründenden Vereinen unter gewissen Bedingungen in Besitz stellen. Die Kirchendiener, die früher eine Besoldung aus Staatsgeldern erhielten, werden, wenn sie wenigstens zwanzig Jahre im Dienste gewesen waren, einen Ruhegehalt erhalten, dessen Betrag nicht höher als 1500 Fr. jährlich sein darf. Die meisten Gebäude, die zu Kultuszwecken gebraucht wurden, gehörten dem Staate oder den zivilen Gemeinden; sie sollen unentgeltlich den neuen Kultusvereinen zum Gebrauch gelassen werden. Um die Kosten des öffentlichen Gottesdienstes zu bestreiten, sollen die Anhänger jeder Kirche lokale Vereine gründen, deren Bildung der öffentlichen Obrigkeit anzuzeigen ist; den lokalen Vereinen ist es gestattet, sich in größeren Unionen mit einer zentralen Leitung zu vereinigen.

Es steht den Vereinen frei, einen Reservefonds zu stiften, doch unter der Bedingung, daß der Betrag desselben nicht höher im Kapital steige als dreimal die jährlichen Ausgaben. — Diese Daten werden hoffentlich genügen, um das folgende Bild verstehen zu lassen.

Wie bekannt, verweigerte die römische Kirche, dem Gesetze Folge zu leisten. Lieber verzichtete sie auf die Vorteile, die sie daraus schöpfen konnte, um den Lasten desselben zu entgehen. Die protestantischen Kirchen dagegen hielten es für ihre Pflicht, sich den neuen Lebensbedingungen, die ihnen auferlegt waren, zu fügen; sie haben sich den gesetzlichen Vorschriften gemäß reorganisiert. Das soll freilich nicht in dem Sinne verstanden werden, daß sie mit allen diesen Verfügungen zufrieden waren; im Gegenteil halten sie manche dieser Vorschriften für unbequem und unbillig. In dieser neuen Lage war für sie das Leben zwar nicht leicht, aber doch möglich. Darum nahmen sie für ihre Verfassung gesetzmäßige Formen an. Im folgenden wollen wir ein Bild der Mittel, durch welche sie sich ihrer neuen Stellung angepaßt haben, kurz zeichnen.

Wie gesagt, besaß die reformierte Kirche beinahe kein anderes Band der Einheit mehr als ihre gemeinsame Unterordnung unter dieselbe Staatsobrigkeit; daher war sie durch die Auflösung dieses Bandes direkt in ihrer Einheit bedroht. Diese Aussicht aber war von den verschiedenen Gruppen sehr verschieden begrüßt worden. In der evangelischen Partei, in den offiziösen Synoden versammelt, war für viele der Gedanke einer vollständigen Trennung von den Liberalen keineswegs unerträglich; manche begrüßten selbst ein solches Schisma als ein willkommenes Mittel, die Reinheit der Kirche durch die Ausübung einer strengeren Zucht zu sichern. Deswegen nahmen sie der Regierungsvorlage gegenüber eine im ganzen günstige Stellung ein. Ohne die Geistesrichtung der Regierung zu billigen und mit großen und nicht auf allen Punkten unfruchtbaren Bestrebungen, um die Vorlage zu verbessern, begrüßten sie mit Freude die Hauptgedanken des neuen Gesetzes und hofften von ihnen manches Gute für die Zukunft der reformierten Kirche. — Die Liberalen dagegen wünschten, daß das hergebrachte Band mit dem Staate erhalten bleibe; im Falle einer Trennung aber zeigten sie sich bereit, der Erhaltung der Einheit der reformierten Kirche alle Opfer, die mit ihrem Gewissen sich vertrugen, zu bringen. — Für die Mittelpartei endlich war die Einheit der Kirche das höchste Gut, dessen Erhaltung mit keinem Opfer zu teuer zu erkaufen sei. — Im Laufe des J. 1905, während der Verhandlungen in der Kammer, bereiteten sich die Gruppen zu den Maßregeln, die zur Rekonstruktion der Kirche nötig sein würden, vor. Eine offiziöse Synode der Positiven in Reims beteuerte zwar die unverbrüchliche Anhänglichkeit an die Déclaration de foi, machte aber doch für jede Verständigung die Türe nicht ganz zu. Eine allgemeine Versammlung der Liberalen zeigte sich ihrerseits soweit zur Verständigung geneigt, daß sie die Déclaration de foi als den Ausdruck des „historischen Glaubens der Kirche" annahmen. Als aber gegen Ende des Jahres eine neue offiziöse Synode in Orléans zusammentrat, war die Mehrzahl endgültig auf das Schisma gefaßt und gab den dringenden Bitten derjenigen, die den Bruch vermeiden wollten, absolut kein Gehör. Von da an war der Bruch tatsächlich vollzogen, und man konnte mit Gewißheit sagen, daß es in der nächsten Zeit zwei voneinander unabhängige reformierte Kirchen geben würde. — Die Vertreter einer Verständigung waren aber auf ihre Niederlage nicht gefaßt. Mehrere von ihnen zogen sich von dem Verband der offiziösen Synoden zurück und nach vorbereitenden Zusammenkünften beriefen sie im Januar 1906 eine Versammlung, zu welcher sie alle Reformierten einluden, um die Kirche ihrer Väter vor der Gefahr einer Entzweiung zu retten. Wie man voraussetzen konnte, die Anhänger der offiziösen Synode blieben weg. Die Liberalen aber erschienen zahlreich und verständigten sich mit den Vertretern der Mittelpartei. Gegenseitig beteuerte man brüderliche Gesinnungen und man schritt zur Gründung einer dritten Gruppe, deren Charakteristik die grundsätzliche Ignorierung der doktrinalen Schranken war. Theoretisch kann jede reformierte Gemeinde aus allen Gruppen der neuen Union beitreten; in der Tat aber wurde sie bloß ein Sammelpunkt für die Mittelpartei und für viele Liberale, indem aber diese letzteren doch zugleich Glieder ihrer eigenen Sondergruppe blieben. Also war die Frucht der Bestrebungen zur Wahrung der reformierten Einheit, daß neben den zwei älteren Gruppen eine dritte zutage kam.

Die älteste und zahlreichste dieser Gruppen ist die Union nationale des Églises réformées évangéliques, die die Erbschaft der offiziösen Synoden bekommen hat. Zu dieser Union gehören 441 lokale Vereine, die 411 Gemeinden mit 457 Pastoren bilden und unter 21 Synodalbezirke verteilt sind. Die Statuten hat die Synode von Montpellier im Juni 1906 festgesetzt. Im großen und ganzen ist die Verfassung der presbyterial-synodalen Überlieferung gemäß gebildet. Die Gemeinde, unter der gesetzmäßigen Form eines Vereins, ist das untere Glied der Verfassung. Die lokalen Vereine eines Bezirks sind zu einer Synodal-

Union vereinigt; die 21 Synodal-Unionen sind in einer Union höheren Grades, der Union nationale, verbunden. Eine Neuerung, die meiner Ansicht nach verhängnisvoll für die folgende Zeit sein wird, ist die Aufhebung der Behörde, die in der früheren Verfassung die Hauptrolle spielte, des Konsistoriums (Colloque in der alten reformierten Kirche), das über eine beschränkte Zahl von Gemeinden die Regierung führte. In einem verhältnismäßig geringen Bezirk gibt es zwischen den Gemeinden stete Berührungspunkte, die naturgemäß von einer Bezirksbehörde am besten verwaltet sind. Durch diese Neuerung ist die Gefahr des Kongregationalismus, die stets die reformierte Kirche bedrohte, ungemein größer geworden, und ich würde mich nicht wundern, wenn an diesem Punkt die Klippe, wo die Union nationale einen Schiffbruch leiden könnte, verborgen liegt. — Die Lokalgemeinden bestehen aus allen mündigen Kirchengliedern, Männern und Frauen, die eine jährliche Beisteuer bezahlen, an dem Kultusleben der Gemeinde teilnehmen und sich zu den Statuten und Lehrregeln der Union verpflichten. Die Frauen besitzen dasselbe Wahlrecht wie die Männer, sind aber in die Kirchenkörper nicht wählbar. Der Rat der Ältesten besteht aus den Pastoren der Gemeinde und einer Anzahl Kirchenältesten (Minimalzahl: 4), auf 6 Jahre von der Gemeinde gewählt. Die Pastoren sind von diesem Rat erwählt; doch unterliegt die Wahl der Bestätigung der Nationalsynode. Die Bezirkssynode besteht aus allen Geistlichen des Bezirks und einer gleichen Zahl Laienmitglieder, von den Räten der Gemeinden gewählt. Diese Bezirkssynoden halten wenigstens eine Sitzung jedes Jahr. Sie bilden das Mittelglied zwischen den Gemeinden und der Nationalsynode und besitzen über die Gemeinden ein Aufsichts- und Leitungsrecht, dessen Umfang ziemlich unpräzis bestimmt ist. Die wichtigste Befugnis der Bezirkssynoden besteht in der Wahl der Abgeordneten zur Nationalsynode. Die Zahl dieser Abgeordneten hängt von der Zahl der Pastoren des Bezirks ab. Jeder Bezirk muß wenigstens zwei Abgeordnete, einen Geistlichen und einen Laien wählen. Diese Abgeordneten sämtlicher Bezirkssynoden bilden die Nationalsynode, die höchste Behörde der Kirche, die einmal jährlich zusammenkommt. In der Zeit nach der Sitzung ist die Nationalsynode durch einen Ausschuß, Commission permanente, mit der Ausführung der Synodalbeschlüsse beauftragt, vertreten. — Der jährliche Bedarf der Union nationale beträgt ca. 1 500 000 Fr. Da sie aus den reichsten Mitgliedern der reformierten Kirche besteht, soll die Union ziemlich leicht diese Summe zusammenbringen. Nichtsdestoweniger braucht man große Anstrengungen, um die nötigen Gelder jährlich zu sammeln. — Die Lehrgrundsätze der Union nationale sind in der Déclaration de foi vom J. 1872, die Bd VI S. 192 zu lesen ist, ausgesprochen. Die Zeitung Le Christianisme au XXe siècle ist das Organ der Union. Daneben existieren ziemlich zahlreiche lokale Blätter, deren Einfluß nicht unbedeutend ist. Seit der Gründung der Union ist Pastor Lacheret in Paris Präsident der Commission permanente. — Nachdem die Versuche, die reformierte Einheit herzustellen, gescheitert waren, vereinigten sich 1907 auf einer Synode in Mazamet die Gemeinden, die vor 1905 von der Délégation libérale vertreten waren, in einer Gruppe der Églises réformées unies: 121 Vereine bilden 108 Gemeinden mit 119 Pastoren in 5 Bezirksvereinen. Beinahe überall hat man die alten Konsistorien beibehalten. Die Befugnisse der Zentralobrigkeiten sind viel geringer als die der Union nationale. Die ganze Verfassung ist von dem Grundsatz der Selbstgesetzgebung und -Regierung der Gemeinde beherrscht; die Unterordnung der Gemeinden unter die Zentralobrigkeit bleibt stets eine freiwillige „im vollen Bewußtsein ihrer Freiheit und für das Gedeihen des gemeinsamen Lebens". Die Lokalvereine müssen selbst für ihren Unterhalt sorgen; die Zentralkasse bestreitet nur die Ausgaben, die gemeinsame Interessen berühren, und verleiht an dürftige Gemeinden die nötigen Unterstützungen. Darum steigt der jährliche Bedarf der Zentralkasse auf 100 000 Fr. jährlich. Der Standpunkt der Églises réformées unies wird von der Zeitung Le Protestant vertreten. Vorsitzender der Union war zuerst Baron F. von Schickler († 1908), dann Pastor Wagner in Paris. Die Lehrgrundsätze der Gruppe sind von der Assemblée von 1905 ausgesprochen. Jeder Christ hat Recht und Pflicht, seinen Glauben und seine Überzeugungen aus der Heiligen Schrift und aus den eigenen Erfahrungen seiner Frömmigkeit zu schöpfen. In Christo Jesu besitzen wir die höchste Gabe Gottes, den Heiland; durch seine Person, seine Lehre, sein heiliges Leben, sein Opfer und seinen Sieg über den Tod bekommen stets die Kinder des himmlischen Vaters die nötige Kraft, schon auf Erden der Gerechtigkeit und der Liebe den Sieg über alle individuellen und sozialen Formen des Übels zu sichern. „Evangelium und Freiheit" bleibt die Losung der Églises unies; stets ist für alle, die bei Gott in der Gemeinschaft mit Christo die Sündenvergebung und die ewigen Hoffnungen suchen, die Pforte der Églises unies offen. — Die dritte Gruppe, aus der Versammlung in Jarnac entstanden (siehe oben) hat ihre Statuten auf einer Synode in Paris (Juni 1907) festgestellt

und hat sich den Namen „Union nationale des Églises réformées“ gewählt. Die Zahl der Lokalvereine ist 165 mit 182 Pastoren. Aber 80 dieser Vereine gehören zugleich dem Verband der Églises unies an. Sie sind unter 8 Bezirkssynoden verteilt. Auch hier bestreiten die Gemeinden selbst die Kosten ihres Unterhalts. Die Zentralkasse, mit kaum 50 000 Fr. Einnahmen, hat bloß eine Hilfsaufgabe. Die Regierungsorgane sind die Ältestenräte der Gemeinden, die Bezirkssynoden und die Nationalsynode. Die Lokalvereine bleiben aber vollständig frei in ihrer inneren Verfassung, und die Union, da sie kein geschlossener Körper sein will, erklärt, daß ihre Glieder auch mit andern Unionen verbunden sein dürfen. Ihr Zweck ist nicht die Einförmigkeit in der Lehre, sondern der Sieg der Wahrheit, der Heiligkeit und der Liebe über alle Formen des Übels. In der ziemlich langen Erklärung ihrer Grundsätze mit einem starken Zug zum Christlichsozialen bekennt sie den Glauben an Christus Jesus, den Sohn des lebendigen Gottes, den unvergleichlichen religiösen Wert der Bibel, das Recht und die Pflicht der freien Forschung mit einer Tendenz nach einer Ausgleichung der modernen Anschauungen und des Evangeliums. Die Gedanken dieser Union finden in der Zeitung La Vie Nouvelle ihren Ausdruck. Vorsitzender ist von der Gründung an Professor Wilfred Monod in Paris. — Außerdem sind 24 reformierte Gemeinden aus verschiedenen Gründen lieber unabhängig von jedem Unionverband geblieben. So ist also die alte reformierte Kirche in drei Stücke geteilt. Doch besteht zwischen den zwei letzteren eine so nahe Verwandtschaft, daß eine Vereinigung beider in einer nicht sehr fernen Zukunft für wahrscheinlich gehalten sein soll. Dazu sind schon mehrmals Vorschläge gemacht worden, und eine baldige Verschmelzung der zwei letzten Unionen ist sehr wohl möglich. Dagegen nimmt man kein Vorzeichen einer Rückkehr der alten reformierten Kirche zu ihrer früheren Einheit wahr.

Die lutherische Kirche erblickte in der Trennung von Kirche und Staat eine große Gefahr. Während der Zeit der Verhandlungen über das neue Gesetz haben wiederholt die lutherischen Synoden einstimmig ihren Wunsch nach Aufrechterhaltung des Bandes mit dem Staate ausgesprochen. Als aber das Gesetz Geltung bekommen hatte, hielt es die lutherische Kirche für ihre Pflicht, den gesetzlichen Vorschriften Gehorsam zu leisten. Ihre Verfassung der neuen Gesetzgebung anzubequemen, war übrigens für sie viel leichter als für die reformierte Kirche. Seit dem J. 1879 lebte sie unter einem Gesetz, das allen ihren Bedürfnissen entsprach. Ordnung und Freiheit, im besten Sinne des Wortes, herrschten in ihrem Schoß. Darum dachte niemand an einen Umbau des Hauses, in welchem man glücklich und bequem das Leben gefristet hatte. Deswegen nahm die konstituierende Synode in Montbéliard, im April 1906 versammelt, die erprobte Verfassung der Kirche zum Grunde ihrer Arbeiten und änderte sie nur an den Punkten, wo es die Rücksicht auf die neue Staatsgesetzgebung forderte. Ich kann also einfach auf das Bild in dem Artikel von C. Pfender (Bd VI S. 193 ff.) verweisen. Die lutherische Kirche besteht aus 68 lokalen Vereinen mit 56 Gemeinden und 68 Pastoren in 6 Konsistorien (außer dem unierten Konsistorium in Algier mit 6 lutherischen Gemeinden), 2 Kircheninspektionen (Synodalbezirken) und der allgemeinen Synode. Ständige Vertretung der Kirche ist die Commission Exécutive du Synode général (Vorsitzender: Caspari). Statt eine einzige Zentralkasse zu gründen, hielt man für geratener, zwei Synodalkassen, in Paris und in Montbéliard, einzurichten. Der jährliche Bedarf der beiden Kassen zusammen beträgt 200 000 Fr. Die Zeitung Le Témoignage vertritt den Standpunkt der lutherischen Kirche in Frankreich.

Die kleineren Kirchengruppen waren von jeher ohne Verband mit dem Staate. Sie sind geblieben, wie sie waren. Es genügte, daß sie in ihren Statuten einige Veränderungen, um sie mit dem neuen Gesetz in Einklang zu bringen, vornahmen.

Für die Vorbereitung ihrer Geistlichkeit besaßen die protestantischen Kirchen in Frankreich zwei Fakultäten der Theologie, die eine, rein reformiert, in Montauban, die zweite, mit gleicher Zahl reformierter und lutherischer Professoren, in Paris. Außerdem waren von der napoleonischen Zeit an die auf der Fakultät zu Genf absolvierten Studien als gleichwertig den Studien an den französischen Fakultäten gehalten. Die Fakultät in Montauban ist von der Union nationale des Églises reformées évangéliques angenommen worden; da die Fakultät in Paris in der Abhängigkeit zweier Kirchen lebte, konnte sie von keiner Sonderunion inkorporiert werden. Um sie zu unterhalten, bildete sich ein spezieller Verein, aus Gliedern beider Kirchen bestehend, der von einem Komitee, dessen Beisitzer zur Hälfte reformiert und zur Hälfte Lutheraner sind, geleitet wird. Diese Anstalten haben übrigens an ihrem Werke nach den alten Regeln fortgearbeitet. Sie mußten aber eine höchst peinliche und verhängnisvolle Krisis durchmachen. Wie in ganz Europa war auch in Frankreich seit einer Reihe von Jahren die Zahl der Theologie-

studierenden in einer starken Abnahme begriffen. Durch die Trennung von Kirche und Staat nahm zuerst diese Abnahme einen erschreckenden Umfang an und es war zu befürchten, daß manche Gemeinden keine wissenschaftlich gebildeten Prediger finden könnten. Mit dem J. 1909 ist aber eine Wendung zum Besseren eingetreten, und man darf die Hoffnung hegen, daß die akute Krisis vorbei ist und daß die Fakultäten wieder eine genügende Anzahl Pastoren für den Kirchendienst werden vorbereiten können.

Von nun an besteht also kein Band mehr zwischen den protestantischen Kirchen und dem Staate. Nichtsdestoweniger bleiben sie stets mit der Staatsobrigkeit in Berührung, namentlich um ihre Freiheit gegen gefährliche Unternehmungen mancher Beamten zu wahren. In den von solchen Fällen notwendig gemachten Schritten könnte es manchmal wünschenswert werden, daß der Protestantismus den Eindruck einer Einheit auf andere machen könnte. Darum wurde die Gründung einer sogenannten „Fédération protestante" beschlossen. Es ist in keiner Hinsicht eine kirchliche oder gar interkirchliche Obrigkeit, sondern bloß eine Versammlung von Vertrauensmännern der verschiedenen Gruppen, zwei aus jeder Gruppe, um gemeinsam die religiöse Freiheit der Staatsgewalt gegenüber zu vertreten. Aber die für diesen einzigen Zweck verbündeten Kirchen haben auf kein Teilchen ihrer Unabhängigkeit verzichtet und jede Einmischung der Fédération in die inneren Angelegenheiten einer Kirche oder in die gegenseitigen Beziehungen zweier Kirchenkörper bleibt strengstens ausgeschlossen.

Wenn man über den Ertrag der Trennung von Kirche und Staat für die französischen Protestanten Erkundigungen einholen würde, so würden, je nach der Stellung der Gefragten, die Antworten sehr verschieden lauten. Manche bleiben noch dem optimistischen Standpunkt, den sie bei dem Vorfall einnahmen, treu. Andere beharren in der Überzeugung, daß die veränderte Ordnung ein großes Unglück gewesen ist. Obgleich ich ganz entschieden zu den Vertretern der zweiten Meinung gehöre, will ich mich doch befleißigen, eine unparteiische Antwort auf die Frage zu geben. Vor allem haben unstreitig die protestantischen Kirchen einen numerischen Verlust erlitten. Ein nicht unbeträchtlicher Teil derjenigen, die ihnen durch ihre Herkunft gehörten, ist ihnen verlorengegangen. Gleichgültigkeit, Furcht vor der Opferwilligkeit, die von den Kirchengliedern gefordert werden muß, Widerwillen gegen einen persönlichen Beitritt zu einer kirchlichen Anstalt haben viele vom Anschluß an die Kultusvereine zurückgehalten. Manche erstreben vielleicht keinen förmlichen Bruch mit ihrer Kirche; sie bleiben sozusagen an der Peripherie, aber der Einfluß der Kirche auf solche Kreise ist beinahe auf nichts gesunken. So wird die pädagogische Wirkung der Kirche in engere Grenze eingeschränkt und daraus entsteht für die Gegenwart und noch mehr für die Zukunft ein schwerer Schaden, besonders weil die in solchen Verhältnissen erzogenen Kinder, beinahe ohne einen religiösen Unterricht zu genießen, aufwachsen. Weniger zahlreich sind diejenigen, die wegen bewußter Feindschaft gegen die Kirche weggeblieben sind. Da dieser Vorfall im Grunde nichts anderes ist als die Konstatierung einer Tatsache de jure, die schon früher de facto bestand, ist der Verlust eigentlich bloß in statistischer Hinsicht fühlbar. — Man besitzt gegenwärtig keine Daten, die zu einem zuverlässigen statistischen Bild des französischen Protestantismus verhelfen könnten, und die Zahlen, die man zuweilen in den Kirchenzeitungen lesen kann, verdienen keineswegs unbedingtes Vertrauen. Die Zahl der Vereinsmitglieder kann uns nicht zur Antwort auf die Frage verhelfen. Denn es herrscht keine Einförmigkeit in den Grundsätzen, nach welchen man diese Zahl berechnet. In manchen Vereinen ist das Familienhaupt allein für alle seine Angehörigen eingeschrieben; in andern sind alle Familienglieder persönlich beigetreten; jede Vergleichung der Zahlen ist damit ausgeschlossen. Die Zahl der Taufen, Konfirmationen, Trauungen, Beerdigungen, auch die Wählerlisten könnten zu annähernden Berechnungen führen; leider aber sind sie nur bruchstückweise von den Obrigkeiten veröffentlicht. Um 1900 konnte man mit Wahrscheinlichkeit die Zahl der französischen Protestanten auf 650000 bis 700000 schätzen; heute ist gewiß die Zahl geringer; es ist aber unmöglich, zu sagen, um wieviel es der Fall ist. — Diesen numerischen Verlust hatten auch die kirchlichen Anhänger der neuen Ordnung vorausgesehen; die toten Äste abzuschneiden, hielten sie aber für kein Übel und sie hegten das Vertrauen, daß ein Fortschritt des Eifers und der Frömmigkeit bei den Treugebliebenen einen reichen Ersatz dafür bieten würde. Die Wirklichkeit hat bewiesen, daß das in den meisten Fällen eine leere Hoffnung war. — Besitzt aber die Kirche eine größere Freiheit, als es vorher der Fall war? Die frühere Gesetzgebung war im ganzen der kirchlichen Freiheit sehr günstig; in keinem wichtigen Punkt fühlte sich die Kirche in ihrem Leben eingeengt. Überaus reich an Verboten und Schranken ist dagegen das neue Gesetz, dessen Tendenz in allem die unbedingte Hoheit des Staates zu sichern bestrebt ist. Wie die Trennung von

Staat und Kirche in Frankreich vollzogen worden ist, ist sie weit entfernt, der Kirche Freiheit zu sichern, sondern sucht sie im Gegenteil sie in alle erdenkliche Bande einzuengen und ihre Bewegungen zu ersticken. In keiner Hinsicht darf man von den Kirchen, die unter der Oberhoheit der französischen Republik leben, sagen, daß sie „freie Kirchen" seien. — Finanziell hat selbstverständlich mit dem Wegfallen der staatlichen Beiträge die Kirche viel verloren; doch hat die Freigebigkeit der Kirchenglieder den Verlust ersetzt und in einem gewissen Sinne kann es nur gut sein, den Christen die Liebesgaben anzugewöhnen. Doch aus dieser Notwendigkeit selbst können zwei schwere Gefahren entstehen. Einerseits hatte diese Notwendigkeit, den materiellen Bedürfnissen der Kirche selbst vollständig zu genügen, eine Verminderung der Beiträge, die für die Evangelisation und andere Liebeswerke gesammelt worden sind, zur unvermeidlichen Folge, und doch sind solche Werke in einem Lande, wo die Protestanten eine kleine Minderzahl der Bevölkerung bilden, besonders unentbehrlich; andererseits, was noch verhängnisvoller werden kann, können die finanziellen Bedürfnisse denjenigen in der Kirchenregierung einen allzugroßen Einfluß sichern, die imstande sind, größere Beiträge zu leisten. In mehreren Gruppen läuft man Gefahr, mit der ungeistlichsten aller möglichen Regierungen, mit der Regierung der Reichen der Welt, belastet zu sein. — Also ist man zu dem Schluß gedrängt: in dem neuen Stand der Dinge in Frankreich ist das Leben für die Kirche zwar möglich geblieben; es ist aber mit viel größeren Schwierigkeiten behaftet, ohne daß man irgendwo eine Entschädigung für diese Schwierigkeiten entdecken könnte.

Trotz dieser peinlichen Lage hat der französische Protestantismus hohe Anstrengungen für das Fortbestehen und das weitere Gedeihen seiner Liebeswerke gemacht; denn er hält sie für ein unentbehrliches Stück eines gesunden Lebens. Äußere und innere Mission, Evangelisation, Diakonie usw. stellen an die evangelischen Christen in Frankreich hohe Anforderungen. Das Bd VI S. 195—197 gezeichnete Bild bleibt in seinen Grundlinien wahr und nichts Wesentliches braucht dazu nachgeholt oder verändert zu werden. Bei beinahe allen Unternehmungen kann man die wachsende Schwierigkeit, die nötigen Gelder aufzubringen, als einen gemeinsamen Zug bezeichnen. Den so in Trübsalen Erprobten fehlte aber der Glaube nicht, und es gelang fast überall, der drohenden Rückbewegung Einhalt zu tun. Manchem Werke wurden selbst bedeutende Fortschritte beschieden. Vor allem ist es für das Werk der Heidenmission der Fall gewesen. Nicht nur machte es in den Arbeitsfeldern, wo es Friede genoß, namhafte Fortschritte, sondern selbst in Madagaskar, wo der Haß der Feinde aller Religion im Statthalter Augagneur ein gefügiges und leidenschaftliches Werkzeug fand, ist die Kirche, unter dem Kreuz gesichtet, erfreulicherweise aufrechtgeblieben. — In Frankreich selbst hat die Evangelisation der Katholiken einige Früchte gebracht; es ist kaum zu bezweifeln, daß mit zahlreichen und geeigneten Kräften größere Hoffnungen unter der Bevölkerung, die mit Rom gebrochen und doch religiöse Bedürfnisse behalten hat, nicht unerlaubt sind. Es scheint doch, daß noch ein fruchtbares Feld offen und eine schöne Ernte zu erwarten sei, wenn der Acker eine geeignete Bebauung empfangen könnte. — Im allgemeinen, trotz unleugbarer Schwächen, beweist der französische Protestantismus, daß er eine lebensfähige Pflanze bleibt; durch die Sonne des Evangeliums erwärmt, wird er hoffentlich zu der Stunde, die der Herr vorausgewählt hat, schöne Früchte zeitigen. **Ed. Baucher.**

III. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. — Im 19. so wenig wie im 16. Jahrhundert kann man in Frankreich bei dem Aufkommen der neuen religiösen Gedanken genau unterscheiden, was auf deutsche Anregung zurückgeht, und was das Erzeugnis bodenständiger einheimischer Geistesbewegungen ist. Zweifellos aber spielte in beiden Zeiträumen die von Deutschland ausgehende Anregung eine bedeutsame Rolle bei der Bildung wie bei der Entwicklung des französischen Protestantismus. Gleichwohl aber bewahrte sich Frankreich doch seine Eigenart. Deutschland hat mehrfach den Anstoß gegeben, aber der französische Geist suchte sich sehr bald seine eigenen Wege und selbständige Führer traten sofort auf. Wohl sind es nicht ausschließlich Persönlichkeiten von überragender Bedeutung, ja manche, von denen wir hier zu reden haben, würden an dem deutsch-protestantischen Himmel Sterne geringerer Größe sein; aber wir dürfen nicht außer acht lassen, daß der Protestantismus in Frankreich nur 700 000 Bekenner zählt. Im Verhältnis hierzu kann man wirklich die Zahl der bedeutsamen theologischen Denker nicht gering nennen; sie beweist, welch ein reges religiöses und intellektuelles Leben in unsern Tagen der französischen Protestantismus besitzt.

Wir haben nicht die Absicht, auf diesen Blättern eine Geschichte des französischen

protestantischen Denkens von seinen ersten Anfängen an zu geben. Der Protestantismus war in Frankreich ohne Anregung von außen her entstanden, war zwar durch Luthers Gedanken befruchtet worden, geriet aber bald unter den Einfluß Calvins, dessen klarem und scharfem Geist er sein Gepräge verdankt. Als allmählich die erste Glut des Glaubens abflaute, kam der Intellektualismus, an dem schon die Gedanken Calvins sich orientiert hatten, zur Herrschaft. So entstand im 17. Jahrhundert die protestantische Scholastik, welche, um das erloschene Leben zu ersetzen, das orthodoxe Dogma formulierte, vor allem hinsichtlich der Inspiration, der Prädestination und der Versöhnung. In das orthodoxe System hat im 18. Jahrhundert eine von dem englischen Deismus ausgehende neue Strömung, der Rationalismus, Bresche gelegt. Aber er war nicht geeignet, die Frömmigkeit zu heben, da er mehr eine verstandesmäßige als religiöse Bewegung war. Er riß lediglich das orthodoxe Lehrgebäude nieder, ohne das christliche Denken zu fördern, und führte gegen das Ende des Jahrhunderts zu einem ganz oberflächlichen dogmatischen Indifferentismus und der tiefsten religiösen Gleichgültigkeit. So brauchte der französische Protestantismus gleichzeitig eine Erneuerung der christlichen Frömmigkeit wie des christlichen Denkens.

I. Orthodoxie und Liberalismus. 1. Diese beiden Aufgaben sind nicht gleichzeitig gelöst worden. Die Frömmigkeit erwachte zuerst zu neuem Leben. Nicht freilich schon im Anfang des 19. Jahrhunderts, unter Napoleon, als die Franzosen, Protestanten wie Katholiken, trunken vor Begeisterung, unter dem Szepter des grand Empereur im Glanz der gloire sich sonnten, sondern als nach der Niederlage der französischen Waffen die „Restauration" erfolgt war. Damals kam die Zeit der „Erweckung". Zunächst als innerprotestantische Bewegung in Frankreich selbst entstanden, wuchs und gedieh sie unter tiefgehendem englischen Einfluß. Anfangs war die Bewegung eine rein religiöse; bald jedoch nahm sie, und zwar in steigendem Maße, reaktionär-dogmatischen Charakter an. Sie wollte den Glauben in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherstellen, war aber dabei überzeugt, daß dieser Glaube aus der Annahme der Lehren der protestantischen Orthodoxie entstehen werde. Um ihn wieder zu beleben, proklamierte man die Wiederherstellung der Dogmatik des 17. Jahrhunderts. Da nun aber die offizielle Kirche nicht geneigt war, diesen Rückweg einzuschlagen, so nahm die Bewegung separatistischen Charakter an: sie führte zur Gründung von Freikirchen. In demselben Maße aber, wie die Frömmigkeit außer acht gelassen wurde, wurde dieser dogmatische Repristinationsversuch engherzig und frostig und steigerte sich bei einigen Führern tatsächlich bis zur Wiedererneuerung der Lehre von der Inspiration (L. Gaussen) und von der Prädestination (C. Malan). Die Erweckung vermochte nicht eine neue Theologie zu schaffen, ihr pietistischer Zug hinderte sie, modern zu sein. Sie hat ihre Dogmatik von einem glaubensarmen Jahrhundert übernommen, und die Orthodoxie ist bald ihr einziges Ideal geworden, meinte sie doch, daß reine Lehre notwendig auch reines Leben zur Folge haben müßte. Die Erweckung zählte hervorragende Persönlichkeiten in ihren Reihen, mehr Prediger und Männer der Tat jedoch als Theologen. Am bekanntesten unter ihnen ist Adolphe Monod (s. d. A. XIII 358 ff.).

Die Erweckung ist in Frankreich Ausgangspunkt einer großen Gedankenbewegung im Schoß des Protestantismus geworden: der Orthodoxie. Diese hat vielfach gerade die gläubigen Elemente in den reformierten Gemeinden zu sich herübergezogen. Was die Theologie anbelangt, so hat sie sich mit großem Eifer abgemüht, die durch die Erweckung wiedergewonnenen alten Positionen festzuhalten und jeden Fußbreit derselben gegen die Angriffe der modernen Theologie zu verteidigen. Ihr Weg aber führte doch nicht zum Siege; von Jahr zu Jahr wird der Einfluß moderner Gedanken in ihr bedeutsamer, und nehmen die „Intransigenten" in ihrer Mitte an Zahl ab. Die „evangelische Partei" ist ihrer ganzen Richtung nach konservativ; während sie aber anfänglich das ganze orthodoxe System behaupten wollte, begnügt sie sich heute mit den großen Wahrheiten, den großen christlichen Tatsachen, ohne deren Annahme, wie sie überzeugt ist, der Glaube überhaupt keinen christlichen Charakter mehr tragen würde. Mit Feuereifer kämpft sie gegen jeglichen Rationalismus. Ihre Autorität ist nicht die Vernunft, sondern Gott, der in der Bibel redet. Sie will die Wahrheit behüten, um das religiöse Leben zu bewahren. Die Geschichte dieser Bewegung verläuft ziemlich gleichmäßig. Ihre Entwicklung ist gegeben mit dem Fortschritt der modernen Gedanken, gegen die sie ankämpft und deren Einfluß sie sich doch nicht entziehen kann.

Zunächst betont sie den Primat der Lehre. Diese wirkt das Leben. Die Kirche ist die Gesamtheit derer, welche eine und dieselbe Lehre annehmen, ein und dasselbe Glaubensbekenntnis unterzeichnen. Die Wahrheit der Lehre beruht auf der Bibel, und die Wahrheit

der Bibel wird durch deren Inspiration gewährleistet. Dadurch wird sie zur höchsten Autorität. Der inspirierten Bibel entnimmt die Orthodoxie die fundamentalen dogmatischen Sätze, die sie mit aller Entschlossenheit verteidigt: Trinität, Präexistenz Christi, Jungfrauengeburt, Versöhnung durch Blut und Kreuz, leibliche Auferstehung und die rückhaltlose Annahme aller biblischen Wunder.

Die Theologen sind, wie bemerkt, unter den Orthodoxen recht dünn gesät. In einer so kurzgefaßten Übersicht, wie der vorliegenden, können nur die Namen Jalaguier und de Gasparin genannt werden.

Prosper Frédéric Jalaguier (1795—1864), Professor der Dogmatik in Montauban, schloß sich eng an die Orthodoxie an, betonte aber als einer der ersten in Frankreich die Bedeutung der Experimentalmethode für die Theologie. Er gab zwar wesentliche Punkte der Lehre von der Theopneustie auf, hielt aber den positiven Supranaturalismus entschieden fest und verteidigte ihn energisch gegen die Straßburger Liberalen. 1840 begründete er mit Professor Encontre die „Revue théologique de Montauban".

Agénor de Gasparin (1810—71), ebenso eifrig auf politischem wie auf religiösem Gebiet tätig, war ein feuriger Vorkämpfer der Orthodoxie. Er ist vor allem durch die Theorie von der Literalinspiration der Bibel bekannt geworden. Jesus führt Stellen aus dem AT mit: „Es stehet geschrieben" an. Er betrachtet dasselbe also als inspiriert. Nun aber, wenn das AT inspiriert ist, ist dies mit dem NT erst recht der Fall. Also ist die Bibel inspiriert (Les écoles du doute et l'école de la foi).

2. Gegenüber diesem rechten Flügel, der für die Theologie wenig geleistet hat, der aber auf das Leben und auf die Frömmigkeit allen Nachdruck legte und dem die große Mehrzahl der Pfarrer und der Gemeinden anhing, bildete sich nun in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch eine Linke aus. Sie ist rühriger; anfangs nahm sie eine direkt negierende und aggressive Haltung an, um später innezuhalten und bei gemäßigten Sätzen, bei mehr und mehr allgemein angenommenen Resultaten stehen zu bleiben. Diese Richtung ist der Liberalismus.

Der Liberalismus darf nicht mit dem Rationalismus des 18. und der ersten Jahre des 19. Jahrhunderts auf eine Linie gestellt werden. Der Rationalismus bedeutete eine Auflehnung gegen das dem Wesen des Katholizismus eher als dem des Protestantismus entsprechende Autoritätsprinzip, wie es die Orthodoxie des 17. Jahrh. aufgestellt hatte; er hatte aber mit letzterer den Fehler gemeinsam, daß er rein intellektualistisch war und die Religion mit einem Lehrsystem gleichsetzte. Er baute seinerseits dies System auf, indem er als Führer, Lehrmeister, ja wohl gar als Quelle die Vernunft, unter Umständen gar nur den gesunden Menschenverstand verwendete. Er unterwarf die Bekenntnislehren der Kirche der Prüfung durch die Vernunft und behielt davon nur das zurück, was vernünftig ist: das ist aber nur ein ganz bedeutungsloser Rest, nämlich ein inhaltsleerer Deismus und ein saft- und blutloser Moralismus. Wie aber sollte man damit die Gemeinden aus dem Bann des religiösen Marasmus, unter dem sie lagen, befreien? Der Rationalismus mit seiner geistigen Armseligkeit lag schon im Todeskampfe, als die Erweckung ihm den Gnadenstoß gab.

Allein die Erweckung war wiederum zu arm an theologischen Gedanken, als daß sie den intellektuellen Interessen der Christen, deren Gesichtskreis über das rein praktische Leben hinausgeht, hätte Genüge leisten können. Darum erhob sich neben ihr oder vielmehr ihr gegenüber eine neue Bewegung, die man als Liberalismus bezeichnet. Beide, der Rationalismus wie der Liberalismus, haben sich von der Autorität des Bibelbuchstabens und der der orthodoxen Dogmatik losgemacht. Der Liberalismus nimmt, wie schon sein Name andeutet, für sich volle Freiheit auf dem Gebiet der Lehre in Anspruch. Dabei aber hat er sich von den Fesseln des Intellektualismus zu befreien gewußt und die Religion aus dem Bereich der reinen Intelligenz in den des Gewissens hinübergeschoben. Für ihn ist die Religion kein Dogma mehr, sondern das Bewußtsein einer persönlich-lebendigen Gemeinschaft mit Gott. Ist aber diese Gemeinschaft die Hauptsache, dann muß die reine Lehre in den Hintergrund treten. Die Autorität liegt nicht mehr in einem Buch oder einem Symbol, sie ist vielmehr identisch mit einer Persönlichkeit, sie ist das Leben oder der Geist Jesu Christi. In unserm Gemüte wirkt sie sich aus, statt auf unsere Vorstellungen und dadurch auf unsere Werke Einfluß auszuüben. Sie beherrscht direkt unser Leben als dessen Antrieb und alleiniger Schöpfer.

Die Geschichte der liberalen Bewegung ist nicht so einfach wie die der orthodox-konservativen. Sie wird durch die Ereignisse des Jahres 1850 in zwei scharf geschiedene Perioden geteilt. Die erste Periode verläuft, ehe der Einfluß der historisch-kritischen deutschen Schule in Frankreich sich bemerkbar machte. Es sind die Gedanken Schleiermachers und Neanders,

die in dieser Zeit in Frankreich wirksam werden. Der Liberalismus wollte die großen Fragen, die damals die protestantischen Parteien bewegten: nach dem Wesen der Religion, der Bedeutung der dogmatischen Formeln, dem Sitz der Autorität, von einem mehr modernen Standpunkt aus zur Entscheidung bringen. Er unterzog vom Standpunkt vollster Unabhängigkeit aus unter der Kontrolle des Gewissens mit Hilfe der biblischen Urkunden die von der Erweckung zu neuem Leben erweckten Dogmen einer Prüfung. Man argumentierte für und wider auf Grund von Texten, ohne jedoch diese vorher einer wissenschaftlichen Prüfung unterzogen zu haben. Aus dem zuletzt angedeuteten Grunde mußten später die Ergebnisse dieser Diskussion angesichts der durch die kritische Arbeit der Deutschen neu gewonnenen Erkenntnisse wieder in Frage gestellt werden.

Bahnbrecher des Liberalismus in seiner ersten Periode war Samuel Vincent (s. d. A. XX 661 f.), Pastor in Nîmes. Vincent hatte erkannt, daß die Vernachlässigung theologischer Studien eine der Ursachen der die Gemeinden belastenden Gleichgültigkeit sei. Deshalb suchte er mit aller Energie neben der religiösen Erweckung die Wiederbelebung der theologischen Studien herbeizuführen. Da er in Frankreich nicht die geeigneten Kräfte fand, so richtete er seinen Blick auf das Ausland, zuerst auf England, dann auf Deutschland. 1820 begann er seine „Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée", von denen bis 1824 10 Bände erschienen sind, herauszugeben. Er durchmusterte hier mit tief eindringendem Scharfblick die hervorragendsten deutschen theologischen Publikationen, vor allem die Werke Schleiermachers. Er weiß, daß er damit in Frankreich eine neue Bahn erschließt: „L'avenir me fera mieux comprendre; des hommes supérieurs développeront ce que je ne fais qu' indiquer . . . j'aurai le mérite d'ouvrir le premier la brèche, quand il y avait quelque dévouement à l'avoir".

Sein Standpunkt, den er 1829 in seinen „Vues sur le protestantisme en France" klar zum Ausdruck brachte, unterscheidet sich ebenso scharf von dem des Rationalismus wie dem der Orthodoxie. An der Hand Kants und Schleiermachers findet er den Sitz der Religion nicht in den Vorstellungen, sondern im Gefühl, das jene hervorbringt. Er will Leben und keine Formeln. „Tout dogme qui n'éveille pas un écho dans l'âme et ne lui fait pas rendre un son, n'est pas nécessaire pour le salut". Die Bibel ist nicht die Offenbarung selbst, wohl aber die unschätzbare Urkunde derselben. Autorität ist weder ein Text noch die Vernunft, sondern das Gewissen, Gottes Organ und Stimme in uns. Da die Religion ein Streben der gesamten Seele auf ihren Gott hin ist, so ist sie nicht lehrbar, sondern sie wird durch Lebensgemeinschaft mitgeteilt. Vincent glaubt nicht mehr an die Jungfrauengeburt, aber Christus bleibt ihm die Fleisch gewordene Wahrheit; die traditionelle Versöhnungslehre ist zu verwerfen, aber Christi Tod ist der krönende Abschluß seines Werkes und der sinnenfällige Beweis für den im Leiden bewährten Sieg des Geistes über das Fleisch. Das sind die Grundzüge eines noch erst skizzenhaft vorliegenden Gedankenbaues, der aber einer neuen Bewegung Bahn brach, die den unfehlbaren Text und die schrankenlose Vernunft vom Throne stößt und das Gefühl, das Leben und das Gewissen an deren Stelle treten läßt.

Man hat Samuel Vincent als den Vater des Liberalismus bezeichnet. Abgesehen von einigen Rationalisten, die aber die Tragweite der von ihm aufgestellten neuen Sätze noch nicht erkannten, hat er noch andere Männer gefunden, die ihn verstanden und auf seiner Bahn weiter fortschritten. Wir erwähnen unter ihnen Fontanes und Martin-Paschoud.

Ferdinand Fontanes (1797—1862) wurde in Nîmes geboren, lebte dort, nachdem er in Genf studiert hatte, als Pastor und starb auch daselbst. Er war ein Mann von sehr großer Gewissenhaftigkeit. Er verzichtete lieber auf den Lehrstuhl eines Professors in Montauban (1824), als daß er das ihm vorgelegte Glaubensbekenntnis unterzeichnet hätte. Wohl war er mit dem Inhalt desselben einverstanden, aber er war grundsätzlich Gegner aller und jeder Glaubensbekenntnisse. Mit seinem Freunde Vincent machte sich Fontanes daran, eine Neubelebung der theologischen Studien unter den Liberalen herbeizuführen. Auch er suchte dieses Ziel durch Zeitschriften zu erreichen: so gründete er mit Vincent „Religion et christianisme" als Fortsetzung der „Mélanges", ferner gab er von 1837—1840 die Zeitung „L'Evangéliste" heraus. Fontanes Theologie zeigt keinen negativen Zug, er wollte weiter nichts als aufrichten und aufbauen. Die Reform des Dogmas hat nicht von außen her, sondern von innen heraus vor sich zu gehen, und zwar durch das innere Wachsen des Lebens und die freie Wiedergabe der Erfahrung. Die Theologie entspringt aus der Religion; das Evangelium ist die den Menschen von der Sünde erlösende Kraft, die ihn zum Bürger des Gottesreiches macht. Diese Kraft liegt in dem durch seine Lehre verklärten Leben Jesu. Die Gottesvorstellung ist nicht das Ergebnis logischen Raisonnements, sie

ist vielmehr als Erzeugnis des Gemüts von Uranfang an vorhanden. Fontanes ist ein Schüler Neanders, dessen Geschichte des apostolischen Zeitalters er in das Französische übersetzte, und Schleiermachers.

Joseph Martin-Paschoud, geb. 1802 in Nîmes, gest. 1873 in Versailles, war Pfarrer in Lyon und Präsident des Konsistoriums, das Ad. Monods Absetzung verfügte. Seit 1837 wirkte er in Paris, wo er nach nur zweijähriger pfarramtlicher Tätigkeit erkrankte. Da er nicht mehr predigen konnte, so begann er eine liberale Monatsschrift erbaulichen und theologischen Inhalts, den „Disciple de Jésus-Christ", herauszugeben. 1853 gründete er die „Alliance chrétienne universelle", die unter Protestanten, wie griechischen und römischen Katholiken alle die, welche in Betonung der Liebe zu Gott, zu Christo und zu den Menschen einig wären, in sich vereinigen sollte, aber nur 9 Jahre bestand. Die ihr zugrunde liegenden Gedanken zeigen den weitherzigen und hochsinnigen Liberalismus ihres Gründers und sein Bestreben, Christen nicht durch das Dogma, das doch trennt, zu vereinigen, sondern durch die praktische Frömmigkeit. „Il n'y a qu'un mal, c'est le péché". Wegen seines Liberalismus wurde er vom Pariser Konsistorium erst zurechtgewiesen, dann abgesetzt, doch hielt ihn die Regierung auf seinem Posten. Sein Wort war: „Je mourrai dans ma robe!" und so geschah es auch.

Vincent, Fontanes, Martin-Paschoud waren Vorläufer. Nicht alle Liberalen erkannten das Neue und Fruchtbare in ihren Gedanken. Manche waren mit ihren Bestrebungen von Herzen einverstanden und blieben doch auf dem Standpunkt des sterbenden Rationalismus stehen, so vor allem der bedeutendste liberale Kanzelredner der ersten Hälfte des Jahrhunderts, Athanase Coquerel der Ältere.

1795 in Paris geboren, studierte Coquerel in Montauban. Er wurde nach Amsterdam berufen, um dort einige Predigten zu halten, die der Gemeinde so wohl gefielen, daß sie, um ihn dort festzuhalten, für ihn eine neue Stelle schuf. Während der zwölf Jahre seines dortigen Wirkens erschien seine „Biographie sacrée", ein biblisches Personenwörterbuch. 1830 wurde er als „Suffragant" nach Paris berufen und 1832 zum Pfarrer ernannt. Von Anfang an hatte er staunenswerten Zulauf. Zwei Kirchen, l'Oratoire und Sainte Marie, wurden für seine Zuhörerschar zu klein. So mußte er 1835 in den Batignolles eine dritte eröffnen. Er war so beliebt, daß er während der Revolution von 1848 zum Mitglied der Assemblée constituante und 1849 zum Mitglied der Législative erwählt wurde. Der Staatsstreich von 1852 setzte seiner politischen Tätigkeit ein Ziel. Dann warf er sich in das kirchliche Parteigetriebe hinein: in drei der Reihe nach von ihm ins Leben gerufenen Blättern trat er für den Liberalismus ein. Außer mehreren Predigtbänden hat er veröffentlicht: 1841 eine „Réponse à la vie de Jésus de Strauss", 1842 „L'Orthodoxie moderne", 1847 „Le christianisme expérimental" und 1858 eine „Christologie". Er starb 1868, nachdem ihm der Sieg der Orthodoxen in Paris und die gegen ihn gerichteten Schikanen die letzte Lebenszeit verbittert hatten.

Sein „Christianisme expérimental" kann uns von seiner Theologie eine Vorstellung geben. Er zieht seine Schlüsse a priori. Er will nachweisen, daß das Christentum nichts anders sein konnte, als was es wirklich gewesen ist. Er geht aus von einer Analyse der Bedürfnisse der menschlichen Seele und schließt daraus, daß eine Erlösung notwendig ist. Sodann stellt er fest, daß diese Erlösung, um wirksam zu sein, so vorbereitet und ausgeführt werden mußte, wie das tatsächlich der Fall war. Coquerel wollte also nichts anderes, als die Geschichte aus der Vernunft heraus nachkonstruieren. Seine Methode hatte nichts Experimentelles in dem Sinne, wie wir heute dieses Wort fassen. Er stand außerhalb der Einflußsphäre von Kant und Schleiermacher. Ihm war das Christentum zunächst eine Summe von geoffenbarten Lehren, deren Wahrheit und Notwendigkeit vernunftmäßig andemonstriert werden können, sodann die Anwendung dieser Lehren im tätigen Leben des Gläubigen. Diese oberflächliche, der inneren Geschlossenheit entbehrende Ansicht hat vielmehr als Überbleibsel einer entschwundenen Vergangenheit zu gelten, denn als fruchtverheißendes Zeichen einer neuen Zukunft. Nach 1850 konnte eine solche Theologie auf Beachtung nicht mehr rechnen.

3. Die Persönlichkeiten sind uns nun bekannt geworden. Wir haben jetzt noch den Verlauf des Kampfes zwischen den beiden Parteien kurz zu schildern. Jede hatte ihren großen Redner: Adolphe Monod gehörte der Rechten an und Athanase Coquerel der Linken. Jede hatte ihre Kampfes- und ihre Erbauungsorgane. Die Rechte besaß seit 1817 die „Archives du Christianisme", seit 1832 den „Semeur" dessen Hauptmitarbeiter Vinet war, und seit 1838 die „Espérance". Auf der Linken standen die Organe Vincents und Fontanes, die „Revue protestante", „Religion et Christianisme", dann die von Coquerel gegründeten

Blätter, der „Protestant“ (1831—34), das „Libre Examen“ (1834—41), seit 1841 der „Lien“, endlich das Organ Martin-Paschouds, der „Disciple de Jésus-Christ“.

Von der Presse aus zog sich der Kampf in die Synode hinüber. Die Führer der Rechten, besonders de Gasparin, betonten, ein Zusammenarbeiten der Orthodoxie und des Liberalismus in derselben Kirche sei unmöglich. Auf der Synode von 1848 rollten die Orthodoxen sofort die Lehrfrage auf, indem sie den Entwurf eines Glaubensbekenntnisses einbrachten. Man debattierte 5 Tage über die Notwendigkeit eines Glaubensbekenntnisses, endlich lehnte die Synode eine grundsätzliche Stellungnahme ab. Infolgedessen traten Frédéric Monod (s. d. A. XIII 362 ff.) und Agénor de Gasparin aus der Synode und damit aus der offiziellen Kirche aus und sammelten die aus der Erweckung hervorgegangenen „unabhängigen Gemeinden“ um sich; diese schlossen sich dann auf der Grundlage eines sehr eingehenden und streng orthodoxen Glaubensbekenntnisses zur „Union des églises libres“ oder „Eglise libre de France“ zusammen. Diese Kirche hat sich auch nach der Trennung der Kirche vom Staat bis heute behauptet.

II. Die Krisis von 1850 und die kritische Schule. — Das Jahr 1850 bezeichnet einen Markstein in der Geschichte der modernen französischen Theologie. Es sah eine Krisis entstehen, in deren Gefolge eine gründliche Umbildung des Liberalismus, ja sogar der Orthodoxie eintrat. Diese Krisis wird durch das Auftreten Edmond Schérers (s. d. A. XVII 559 ff.) eingeleitet.

Edmond Schérer ist von der Orthodoxie ausgegangen. Noch in seiner Doktordissertation war er für die inspiratio verbalis, die er zum Zentralpunkt seines Systems machte, eingetreten. Nachdem er aber zum Lehrer der Exegese bei der theologischen Fakultät des Oratoire in Genf bestellt worden war, hatte er sich durch textkritische Studien von der Unhaltbarkeit des Dogmas überzeugt, und im Dezember 1849 hatte er dann seine Professur niedergelegt. Dieser Vorgang erregte großes Aufsehen und großes Ärgernis im orthodoxen Lager, wo man Schérer bereits als den großen Theologen der Orthodoxie angesehen hatte.

Schérer, der in Genf geblieben war, begründete mit Colani 1850 die „Revue de Strassbourg“, worin er mit großem Scharfsinn die Bibelfrage, besonders die kritischen Probleme behandelte. Der Fall des Inspirationsdogmas hatte Schérer doch eigentlich im Herzpunkt seines Glaubens getroffen; zwar suchte er noch verschiedene vermittelnde Positionen festzuhalten, sah sich aber infolge seiner mehr verstandesmäßigen als religiösen Veranlagung Schritt für Schritt auch von diesen abgedrängt und geriet je länger desto mehr auf skeptische Bahnen. Nach zehnjährigem, mit aller Kraft gegen die Orthodoxie geführten Kampfe wandte er sich von der Theologie ab, um sich fortan nur noch mit Politik und Literatur zu beschäftigen.

Die von Timothée Colani (s. d. A. IV 210 ff.) geleitete „Revue de Strassbourg“, die der sog. „école critique“ als Organ diente, faßte als wichtigstes und notwendigstes Ziel der Theologie die Rückkehr zu dem religiösen Gedankengehalt des Evangeliums ins Auge. Sie war, besonders in ihrer ersten Periode, ein Kampfesorgan. Vor allem wurde in ihren Spalten die Dogmatik der Erweckungsbewegung einer eingehenden Kritik unterzogen. Aber sie ist dabei zu keinem positiven Ergebnis gelangt und hat überhaupt mehr destruktiv als aufbauend gewirkt, doch hat sie, dadurch daß sie der orthodoxen Auffassung viel Abbruch tat, der historisch-psychologischen Schule der Gegenwart die Bahn frei gemacht.

Schérer und Colani gingen bis 1853 Hand in Hand. Infolge eines von Schérer damals in der Revue veröffentlichten Aufsatzes über die Lehre von der Sünde trennte sich Colani von ihm. Er überließ ihn seinen skeptischen Anschauungen, um seinerseits sich mit allem Eifer dem Aufbau eines positiven Glaubenssystems zuzuwenden. Er ging dabei aus von der Heiligkeit Jesu Christi, womit ihm seine göttliche Stellung im wesentlichen gegeben war. Die Annahme der Heiligkeit Jesu Christi erregte nun aber den Widerspruch Félix Pécauts, eines der radikalsten Vertreter der école critique.

Felix Pécaut war am 3. Mai 1828 in Salies (in Béarn) geboren. Sein Vater, ein frommer Kaufmann, wünschte, daß er Missionar würde. Nachdem er mit 15 Jahren Bachelier geworden war, wurde er Student der theologischen Fakultät zu Montauban. 1848 ging er nach Deutschland, wo er Neander und Rothe hörte, und kehrte dann, innerlich durch die Probleme der Dogmatik in gewaltige Spannung versetzt, nach Salies zurück. Er nahm dort eine Hilfspredigerstelle an, da er aber das Apostolikum nicht verlesen wollte, auch in der Liturgie alle auf die Gottheit Jesu Christi sich beziehenden Wendungen ignorierte, so forderte ihn das Konsistorium auf, seine Entlassung zu nehmen. Pécaut erteilte nun einige Jahre hindurch Privatunterricht, dann lebte er 22 Jahre lang in Béarn

ohne öffentliches Amt. Diese Zeit war aber für seine theologische Tätigkeit besonders ergiebig. Er arbeitete am „Disciple de Jésus-Christ“ und an der „Revue de Strassbourg“ mit und veröffentlichte drei Bände, die ihm in der Geschichte der französischen Theologie seinen Platz sichern, ja deren erster unter den französischen Protestanten großes Aufsehen erregte: „Le Christ et la Conscience“ (1859, ²1863).

Nachdem die kritische Schule das Dogma von der Unfehlbarkeit der Bibel beseitigt hatte, hielt sie, besonders Colani, um so mehr den Glauben an Christus fest, sie stellte die Autorität seiner Person an die Stelle der Autorität des biblischen Worts. Pécaut wollte dabei aber nicht stehen bleiben. Er unterwarf das Leben Jesu einer scharfen Kritik und kam zu dem Schluß, daß man auch ihm absoluten Charakter nicht beilegen könne. Er ist weder Mittler zwischen Gott und den Menschen noch Objekt des Glaubens, ja nicht einmal Urheber des sittlichen Lebens. Seine unbedingte Heiligkeit ist fiktiv; niemand ist gut denn Gott. Der Glaube an Christus als den Mittler hat tatsächlich schlechte Früchte gebracht. Er verleitete die Kirche dazu, Jesum für einen Gott zu halten, so aber ist er zu einem zweiten Gott geworden, eine ganze christliche Mythologie ist entstanden und der reine Monotheismus verlorengegangen. Gott allein aber ist der Absolute, und das religiöse Leben kennt nur zwei Faktoren: Gott und den Menschen. Wir glauben an Gott allein, und es gibt keinen Gott außer Gott. Wir glauben an Gott, den uns Jesus offenbart hat; wir dienen ihm und beten ihn an, wie es Jesus tat, und wir üben dieselbe Frömmigkeit wie Jesus. Das ist der Standpunkt, den Pécaut als „Théisme chrétien“ bezeichnet. Er vertritt ihn noch in zwei Werken, die dieselbe fromme Herzenswärme wie das eben genannte atmen: „L'avenir du théisme chrétien considéré comme religion“ (1864) und „L'avenir du protestantisme en France“ (1865).

Er war eifrig bestrebt, durch Vorträge für seine Ansichten in Frankreich und der Schweiz Propaganda zu machen. Nachdem Ferdinand Buisson in Neuchâtel in der Schweiz eine „Eglise libérale“ organisiert hatte, wurde Pécaut als Pfarrer dorthin berufen. Seine Einführung erfolgte am 5. Dezember 1869 in la Chaux de Fonds. Da er aber dort keinen Boden für seine Arbeit, die er vor allem als religiös, nicht als intellektuell dachte, fand, so kehrte er nach nur zweimonatiger Wirksamkeit von dort nach Béarn zurück.

Nach dem Kriege widmete er sich mit allem Eifer der Erziehung des Volkes. Er trat für eine Reorganisation des Volksschulunterrichts ein und richtete zu diesem Zwecke an den „Temps“ seine berühmten „Lettres de la Province“, von denen eine Anzahl 1879 in Buchform unter dem Titel „Etudes au jour le jour sur l'éducation nationale“ erschien. Als Jules Ferry die Schule zu Fontenay-aux-Roses mit der Abzweckung, junge Damen zu Lehrerinnen für die Volksschullehrerinnenseminare heranzubilden, gründete, übertrug er 1880 Pécaut die Leitung derselben. Dieser zeigte sich hier als hervorragend geistvoller und gewissenhafter Pädagoge. Er legte 1896 sein Amt nieder und zog sich nach Béarn zurück, wo er am 23. Oktober 1897 starb. Mit ihm trat einer der letzten Männer, die bei der durch Schérers Auftreten veranlaßten liberalen Krisis von 1850 eine Rolle gespielt hatten, vom Schauplatz ab.

Die kritische Schule hat nicht weiterbildend gewirkt. Ihre Führer hatten den Pfarrerstand verlassen; sie waren unter sich zu wenig einig und zu einseitig negativ gerichtet. Immerhin aber hat sie eine wegbereitende Arbeit getan, indem sie alles daransetzte, den orthodoxen Dogmatismus aufzulösen. So notwendig diese Arbeit getan werden mußte, so undankbar und so unbefriedigend war sie. Ihr mußte eine positiv aufbauende Tätigkeit nachfolgen. Mit dieser ist der französische Protestantismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beschäftigt.

III. Die historisch-kritische Schule. — Bis 1850 war man bei der dogmatischen Diskussion auf die mehr oder weniger weit gefaßte Autorität der Schrift zurückgegangen. Die kritische Schule hatte das orthodoxe Dogma im Namen des Gewissens und der Vernunft bekämpft. Allein diesem Vorgehen fehlte noch der wissenschaftlich begründete Ausgangspunkt. Ehe man nun aber auf dem von der Kritik geebneten Grunde ein neues Gebäude errichten konnte, mußte man zuerst gleichsam den Boden prüfen und das Material sammeln. Das war die Aufgabe der historisch-kritischen, der Straßburger Schule. Sie aber steht auf den Schultern der damals in Frankreich Einlaß begehrenden theologischen Arbeit Deutschlands. Die deutsche Wissenschaft mit ihrer historischen Methode und ihrer objektiven Kritik regt seit 1850 die Franzosen zu einer Reihe von grundlegenden Arbeiten an, auf Grund deren nun die Theologie wieder an das Aufbauen gehen kann. Sie brauchte nun nicht mehr von der Theorie ihren Ausgang zu nehmen, sondern von einer vertieften Kenntnis der Urkunden und der Tatsachen des Urchristentums aus.

1. Die theologische Fakultät Straßburg übernahm die Vermittlerrolle zwischen Deutschland und Frankreich, und der bedeutendste Träger dieser Rolle ist Eduard Reuß (s. d. A. XVI 691 ff.). Seine historisch-kritische Arbeit, die mit einem von dem alles festhaltenden Eifer der Rechten wie dem alles zerstörenden Trieb der Linken gleich weit entfernten wissenschaftlichen Ernst gepaart war, hat die Entwicklung des französischen Protestantismus entscheidend beeinflußt. Seine ersten Publikationen erschienen in deutscher Sprache, bald jedoch sah er sich veranlaßt, die Vermittlung zwischen dem französischen und dem deutschen Protestantismus zu übernehmen, um die Franzosen mit der Methode und dem wissenschaftlichen Geist der Deutschen bekannt zu machen. Zu dem Ende wurde er eifriger Mitarbeiter der „Revue de Strassbourg"; die Zahl seiner kritischen Aufsätze in der Revue beläuft sich auf 44. Diesen wertvollen Arbeiten reiht sich seine französisch geschriebene „Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique" (2 Bde 1852) an. Nach dem Kriege erkannte er in dieser Vermittlung klarer denn je seine Lebensaufgabe: er wollte in Frankreich eine theologisch-wissenschaftliche „Erweckung" schaffen. Am meisten trug hierzu seine „Bible" (1874—81) bei. Er starb 1891.

Reuß's Genossen bei diesem hoffnungsvollen Werk waren seine Straßburger Fakultätsgenossen: Baum (s. d. A. II 456 ff.), der einige Geschichtsstudien in französischer Sprache veröffentliche; Cunitz (s. d. A. IV 349), der eine „Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France" schrieb und mit Baum die kritische Ausgabe der Werke Calvins in Angriff nahm; Bruch (s. d. A. III 428 ff.), der Gieselers Dogmengeschichte in das Französische übersetzte; Kayser (s. d. A. X 194), ein Mitarbeiter der „Revue de Strassbourg", und Karl Schmidt (s. d. A. XVII 657 ff.), dessen „Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme" (1853) durch die Académie française mit einem Preise gekrönt wurde, und der besonders durch seinen wertvollen „Précis de l'histoire de l'Eglise d'occident pendant le Moyen-âge" (1885) bekannt geworden ist.

2. Die Revue de Strassbourg zählte zu ihren Mitarbeitern einerseits Männer wie Schérer und Colani, die sich in erster Linie dem Kampf gegen die Orthodoxie widmeten, andererseits rein wissenschaftlich interessierte Männer, wie Reuß. Beide Interessen, das polemische wie das wissenschaftliche, trafen zusammen in Männern, wie Réville und Coquerel dem jüngeren.

Albert Réville, geb. am 4. November 1826 und gest. am 25. Oktober 1906, ist sowohl ein Mann von glänzendem Geist — sein Stil ist so wundervoll wie seine Intelligenz scharf — wie ein Gelehrter ersten Ranges. Er studierte in Genf und in Straßburg Theologie, war eine Zeitlang Pfarrer in Frankreich und fungierte von 1851—72 als Pastor in Rotterdam. Schon 1854 wurde er Mitarbeiter der „Revue de Strassbourg". Sein erster Beitrag war ein Aufsatz über das Johannesevangelium und die Apokalypse, die er beide für echt hielt und in denen er den Niederschlag zweier durch eine Glaubenskrisis voneinander getrennter Perioden im Leben des Apostels erblickte. Später hielt er nur die Authentie der Apokalypse fest und ließ das Evangelium um 150 entstanden sein. 1859 veröffentlichte er unter dem Titel „La Rédemption" eine Sammlung historischer und dogmatischer Untersuchungen und 1860 eine ähnliche Sammlung „Essais de critique religieuse". Infolge eines Preisausschreibens der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion veröffentlichte er 1862 eine „Etude critique sur l'Evangile de Matthieu". Er nimmt an, daß das erste geschriebene Evangelium ein „Urmarkus" gewesen sei, dieses Werk sei durch einen Redaktor mit den Logia des Matthäus zusammengearbeitet worden, wodurch dann nach Hinzufügung einiger Züge aus der mündlichen Überlieferung unser kanonischer Matthäus entstanden sei. Réville erhielt als Anerkennung für seine Arbeit von Leiden den theologischen Doktortitel. 1863 gab er ein „Manuel d'instruction religieuse" heraus, 1869 die „Histoire du Dogme de la divinité de Jésus-Christ", eine der ersten Arbeiten in französischer Sprache, die den Grundsatz von der Entwicklung des Dogmas vertraten. 1872 verließ Réville Rotterdam, um sich in seiner Vaterstadt Dieppe niederzulassen. 1880 wurde er auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte am Collège de France berufen. Seitdem hat er dieser Disziplin seine Hauptarbeit gewidmet. 1881 gab er die „Prolégomènes à l'histoire des religions" (²1888) heraus, 1883 das zweibändige Werk „Religions des peuples non civilisés", 1885 das ebenfalls zweibändige „Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou", 1889 die „Religion chinoise" und 1897 erschienen die wertvollen beiden Bände „Jésus de Nazareth, étude critique sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus".

Man könnte bei Albert Réville vielleicht religiöse Tiefe vermissen; seine Angriffe gegen

die Orthodoxie zeigen oft einen ironischen, fast spöttischen Zug. Aber bedeutende wissenschaftliche Gaben wird ihm niemand absprechen können und daher sichern ihm seine Werke neben Reuß und seiner Schule einen Ehrenplatz unter den Bahnbrechern der deutschen wissenschaftlichen Methode bei den Franzosen.

Unter den Männern, welche in demselben Geist gearbeitet haben, sei noch der jüngere Athanase Coquerel genannt. Der erste Teil seiner Laufbahn gehörte dem Pfarramt. Am 16. Juni 1820 in Amsterdam geboren, wurde er 1843 Pfarrer in Nîmes und dann Martin-Paschouds Gehilfe in Paris. Dort wurde er bald der Führer der Liberalen. Nachdem 1864 die Orthodoxen im Consistoire die Mehrheit gewonnen hatten, entzogen sie Coquerel die Venia concionandi. Er veranstaltete nun aber religiöse Versammlungen und gründete eine unabhängige liberale Gemeinde. Dann widmete er sich historischen Studien. 1857 veröffentlichte er seine Arbeit über „Jean Calas et sa famille", 1860 eine „Histoire de l'Eglise réformée de Paris", 1866 einen Band unter dem Titel „Premières transformations historiques du christianisme", 1868 eine „Histoire du Credo". Er zeigt sich darin als ein unbefangener und wohl unterrichteter Geschichtsforscher.

In dieselbe Reihe gehört auch ein so bedeutender Gelehrter wie Michel Nicolas 1810—86 (s. d. A. XIV 32 ff.); seit 1839 Professor in Montauban. Seine alttestamentlichen Arbeiten haben in Frankreich die Ergebnisse der deutschen Kritik, mit der er gründlich vertraut war und die er auch persönlich vertrat, weiten Kreisen bekannt gemacht.

IV. Die historisch-psychologische Schule. — Die kritische Schule hatte den Boden der Kirche vom orthodoxen Dogmatismus reinigen wollen, die historisch-kritische Schule hatte durch tiefgrabende wissenschaftliche Untersuchungen den Baugrund vorbereitet und zugleich das Material für einen positiven Neubau zugerichtet. Mit diesem Bau ist zurzeit auf Grund historisch-kritischer Arbeiten wie religionspsychologischer Untersuchungen die „Ecole de Paris" beschäftigt. So greifen die Arbeiten dieser drei Schulen planmäßig ineinander und jede hat ihre Notwendigkeit gehabt.

Die Pariser Schule ist weder orthodox noch liberal; sie sucht über beide Richtungen hinauszugelangen, den wertvollen Besitz beider: das religiöse Leben und den positiven Glauben des parti évangélique und die modern-wissenschaftlichen Bestrebungen der liberalen Schulen in einer weiterführenden Synthese zu vereinigen.

Was den Unterschied zwischen der Pariser Schule einer- und der Orthodoxie wie des Liberalismus andererseits ausmacht, ist in erster Linie eine methodische Frage. Die Orthodoxie vertrat das geoffenbarte Dogma auf Grund der Autorität der Heiligen Schrift, indem sie es dem Bereich der Vernunftkritik entzog. Schérer und seine Schule bekämpften das angeblich geoffenbarte Dogma vom Boden der menschlichen Vernunft wie der historisch-kritischen Forschung aus, kamen aber auf diesem Wege zu bloß negativen Ergebnissen. Ganz anders die Pariser Schule: für sie handelt es sich gar nicht um die absolute Bedeutung des Dogmas, sie fragt gar nicht darnach, ob das Dogma wahr oder falsch ist; sie will nur wissen, ob es lebt oder tot ist, ob es für die Gegenwart brauchbar ist oder sich überlebt hat.

Dieser methodische Unterschied geht aber noch tiefer, er reicht bis zum Begriff des Dogmas hinab. Wenn die Orthodoxie gesagt hatte: Das als verbindlich angenommene, im Glauben erfaßte Dogma wirkt religiöses Leben, so kehrt die Pariser Schule diesen Satz direkt um. Das Leben ist das prius. Dann erst erscheint das Dogma als eine Manifestation, eine Form des Lebens. Es ist der Ausdruck des Lebens, gleichwie die Sprache der Ausdruck des Gedankens ist. Genauso wie die Wörter ihre Geschichte haben, wie sie entstehen, leben und wieder absterben, wie andere, die neuen, kraft ewigen Wechsels eintretenden Lebensverhältnissen besser entsprechen, an ihre Stelle treten, haben auch die Dogmen ihre Geschichte: sie werden produziert, um den christlichen Glauben in der Sprache der Zeit, die sie schuf, zum Ausdruck zu bringen. Sie sind nicht ewig wahr, sowenig wie sie notwendig falsch sein müssen. Sie sind solange wahr, wie sie ein vollwertiger Ausdruck für die fromme Erfahrung sind. Die Religion ist kein System; sie ist das Leben und dessen Ausdruck, dessen Symbol ist das Dogma. Diesen Gedanken bezeichnet man als „Symbolismus" Er ist für die Pariser Schule kennzeichnend.

Diese ebenso weitblickende wie tieffromme Auffassung läßt nun auch eine viel tiefere Anwendung der historisch-wissenschaftlichen Methode zu. Da die Religion das Leben der Seele in der Gemeinschaft mit Gott ist, so ist die Theologie die Analyse dieses Lebens. Diese Analyse geht mittels der Prüfung der Ausdrucksmittel dieses Lebens vor sich. Diese aber wird sich sowohl mit der Vergangenheit wie mit der Gegenwart beschäftigen: sie ist historisch und psychologisch zugleich. Die Pariser Schule sucht das religiöse Leben in dem Dogma,

dessen Entwicklung sie darstellt und erklärt. Durch die Analyse der Erfahrungen des Gläubigen will sie bis zur Erkenntnis des eigentlichen Wesens der Religion vordringen. Deshalb bezeichnen wir sie als historisch-psychologische Schule.

Die Geschichte liefert hier nicht mehr den Erweis der Wahrheit oder Falschheit eines Dogmas, sondern sie bietet seinen Lebenslauf. Sie erzählt seine Entstehung, seine Entfaltung, seine Umbildungen, worin sich die Wandlungen des christlichen Lebens und des Geistes darstellen, der ihm die der Ausdrucksweise jederzeit am besten entsprechende intellektuelle Form gibt.

Von diesen ebenso tiefgegründeten wie umfassenden Voraussetzungen geht die Pariser Schule aus. Ihr Einfluß wächst ständig; mehr und mehr zieht sie die religiös gerichteten liberalen Elemente, wie die modern gerichteten Geister der Rechten an sich; sie verwendet weit gründlicher als alle früheren Richtungen die experimentelle Methode. Unter ihrem Einfluß ist eine noch jüngere Richtung entstanden, die heute allerdings noch in der Bildung begriffen ist und die sich die psychologische Analyse der christlichen Erfahrung zur Aufgabe gestellt hat, indem sie bei der wissenschaftlichen Erforschung des religiösen Lebens sich der modernen psychologischen Forschungsmethode bedient.

Gründer und einflußreichster Führer der Pariser Schule ist Auguste Sabatier (1839 bis 1901; s. d. A. XVII 275 ff.). Seine wichtigsten Werke sind: „Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire" (1897) und das erst 1903 nach seinem Tode erschienene: „Les religions d'autorité et la religion de l'esprit".

Im Sinne Sabatiers hat Eugène Ménégoz, geb. am 25. September 1838, sein Freund und Fakultätsgenosse in Paris, die Theorie des „Fideismus" aufgestellt, die mit Sabatiers Auffassung sich vollständig decken soll: sie besteht in einer über die Orthodoxie wie den Liberalismus hinausgehenden „Heilslehre". Die Orthodoxie lehrt, daß der Mensch durch das Fürwahrhalten gerechtfertigt wird, dieses bringt den Glauben und das religiöse Leben hervor. Der Liberalismus aber läßt den Menschen durch die Liebe zu Gott und zum Nächsten vollkommen werden. Ménégoz ruft den Liberalen zu: Der Glaube ist notwendig! und den Orthodoxen: Der Glaube als gläubiges Vertrauen genügte! Er kommt auf das sola fide, wonach das Heil durch die von den Glaubenssätzen unabhängige Glaubenszuversicht verbürgt wird, hinaus: Salut par la foi indépendamment des croyances.

Neben Sabatier ist auch Edmond Stapfer (1844—1908), Pfarrer und Professor an der theologischen Fakultät in Paris, ein Platz anzuweisen. Er hat ein Leben Jesu in 3 Bänden, ferner „La Palestine au temps de Jésus-Christ", ein wertvolles Werk zur biblischen Archäologie, sowie eine neue Übersetzung des NT geliefert. Genannt sei auch noch Frédéric Lichtenberger, Verf. einer „Histoire des idées religieuses en Allemagne au XIX siècle" und Herausgeber der großen „Encyclopédie des sciences religieuses" (1877—82).

V. Die Montaubaner Schule. — Nachdem wir die Entwicklung innerhalb des liberalen Flügels dargestellt haben, ist nun zu fragen: Welches war der Lauf der Dinge auf seiten der Erweckungs-Orthodoxie? Während der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. ist auch sie durch die von Deutschland her befruchtete wissenschaftliche Tätigkeit in hohem Maße in Mitleidenschaft gezogen worden. Die Autoritätstheorie räumt vor der historisch-psychologischen Methode je länger desto mehr das Feld. Der Abstand zwischen der Rechten und der Pariser Schule wird immer geringer. Die Theologen der Fakultät Montauban, des Bollwerks der Rechten, geben bedeutsame Positionen preis, die die Orthodoxie der ersten Hälfte des Jahrh. noch verteidigt hatte, so die Inspirationslehre; sie können auch die Theorie von der Priorität des Dogmas nicht mehr in vollem Umfang aufrecht erhalten. Die Orthodoxie in vollem Sinne des Worts gibt es nicht mehr; die konservative Richtung bezeichnet sich heute mit Vorliebe als „evangelisch".

Von den Männern, welche bei dieser Entwicklung eine Rolle gespielt haben, seien folgende namhaft gemacht:

François Bonifas (1837—78), seit 1866 Professor der Kirchengeschichte in Montauban, hinterließ eine 1886 veröffentlichte „Histoire des dogmes". Dogmatisch ging Bonifas von einem sehr tief gefaßten Sündenbegriff aus; er wirft den modernen Schulen ein zu geringes Verständnis gerade für die Sünde vor. Da die Menschheit sündig ist, so ist sie verloren. Doch ist Gott direkt und auf übernatürlichem Wege in Jesu Christo dazwischengetreten, um sie zu erretten. — Die Geschichte dieses Dazwischentretens stellt uns die Schrift dar. Sie enthält die Offenbarung. Bonifas betont mit allem Nachdruck die Autorität der Bibel. Er begründet sie auf äußere Gründe (Prophetie und Wunder), wie innere (den direkten Kraftererweis). Sein Wort ist: „Je m'en tiens à la Bible".

Was die Autorität der Bekenntnisschriften anbelangt, so gibt hier Bonifas die alt-

orthodoxe Auffassung preis: er gibt ihre Mängel und ihre Lückenhaftigkeit zu, er redet davon in Worten, die an Sabatier erinnern: „Les théories et les formules dogmatiques vieillisent et meurent comme tout ce qui est humain . . . . pour être remplacées par d'autres qui correspondent mieux aux nécessités et aux préoccupations nouvelles". Aber man darf sie mittels der Bibel verbessern, denn sie bietet uns dogmatische Belehrung. Es gibt nur eine einzige biblische Wahrheit. Am Ende stimmen doch die heiligen Schriftsteller vollständig unter sich überein; sie liefern uns die volle Erkenntnis der Grundtatsachen des Heils in Jesu Christo. Diese objektiven Tatsachen muß die dogmatische Darstellung zum Ausdruck bringen, nicht die Erfahrungen der subjektiven Frömmigkeit. Von diesen in der Bibel enthaltenen Tatsachen muß man ausgehen, wenn man eine exakte Dogmatik haben will. Wenn der Gläubige die klar zum Ausdruck gebrachten Tatsachen annimmt, dann wird in ihm auch das religiöse Leben zur Erscheinung kommen.

Wir haben diese Sätze hervorgehoben, weil sie den Anschauungen der französischen „evangelischen" Rechten zugrunde liegen. Nicht mehr die Lehre als solche schafft für sie das Leben, sondern die durch die Schrift übermittelten und durch die Lehre formulierten „grands faits chrétiens". Erst bei der Auswahl und bei der Interpretation dieser „grands faits" weichen die „evangelischen" Theologen von einander ab. Bonifas rechnet die Trinität, die Jungfrauengeburt, bei der das ewige Wort Fleisch annahm, die Vereinigung zwischen menschlicher und göttlicher Natur in Christo durch die Kenosis, die Versöhnung durch das am Kreuzesstamme vergossene Blut, das der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leistete, das Erdulden der Sündenstrafe durch Jesus an unserer Statt, die Höllenfahrt und die Wiederkunft Christi dazu. Er hat andererseits die Anwendung der Entwicklungstheorie auf die Religion entschieden abgelehnt.

Der Standpunkt der Rechten, den Bonifas scharf und klar zum Ausdruck gebracht hat, hat in Charles Bois (1826—91), Professor der Theologie in Montauban, wo er nacheinander den Lehrstuhl für Hebräisch und für Systematik innehatte, einen entschlossenen Verteidiger gefunden. Er spielte eine ausschlaggebende Rolle bei der Generalsynode von 1872, wo er die Annahme der berühmten „Déclaration de foi", die die „evangelischen" Gemeinden noch heute auf ihre Fahne schreiben, durchsetzte. In diese Reihe gehört auch Edmond de Pressensé (1824—91, s. d. A. XVI 20 ff.), ein Mann von übrigens viel umfassenderem Geist, der 1854 die „Revue chrétienne" begründete.

VI. Das gegenseitige Verhältnis der Parteien in der Kirche. — Nach der Synode von 1848, die zur Begründung der „Eglise libre de France" den Anlaß gab, beseitigte die Herrschaft Napoleons III. zunächst die Synoden. An ihre Stelle trat für die reformierten Gemeinden der „Conseil central". Nach dem Fall des Kaiserreiches stellte die Republik die Synodalverfassung wieder her, und 1872 trat eine ordentliche Generalsynode in Paris zusammen. Diese erste war zugleich die letzte. Die Orthodoxen unter Charles Bois und die Liberalen unter Colani und Pécaut gerieten dort in erbitterte Streitigkeiten, infolge deren sie sich voneinander trennten. Die „evangelische" Majorität nahm die von Bois vorgelegte „Déclaration de foi" an. Darin hieß es: „L'église proclame l'autorité souveraine des Saintes Ecritures en matière de foi, et le salut par la foi en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification. Elle conserve donc et maintient, à la base de son enseignement, de son culte et de sa discipline, les grands faits chrétiens, représentés dans ses sacrements, célébrés dans ses solennités religieuses, et exprimés dans ses liturgies, notamment dans la confession des péchés, dans la symbole des apôtres et dans la liturgie de la Sainte-Cène". Die Liberalen lehnten die Annahme dieser Deklaration entschieden ab, und so zerfällt seitdem der französische Protestantismus in zwei Flügel, die sich als Sonderkirchen organisieren und nur noch ihre Verbindung mit dem Staat gemeinsam haben.

Die Rechte schuf die „Synodes officieux" und die Linke die „Assemblées libérales". Bis 1896 blieben beide Gruppen noch in sich geschlossen. Seitdem aber dringt der Einfluß der Pariser Schule und besonders der Sabatiers immer mehr in den Reihen der Rechten vor. Der Symbolismus hält unter den Synodalen Einzug und hat dort zur Bildung einer neuen Partei, des „Centre droit", Anlaß gegeben. Diese ist weitherziger und durchaus nicht abgeneigt, mit den religiös gerichteten Elementen des Liberalismus in nähere Fühlung zu treten. So beginnt allmählich die Idee einer „union dans l'action" an die Stelle einer Lehrgemeinschaft zu treten. Andererseits aber wächst der Einfluß Sabatiers auch bei den Liberalen ständig: viele von ihnen befleißigen sich gegenüber den Mitgliedern der Rechten einer weniger kritischen und negativen Haltung. Unter dem Einfluß der Pariser Schule ist tatsächlich die Bildung einer von den Einseitigkeiten der beiden früheren Richtungen freien

Mittelpartei im Zuge. Die Idee einer Annäherung der beiden Fraktionen bricht sich allmählich Bahn. Schon ist eine aus Persönlichkeiten beider Richtungen gebildete „Commission fraternelle" zusammengetreten.

Aber innerhalb der „evangelischen" Rechten war die intransigente Richtung die stärkste, und diese weigerte sich entschieden, sich auf Verhandlungen einzulassen. Auf der „Synode officieux" zu Bordeaux (1899) forderte der Centre droit die Revision der Déclaration de foi von 1872; die Mehrheit verwarf den Antrag. Er wurde 1902 bei der Synode in Anduze wieder eingebracht, aber er wurde nach lebhafter Debatte wieder verworfen: es zeigte sich, daß der Graben zwischen den beiden Teilen der evangelisch-synodalen Partei immer tiefer wurde.

Damals tauchte die Frage der Trennung der Kirche vom Staat auf. Viele wollten diesen wechselvollen Zeitpunkt dazu benutzen, um die Einigkeit wiederherzustellen. Der Centre droit wünschte es, die Linke widerstrebte nicht; aber die äußerste Rechte wollte nichts davon wissen: höher als die Einigungsbestrebungen stand ihr die Glaubenspflicht. Die Reimser Synode (1905) verhandelte wieder sehr eingehend über die Frage. Aber wieder errangen die Intransigenten den Sieg. Der Vorschlag, eine aus „evangelischen" und liberalen Delegierten zusammengesetzte Nationalsynode zu begründen, wurde mit geringer Mehrheit abgelehnt. Bald darauf, am 9. Dezember 1905, erhob das Parlament die Trennung zum Gesetz. Das Band, das bisher die beiden großen Richtungen des französischen Protestantismus verknüpft hatte, die beiderseitige Verbindung mit dem Staat, war zerschnitten. Sollte man nun eine freie Vereinigung eingehen oder sich dauernd trennen?

In diesem entscheidenden Augenblick tat der Liberalismus den ersten Schritt zur Versöhnung. Die Assemblée libérale in Montpellier erklärte sich bereit, die Déclaration de foi von 1872 als gültiges Symbol für die Kirche anzuerkennen und auf sofortige Stellung des Antrages auf Revision derselben zu verzichten. Die 1906 in Orléans abgehaltene Synode erwiderte, indem sie jeder „association culturelle" die Verpflichtung auferlegte, die Déclaration ihren Satzungen voranzustellen. Das hieß die seitens der Liberalen ausgestreckte Hand zurückweisen. Die Mittelpartei protestierte und wollte aus der Synode austreten. Die Lage war damit sehr gespannt. Offenkundig wurde der Bruch nach der Synode von Montpellier (1906), wo der Centre droit wieder von der äußersten Rechten überstimmt worden war.

Im Oktober 1906 beriefen die Führer des Centre droit eine Versammlung nach Jarnac, wo auch die Linke zahlreich vertreten war. Nach ergreifenden Debatten konstituierte sich die Mittelpartei dort als Kirche. Sie hofft die Einigkeit wieder herzustellen, indem sie die dogmatischen Differenzen ignoriert und auf dem Boden des Lebens und der praktischen Arbeit die Gemeinschaft zu verwirklichen sucht. Sie hat damit noch kein Glück gehabt. Die „Evangelischen" sind dem neuen Kirchenkörper fern geblieben, ja sie haben ihren Gemeinden sogar die doppelte Zugehörigkeit — zur Rechten und zu Jarnac — untersagt. Ein Teil der Liberalen hat sich ebenfalls selbständig organisiert. Die in Jarnac neu begründete Kirche ist also einstweilen weiter nichts als eine dritte neben den beiden älteren.

Die drei unverbunden nebeneinander bestehenden Organisationen sind: die die Rechte in sich befassende „Union des Eglises réformées évangéliques", die die Linke sammelnde „Union des Eglises réformées unies" und endlich die in Jarnac gegründete „Union des Eglises réformées". Diese Zersplitterung bedeutet für den französischen Protestantismus gegenüber dem Katholizismus und dem Freidenkertum eine höchst beklagenswerte Schwächung. Aber sie kann nur vorübergehend sein. Wenn man den Gang der Entwicklung innerhalb der Theologie wie der Kirche aufmerksam verfolgt, dann kann man voraussagen, daß eine Zeit kommen wird, wo auf den von der Pariser Schule gebahnten, von den Männern von Jarnac mit Entschlossenheit betretenen Wegen der französischen Protestantismus seine ganze Kraft wiedererlangt. Er wird sie wiederfinden, wenn er sich zusammenschließt, zunächst zu gemeinsamer Tat und dann zu gemeinsamem Rat.

A. Chavan.

Franz von Assisi. — Die Literatur über Franz von Assisi ist, seitdem Zöckler seinen Artikel vollendete (1899), in ungewöhnlicher Weise angewachsen. Ich schließe mich bei der folgenden Übersicht an Zöcklers Einteilung an.

I. Documenta antiqua Franciscana ed. L. Lemmens, 3 Hefte, Quaracchi 1901—02. H. Böhmer, Analekten z. Geschichte des Franciscus von Assisi. Tüb. 1904. A. G. Little, P. Mandonnet u. P. Sabatier, Opuscules de critique historique 1. Bd Paris 1903. Actus b. Francisi et sociorum eius ed. P. Sabatier, Paris 1902. Thomas de Celano, S. Fran-

cisci Assisiensis vita et miracula rec. P. Eduardus Alenceniensis, Rom 1906. — W. Götz, Die Quellen z. Geschichte des h. Franz v. Assisi. Gotha 1904. G. Schnürer, Neuere Quellenforschungen über d. h. Franz v. Assisi. H. JB 28 Bd 1907 S. 9 ff. P. Sabatier, De l'authenticité de la légende de s. Fr., dite des trois compagnons, Rev. hist. 75. Bd 1901. H. Tilemann, Speculum perfectionis u. Legenda trium sociorum. Ein Beitrag z. Quellenkritik der Gesch. d. h. Franz. Leipzig 1902. — W. Goetz, Die ursprünglichen Ideale des h. Franz H. VJSchr. 6. Bd 1903 S. 19 ff. G. Schnürer, Franz v. Assisi. München 1905. 2. Aufl. München 1907. J. Jörgensen, D. h. Franz v. Assisi, übersetzt von H. Gräfin Holstein-Ledreborg und A. Heße. Kempten 1908. K. Wenck im ersten Band des von B. Beß herausgegebenen Sammelwerkes Unsere relig. Erzieher. Leipzig 1908. J. v. Walter, Franz v. Assisi u. die Nachahmung Christi. Gr. Lichterfelde 1910. Was die neueste Literatur über die Wundenmale anlangt, so verweise ich auf den Bericht von K. Wenck, ZKG 32. Bd S. 89 ff. H. Fischer, D. h. Franz von Assisi 1219—1221. Chronologisch-historische Untersuchungen. Freib. 1907. Man vgl. auch KG Deutschlands IV S. 366 ff. H. Thode, Franz v. Assisi u. die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien. 2. Aufl. Berlin 1904.

II. H. Böhmer, Analekten s. o. S. 480, 57). Regula antiqua fratrum et sororum de poenitentia s. Tertii ordinis s. Francisci. Nunc primum edidit P. Sabatier. Paris 1901.

III. 1. Von den Analecta Franciscana (s. S. 206, 5) ist i. J. 1906 der 4. Band erschienen, enthaltend Bartholomäus v. Pisa. Chronica fratris Jordani ed., notis et comment. ill. H. Böhmer. Paris 1908. Tractatus Fr. Thomae de Eccleston de adventu fratrum minorum in Angliam ed. A. G. Little. Paris 1909. Chronik der Straßb. Franzisk. Provinz hrsg. v. Lemmens in d. RQS 14. Bd S. 233 ff. — 2. Vom Bullarium Franciscanum (S. 206, 50) sind inzwischen der 6. u. 7. Band sowie ein Supplement erschienen. Rom 1902, 1904 u. 1908. Es reicht jetzt bis 1431. Provinciale Ord. F. Min. vetustissimum ed. C. Eubel. Quaracchi 1892. Bibliotheca Franciscana ascetica medii aevi, hrsg. von den PP des Colleg. s. Bonaventurae, Quaracchi 1904—5, 4 Bdchn. Die British Society of Francisc. studies hat in 2 Bdchen den Liber exemplorum des 13. Jahrhunderts u. Joh. Pechams Traktate de paupertate herausgegeben. Aberdeen 1908 u. 1910. — 3. H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens. Freib. 1909. F. Glaser, Die Franziskanische Bewegung. Stuttg. 1903. H. Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franz. Orden. Freiburg 1904. F. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an d. Universität Paris. Breslau 1905. Derf., Wissenschaft u. Franziskanerorden. Breslau 1906. K. Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis z. Konzil v. Vienne. Münster 1911. P. A. Kirsch, D. Portiuncula-Ablaß. Eine kritisch-histor. Studie. Tübingen 1906. Als neue Zeitschrift ist anzuführen: Archivum Franciscanum historicum, hrsg. von den PP des Colleg. s. Bonaventurae, Quaracchi 1908 ff. bis jetzt 4 Bde. — 4. E. Lempp, Elie de Cortone. Paris 1901. P. Sabatier, Examen de la vie de frère Elie du Speculum vitae. Paris 1904. U. Schmidt, Stephan Fridolin, ein Franziskanerprediger des ausgehenden Mittelalters. München 1911. L. Lemmens, Aus ungedruckten Franziskanerbriefen des 16. Jahrhunderts. Münster 1911. — 5. K. Eubel, Geschichte der kölnischen Minoriten-Ordensprovinz. Köln 1906. P. Schlager, Beiträge z. Gesch. der Kölner Franziskaner-Ordensprovinz im MA, Köln 1904. Derselbe, Geschichte der kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz während des Reformationszeitalters. Regensb. 1909. Beiträge z. Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Ordensprovinz, hrsg. v. P. Schlager. Düsseldorf 1907 ff. G. Rant, Die Franziskaner der österreichischen Provinz bis zum Verfalle der Kustodie Krain u. ihrer Klöster. Stein in Kr. 1908.

IV. P. Robinson im Arch. Franc. hist. III S. 433 ff. L. Lemmens, Die Anfänge des Clarissenordens RQS 16. Bd 1902 S. 93 ff. E. Wauer, Entstehung u. Ausbreitung des Klarissenordens, bes. in den deutschen Minoritenprovinzen. Leipzig 1906. Derf., Die Anfänge des Klarissenordens in den slawischen Ländern. Leipz. Dissert. 1903. In den Wiener SB 160. Bd 1908 macht A. Schönbach die deutsche Regel des Regensburger Clarissenklosters, eine etwas erweiternde Übersetzung der von Urban IV. 1263 bestätigten Regel, bekannt. Auch das als Beigabe S. 56 ff. aus einer Wiener Handschrift abgedruckte deutsche Ordinarium des Clarissenordens ist wertvoll.

V. P. Mandonnet, Les origines de l'Ordo de la poenitentia (Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des Catholiques. Ve section.) Freib. 1898. S. 183 ff. Derf., Les règles et le gouvernement de l'Ordo de poenitentia, Opuscules de crit. hist. I, S. 496 ff. Paris 1902. Vgl. dazu Lemmens in d. RQS 16. Bd S. 98 ff. u. Götz, ZKG 23. Bd S. 97 ff., Müller daf. S. 496 ff. Durch die Entdeckung Sabatiers (s. ob. Z. 16)

ist die von Zöckler S. 217, 46 ff. besprochene Frage der Regel für den 3. Orden in ein neues Stadium getreten. Zwar kann auch die von ihm entdeckte u. bekanntgemachte Regel nicht die ursprüngliche Regel v. 1221 sein. Aber es ist wahrscheinlich, daß die letztere in ihr erhalten ist. Eine Umarbeitung wird den 12 ersten Kapiteln 1228 die Gestalt gegeben haben, in der sie uns vorliegen. Das 13. Kapitel ist ein späterer Zusatz. — Der von Zöckler S. 217, 56 angeführte Brief gehört nicht Peter de Vinea, s. Müller S. 126. Über die Mitgliederzahl des 3. Ordens in der Gegenwart unterrichten die von Heimbucher II S. 494 gegebenen Zahlen für d. J. 1905: Franziskanerorden: 4838 Gem. mit 861 051 Mitgl., Kapuzinerorden: 4640 Gem. mit 832 200 Mitgl., dazu noch „viele Tausende, welche von den Franz. Konventualen, von andern Ordensleuten u. Weltpriestern geleitet werden". M. P. Münster, Geschichte der Kongregation der Franziskanerinnen von der Buße u. der chr. Liebe. Freiburg 1910.

VI. Die von Zöckler S. 221, 3—27 genannten Gemeinschaften der Observanten sind von Leo XIII. durch die Konstitution Felicitate quadam v. 4. Okt. 1897 zu einem einzigen Orden, der den Namen Ordo minorum schlechthin führt, verschmolzen worden, Arch. f. kath. KR 1898 S. 119 ff., sodaß die Franziskaner gegenwärtig nur noch aus drei Zweigen bestehen: den Minoriten, Konventualen und Kapuzinern. Über die letzteren s. d. eigenen Artikel. Von den ersten beiden sind die Minoriten weitaus die stärkere Gemeinschaft. Nach Heimbucher haben sie (1903) in 12 Zirkumskriptionen, 73 Provinzen u. 3 Kustodien ungefähr 1440 Klöster mit rund 17 000 Mitgliedern; auf Deutschland treffen 86 Häuser mit 1475 Mitgliedern. Die Konventualen haben gegen 300 Konvente mit rund 1800 Mitgliedern, davon in Deutschland 7 Häuser mit ungefähr 125 Mitgliedern. **Hauck.**

Franz v. Paula. — Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche II S. 531 nennt als gegenwärtig bestehende Klöster der Minimen außer S. Andrea Delle Fratte (S. 224, 50) 3 Niederlassungen in Rom, je 4 in Ligurien, Kalabrien u. Neapel, 3 in Palermo u. je 1 in Marseille u. Krakau. **Hauck.**

Franz von Sales. — S. 225 Z. 25 l. Lausanne st. Nyon.
S. 226 Z. 29 l. 1602 st. 1612.

Franz Xavier. — H. Haas, Geschichte des Christentums in Japan I. II., Tokyo 1902, 1904. L. J. M. Cros, S. François de Xavier, Paris 1903. **Mirbt.**

Frauenkongregationen. — A. Arndt, Die kirchl. Rechtsbestimmungen für die Frauenkongregationen. Mainz 1901. Hier ist S. 344 ff. die Constitutio Leos XIII. v. 8. Dez. 1900 Conditae a Christo abgedruckt. Sie trifft Bestimmungen, um die Vermehrung gleichartiger Institute und die dadurch gegebene Gefahr der Zersplitterung der Kräfte und der Mittel hintanzuhalten. In § 3 werden die Bischöfe angewiesen, neue Sodalitäten womöglich nicht zuzulassen, sondern schon bewährte zu benutzen. Außerdem wird der Nachweis der erforderlichen Mittel u. dgl. verlangt. **Hauck.**

Frecht, Martin. — Quellen: Schieß, Briefwechsel der Br. Blaurer (!) 3 Bde (1908, 1910, 1912). Ernst, Briefwechsel des Herzogs Christoph. Bd 1 u. 2 (1899 u. 1900). Cohrs, Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion 3. Bd (1901) in Monumenta Germaniae paedagogica Bd XXII.

Frechts zweite Gattin war die Witwe des Pfarrers Hans Merlin in Altheim. Eine Tochter Frechts wurde die Gattin des Dr. Ruprecht Dürr, welcher Beurlin nach Preußen begleitete (Bd 2, 288 ff.) und Superintendent in Emmendingen und zuletzt Generalsuperintendent in Durlach wurde. Vierordt, Gesch. der evgl. Kirche in Baden I, 428. **G. Bossert.**

Freikirchen. — Seit dem Jahre 1899, in dem der A. Freikirchen geschrieben wurde, haben in den evangelischen Kirchen der französischen Schweiz bedeutsame Ereignisse stattgefunden. Am 30. Juni 1907 ist in Genf durch eine aus römisch-katholischen und freisinnigen, sowie einigen unabhängigen Bürgern zusammengesetzte Majorität von 800 Stimmen die Trennung von Staat und Kirche vollzogen worden. Die Katholiken wollten dadurch gegen die ungerechte Bevorzugung der Alt-Katholiken durch die Regierung und den „Raub" ihrer Gotteshäuser (besonders Notre-Dame) protestieren, und die Anhänger der Separation innerhalb der evangelischen Kirche, an ihrer Spitze 17 Pfarrer, folgten der Parole: „Die protestantische Kirche den Protestanten". Ihnen war eine Regierung, in welcher Katholiken

und Atheisten die Geschicke der evangelischen Kirche in Händen hatten, ein schweres Unrecht an ihrer Kirche. Von diesem unerträglichen Joch wollten sie dieselbe befreien.

Als am 1. Juli 1907 die alten Genfer Calvinisten das Ergebnis der Wahl erfuhren, waren viele völlig entmutigt, ja manche weinten ob des Zusammenbruchs der „Kirche ihrer Väter". Doch es sollte bald anders werden.

Eine Kommission von 19 Mitgliedern der evangelischen Kirche, allen Ständen und Parteien angehörend, wurde sofort beauftragt, eine neue Kirchenverfassung vorzubereiten. Am 27. September 1908 wurde sie von den evangelischen Bürgern des Kantons nahezu einstimmig angenommen. Die beiden Richtungen, welche früher stets gegeneinander kämpften, Orthodoxe und Liberale, schlossen zusammen einen „modus vivendi", und seitdem arbeiten sie Seite an Seite, ohne sich gegenseitig zu belästigen, dank einem Paritätssystem, durch welches die Kirchensteuer ohne Unterschied der Parteien sämtlichen Gemeinden und Geistlichen der evangelischen Kirche zugute kommt, während die dogmatischen Überzeugungen völlige Bewegungs- und Aktionsfreiheit besitzen. Die „Déclaration des principes", welche das Fundament des neuen Kirchenorganismus bildet, statuiert, „daß die evangelische Landeskirche in Genf Jesum Christum, den Menschenheiland, zu ihrem alleinigen Haupt anerkennt, und zur Richtschnur ihrer Lehre die durch das christliche Gewissen und die Wissenschaft interpretierte Bibel setzt". Die theologische Fakultät bleibt als Universitätsanstalt wie bisher bestehen. Die Pfarrer werden durch eine Zentralkasse und die freiwilligen Jahresbeiträge der Gemeindeglieder besoldet. Als Gemeindeglieder werden „alle diejenigen Bürger angesehen, die sich als solche betrachten", als Wähler diejenigen, welche freiwillig erklären, „daß sie als solche in die offiziellen Listen eingetragen werden möchten". Somit fällt wenigstens die frühere Konfusion weg, welche den politischen Bürger und den kirchlichen Wähler völlig identifizierte.

Der Religionsunterricht in der Schule, durch Pfarrer in den Schulgebäuden erteilt, bleibt ebenfalls bestehen. Der Staat zahlt in den nächsten zehn Jahren $^2/_3$ des Gehalts der Geistlichen, die am 31. Dezember 1908 im Amte waren, und dann bis zu ihrem Lebensende eine Pension. Gegenwärtig gehört die Mehrheit der Genfer Bevölkerung der katholischen Konfession an; aber der bei weitem größere Teil der schweizerischen Bevölkerung ist protestantisch. Unter 150 000 Einwohnern des Kantons sind mehr als 60 000 Ausländer und $^4/_5$ von ihnen sind katholisch.

In die neue kirchliche Organisation wurden auch die Geistlichen der früheren freien Denominationen aufgenommen, die dadurch berechtigt sind, in der Landeskirche zu predigen. Somit ist die kirchliche Konzentration der verschiedenen evangelischen Gemeinschaften in Genf vollzogen.

Zu dieser bedeutsamen Tatsache hat wohl auch die Einführung des Frauenwahlrechts bei Pfarr- und Presbyterialwahlen wesentlich beigetragen. —

Im Waadtland haben bis jetzt die Trennungsgelüste keinen Boden gefunden und auch nicht im Neuchatellerland, wo vor einigen Jahren eine von einer starken Gruppe von Bürgern vorbereitete Trennungsvorlage an dem zähen Widerstand der ländlichen Bevölkerung scheiterte. Doch auch hier ist, wenigstens innerhalb der „Église indépendante", das Frauenwahlrecht siegreich durchgedrungen. Im Waadtland hatte die freie Kirche schon früher den Frauen das Wahlrecht eingeräumt, und nun folgte ihr darin auch die Staatskirche, welche damit bis jetzt die allergünstigsten Erfahrungen gemacht hat. Die langjährige Spannung, welche in den gegenseitigen Beziehungen der Staats- und der freien Kirche bestanden hat, hat in den letzten Jahren bedeutend nachgelassen. Bei dem vierhundertjährigen Jubiläum der Geburt des Reformators Viret haben sich die Vertreter der beiden Gemeinschaften die Bruderhand gereicht, und es hat ein erfreulicher Austausch zwischen den Festrednern der freien Kirche und der Staatskirche stattgefunden. **Ch. Correvon.**

S. 254 Z. 24 l. freikirchlichen Grundsätze st. Freien Kirche.
S. 255 Z. 3 l. Moudon st. Mouon.
S. 255 Z. 27 l. besprechen st. bezwecken.
S. 255 Z. 34 f. l. Am 10. August sollte die vom Großen Rat angenommene Konstitution dem Volke unterbreitet werden. Die Regierung empfiehlt dies Werk ꝛc. st.: Am 10. Aug. sollte die Petition der Geistlichen ꝛc.
S. 256 Z. 16 l. Bauty st. Bauly.
S. 256 Z. 43 ist Frommel zu streichen.
S. 258 Z. 51 l. Protestierenden st. Protestanten.

Freimaurer. — S. 259 Z. 14 u. Z. 22 l. Findel st. Findl.

Freising, Bistum. — Die Freisinger Nekrologien findet man in den MG im 3. Bd der Necrologia herausgegeben von F. L. Baumann, Berlin 1905. Die Traditionen des Hochstifts Freising sind in den Quellen u. Erörterungen z. bayer. u. deutschen Geschichte NF 4. u. 5. Bd von Th. Bitterauf neu herausgegeb. München 1905 u. 1909. J. Doll, Die Anfänge der altbayer. Domkapitel (Beiträge z. Geschichte des EB München u. Freising NF 4 S. 25 ff.). P. Lindner, Die Klöster im Bist. Freising das. Bd 1 S. 17 ff. H. Dormann, Die Stellung der Bischöfe von Freising im Kampf zwischen Ludwig d. B. u. der römischen Kurie. Heidelb. Dissert. 1907.

Zur Bischofsliste: Albert I. ist am 11. Nov. 1184 gestorben; sein Nachfolger Otto II. v. Berg trat sein Amt am 1. Jan. 1185 an, s. KG Deutschlands IV. Bischofsliste. **Hauck.**

Fricke, Gustav Adolf, gest. 1908. — Literatur: a) Schriften Frickes. Aus der ersten Leipziger Zeit: Schrift und symbolische Bücher im Widerspruch. Für jedermann sachlich nachgewiesen aus der Lehre über Trinität, Erbsünde und Abendmahl (anonym) Leipzig, Ernst Götz 1848. — Verschiedene Aufsätze in Zilles Allgemeine Zeitung für Christentum und Kirche von 1846 ab. — Novorum argumentorum pro Dei existentia expositio 1846 (Habilitationsschrift). — Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1. Teil. Bis zum entschiedenen Übergang des Christentums zu den germanischen Völkern (8. Jahrhundert) 1850. — Die Erhebung zum Herrn im Gebet. Gebetsbetrachtungen für Kirche, Schule und Haus. 1. Aufl. 1850. 2. Aufl. 1861. Leipzig, Reichenbachsche Buchhandlung. — Woher kommt das anarchistische Treiben und wie ist ihm abzuhelfen? Ein Wort zum Frieden. Leipzig, Gebr. Reichenbach 1848. — Aus der Kieler Zeit: Lateinische Reden: De necessitudine, qua Respublica et Academia inter se continentur 1853. De necessitudine, qua singulae inter se continentur disciplinae 1856. — Verschiedene Predigten (Gott und Mammon 1882). — Akten der Universitäten und der Geistlichkeit Deutschlands in den Schlesw.-Holst. Landessachen, 2 Bde, Kiel 1866. — Aus der zweiten Leipziger Zeit: Aus dem Feldzuge 1866, Briefe aus dem Felde und Predigten und Reden im Felde, 1891 erschienen. — Über Schleiermacher bei C. F. Vogel, Leipzig 1869. — Programm: De mente dogmatica loci Paulini Rö 5, 12 ff. Leipzig bei Hinrichs 1880. — Das exegetische Problem Ga 3, 20 in seiner organischen Genesis aus der Erörterung Ga 3, 15—25 bei Edelmann 1880. — Der Paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ erörtert auf Grund von Rö 3, 21—26 bei Georg Böhme 1888. — Für das Apostolikum, Heilbronn 1893. — Ist Gott persönlich? bei Georg Wigand 1896. — Gottesgrüße. Predigten, 1. Bd 1883, 2. Bd 1885. — Außerdem findet sich eine Anzahl von Reden und Aufsätzen, die zum großen Teil von der Familie aufbewahrt werden, in Zeitungen.

Über ihn: Gustav Adolf Fricke. Versuch einer Biographie von D. Georg Buchwald in Verbindung mit Pfarrer Blankmeister, Superintendent Dr. Hartung, Pastor Schuch und Pastor Lic. Teichgräber. — Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte. 22. Heft für 1908, 1—100, 23. Heft für 1909, 157—187, 24. Heft für 1910, 82—204. Über seine Tätigkeit im Gustav-Adolf-Verein vgl. die Berichte über die Hauptversammlungen von 1867—99. — Zur Erinnerung an D. Gustav Adolf Fricke, Reden bei der Trauerfeier gehalten, Leipzig 1908.

Fricke, Gustav Adolf, einer der volkstümlichsten Theologen Deutschlands in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts, geb. in Leipzig am 22. August 1822, gest. daselbst am 30. März 1908, hat mit Ausnahme seiner Wirksamkeit als Professor in Kiel 1851—65 sein ganzes Leben der Vaterstadt angehört, aus einem Bürgerhause hervorgegangen — sein Vater Johann Friedrich August Fricke war Porträtmaler — zuletzt ihr Ehrenbürger. Ihre Thomasschule, ihre Universität, aber auch ihr ganzes, zumal in den Jahrzehnten seiner Jugend vielbewegtes Leben in Kirche, Vaterland, Bildung hat den Schüler, Studenten, jungen Privatdozenten und außerordentlichen Professor erzogen, der 1846 zugleich auf theologischem und philosophischem Katheder habilitiert bald nicht nur auf die Studenten, sondern auch auf die Bürgerschaft Einfluß gewann. Seine begeisterte, zündende Beredsamkeit brachte ihn an die leitende Stelle politischer und kirchlicher Vereine, wie des „Deutschen Vereins", des „Kirchlichen Vereins für alle Konfessionen", unter deren Gründern sich sein Name neben dem des kath. Pfarrers Hanke findet, der sich aber später in einen „Evangelischen Verein" verwandelte. Kein Wunder, daß, zumal in jener Zeit, sich auch sorgende, argwöhnische Blicke auf ihn richteten. Als Verfasser einer im Bekenntnisstreit scharf auftretenden Schrift, die zuerst ohne den Namen des Verf. erschienen war (vgl. unter der Literatur), sollte er von der Regierung nicht in die theologische Fakultät zugelassen werden. Fricke hat bald darauf selbst diese Schrift als einen Fehlgriff bezeichnet. Andre wollten ihn zu einer Agitation für Berufung Feuerbachs nach Leipzig gewinnen. Er hat auf dieses Ansinnen mit einer Reihe von Vorträgen gegen den Materialismus geantwortet.

Bezeichnend für seinen religiösen Standpunkt schon in diesen Jugendjahren ist ein Gebetbuch „Die Erhebung zum Herrn im Gebet", in dem er 1850, also mit 28 Jahren,

106 Gebete, wie er sie beim Geben des Religionsunterrichts und andern Veranlassungen gehalten hatte, herausgab. In tiefer Meditation über die Gedankenwelt der 10 Gebote führt er zuerst in 54 Gebeten, dann durch die verschiedensten Fragen des Glaubens und Lebens auch kasuelle Veranlassungen in 55 Gebeten zu Gott empor. Die Überschriften „Gott der Gütige (im Winter)", „Das 7. Gebot im Lichte des Christentums", „Die ganze Welt ein Wesen in der Vaterliebe Gottes", „Christus unsre Frühlingssonne", „Die Unveränderlichkeit des Herrn in unsrer Seele" lassen eher Betrachtungen als Gebete vermuten, wie denn solche Gebetsbetrachtungen nach dem Vorbild Augustins auch später, etwa bei Eröffnung von Versammlungen, seine Art waren. Im Vorwort zur 2. Auflage 1861 schreibt er: „Neben der Liebe, welche den Grundton der nachfolgenden Gebete bildet, würde ich (jetzt) den Glauben und des Menschen schlechthinige Erlösungsbedürftigkeit schärfer betonen, und während das Gebet sich hier fast allein an den Vater wendet, würde mein Wort jetzt oft an den Sohn zunächst sich wenden wollen"; doch nicht im Sinne eines Bruches, sondern stetiger Fortentwicklung seiner Grundüberzeugung ist das gemeint. Wer Fricke in seinem späteren Leben als Theologen, als Prediger, als Mensch gekannt hat, findet ihn schon ganz in diesen Gebeten.

1851 wurde Fricke als ordentlicher Professor nach Kiel gerufen. Hier erweiterte und vertiefte sich seine akademische wie kirchliche Tätigkeit immer mehr, diese dadurch besonders, daß er hier als Schriftführer des Schleswig-Holsteinschen Hauptvereins seine Gustav-Adolf-Arbeit anfing. Aber nicht minder erfaßte ihn das politische Ringen der Nordmark, in deren Vertretung er 1864 als Dekan der theologischen Fakultät Herzog Friedrich von Augustusburg begrüßte.

Im Juni 1865 an die Peterskirche seiner Vaterstadt als Oberkatechet, d. h. als Prediger und zugleich als Leiter des „Katechetikums", eines Kreises junger Theologen, berufen, die sich dort als städtische Geistliche ausbilden sollten, nahm er sofort seine frühere Lehrtätigkeit an der Universität wieder auf, in deren Lehrkörper er 1867 als ordentlicher Professor und Nachfolger seines Lehrers Anger eintrat. Seine Arbeit wurde gleich im folgenden Jahre 1866 dadurch unterbrochen, daß er als Feldpropst der sächsischen Armee mit nach Österreich ging. Die später veröffentlichten Briefe an seine Gattin und mehrere Predigten und Reden geben einen interessanten Einblick in jene Zeit. Sein späteres Leben hat nur noch einen äußeren Markstein, seine Ernennung zum Pfarrer der Peterskirche, als diese zur Parochialkirche erhoben wurde. Als solcher hatte er an Stelle der kleinen mittelalterlichen Meßkapelle die Erbauung der neuen großen Kirche und in der stetig wachsenden Großstadt den Aufbau der Gemeinde zu leiten. In die Leitung des Kirchbaues legte er die ganze Sorgfalt des Professors hinein, der zugleich Theorie und Praxis des Kirchbaues selbst studierte, um sie dann zu verwerten. Seine Seelsorge konnte nicht die des Großstadtgeistlichen sein, Straßen und Treppen auf und nieder; aber der einzelne Fall, der ihm als Pfarrer oblag, wurde ihm zum Problem, dem er sein Nachdenken und seine Kraft zuwandte und aus dem er seine Folgerungen zog. So hat er in jener Zeit als Pastor eine tiefinnerliche, wenn auch beschränkte, als Prediger aber eine zugleich in die Weite gehende Tätigkeit gehabt. Ein Denkmal seiner Predigertätigkeit sind die zwei Predigtbände „Gottesgrüße" 1883 und 85. Das Eigentümliche seiner Predigt war die Versenkung in die Tiefe und der Blick ins Weite. Er gehörte noch zu den Predigern, die den ganzen Text zu erschöpfen bemüht waren, und zugleich fand alles, was das Leben der Zeit vorüberführte, zum mindesten in der Einleitung Erwähnung. Während der Kriegszeit z. B. erlebte man alle die Kämpfe noch einmal mit. Wurden dadurch Frickes Predigten ungewöhnlich lang, so verfehlten sie gleichwohl nicht die Kirche zu füllen. Ostern 1887 hat er sein Pfarramt niedergelegt und dann noch zwei Jahrzehnte, mit Ausnahme der letzten Zeit, in bewundernswerter Frische seiner Professur und andern Ämtern gelebt. Jubiläen haben eins nach dem andern ihn geschmückt und sein Alter zu einer gesegneten Fruchtzeit gemacht.

Von drei Seiten her trat Fricke in die Theologie ein, als Kirchenhistoriker, als Exeget, als Systematiker. Seit seiner Jugendarbeit 1849 (vgl. Literatur) ist er in der Kirchengeschichte nicht hervorgetreten. Sein Beruf, das empfand er wohl selbst, lag nicht hierin. Als Exeget war er ein Jünger der alten sächsischen Philologenschule, deren letzte Meister, Winer und Anger, seine Lehrer waren; ein Lateiner, der diese Sprache wie seine Muttersprache beherrschte und schmerzlich bedauerte, wie er den Rückgang ihrer Herrschaft erleben mußte. Mit vorbildlicher philologischer Akribie schälte er den Wortsinn der Stelle heraus, immer selbständig, um sie dann auf ihren Sinn nach den verschiedensten Seiten hin zu untersuchen. Wenn er dann in lateinischer Sprache auf das principium ethicum oder religiosum zu reden kam oder die paulinischen Gedanken mit den Kategorien deutscher Philosophie durch-

leuchtete, da meinte man wohl nur den Philosophen oder Dogmatiker zu hören, aber man merkte bald, daß er den philologischen Boden noch unter den Füßen hatte. So ließ er besonders gern den Gedankengang der paulinischen Schriften oder des Hebräerbriefs, den er mit Luther dem Apollos zuschrieb, vor den Hörern erstehn, so entwickelte er in seinen Seminarien einzelne Stellen, wie Rö 5, 12 ff., Ga 3, 20, und aus ihnen einen Blick auf das Ganze der Anschauungen des Herrn und der Apostel.

Als Systematiker ging er von Schleiermacher aus. Unvergessen ist seine Antrittsvorlesung über ihn in Leipzig geblieben, wo damals wenig Verständnis für Schleiermacher war. Aber schon als Philosoph hat er sich an niemand gebunden. Wie er die Philosophie der Zeit durcharbeitete und wieder beiseite ließ, kam in der Stellung zum Ausdruck, die er dann den Werken in seiner Bibliothek anwies. „Feuerbach steht ganz dort oben", sagte er einem — es war Liebknecht, wie er aus der Kirche austrat —, der ihm die Philosophie des Materialismus anpries. Mit der Philosophie wollte er auch an die Theologie heran. Die Beweise für Geist und Unsterblichkeit waren Gegenstand von Vorlesungen für Studierende aller Fakultäten in den größten Auditorien, die überfüllt waren, und von Vorträgen vor Gebildeten. Seine Metaphysik stand nicht mit verschlossenem Auge vor dem Geheimnis, sondern er lebte der Zuversicht, nicht es überwältigen, aber es erfassen zu können. Der Schule Ritschls gegenüber, als diese die Metaphysik völlig ablehnen wollte, verhielt er sich ablehnend.

Aber auch als Theolog ist er von Anfang an über Schleiermacher hinausgegangen. Nicht „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl", sondern „Wille zum Leben" ist ihm Quelle der Religion. Und Gott ist ihm Persönlichkeit durch und durch. „Panentheismus" nennt er seine Gottesanschauung. Gott aber ist die Liebe. Von da aus versteht er die Trinität. „Es ist gedankenlos"; konnte man ihn wohl sagen hören, „Gott sich anders zu denken, als trinitarisch; Religion, diese Gemütsdreieinheit von Hoffnung, Glaube und Liebe, dieser metaphysisch-ethische Vorspiegel der göttlichen Dreieinigkeit".

Trinitarisch ist auch der Bau der Dogmatik (Beiträge Heft 24, Fricke als Professor 148 ff.). Der erste Teil ist Theologie im engeren Sinne, der zweite Teil ist Theanthropologie, der dritte Teil Pneumatologie, die nicht nur die Soteriologie, sondern auch die Lehre von der Kirche und die Anknüpfung an das weite Gebiet der Ethik umfaßte. Die Ethik galt in späteren Jahren als das vollendetste Kolleg Frickes. Es knüpft am unmittelbarsten an Schleiermacher an, an seine „Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre", es greift am tiefsten in das Innere des Gemüts hinein, in alle Weiten des Lebens in Staat, Kirche und Gesellschaft hinaus.

Er ließ sich auch hier in kein System, in keine Schule eingliedern. Er war überall original, im Forschen, im Vorwärtsdringen. So kam es, daß seine Kollegien überfüllt waren, daß der Professor, den sie literarisch noch gar nicht kannten, die fremden wie die einheimischen Studenten in gleicher Weise fesselte. Und er lebte seinen Studenten, auch in Gesellschaften, Seminarien, in der Lausitzer Predigergesellschaft, später im Prediger-Kollegium zu St. Pauli, im Kandidatenverein. Er hielt sie wohl über die Stunde hinaus fest. Denn Pünktlichkeit war keine seiner besonderen Tugenden. Sein Haus stand ihnen offen, sein Auge begleitete sie ins Leben hinaus. Sie waren sein Brief, sein Buch. Sein Standpunkt war grundsätzlich ganz frei, tatsächlich ganz positiv. „Jesus Christus gestern und heute und derselbige auch in Ewigkeit", war auf Kanzel und Katheder die Losung seiner Arbeit. Daß ihm gegen Ende seines Lebens die Antithese „Christus—Paulus" so vielfach entgegentrat, empfand er überaus schmerzlich. Denn Paulus führte ihm das Christentum in die Geschichte ein. Das Christentum trat in Fricke seinen Schülern zugleich als Kirche entgegen; in seinem weißen Halstuch machte er schon ursprünglich den Eindruck eines Geistlichen, in seinem Hin und Her von einer kirchlichen Tätigkeit zur andern, in seinem Interesse für jede bezeugte er, wie die theologische Arbeit zuletzt in ihrer Bedeutung für die Kirche ihren Wert betätigen soll. Generationen von Theologen in Sachsen und über seine Grenzen hinaus verdanken es ihm neben andern vor allem, wenn ihnen der grundsätzliche Einklang von Amt und Wissenschaft niemals verloren gegangen ist.

Für das alles, was über seine Theologie und seine Arbeit gesagt worden ist, lassen sich nur vereinzelt literarische Belege anbringen. Das meiste ist aus Erinnerungen oder Aufzeichnungen seiner Schüler geschöpft, und auch diese Aufzeichnungen sind bei dem Charakter des Vortrags Frickes nicht derart, daß sie etwa in Buchform veröffentlicht werden könnten. Warum hat Fricke sowenig und zwar mit den Jahren immer weniger, auch in den beiden Jahrzehnten, als er nicht mehr Pfarrer war, fast nichts geschrieben? Seine Überbürdung durch Arbeit war an sich ein hinreichender, aber war nicht der einzige Grund. Es lag in seiner ganzen Art, wie sie sich an angestrengter Innenarbeit und rastloser Beschäftigung

nach außen gebildet hatte. Jetzt sammelte er das verschiedenartigste Interesse auf einen Gegenstand, dann mußte er sich an die verschiedensten Gegenstände zerstreuen. So kam es nicht zu der großen Gesamtkonzentration, die eine wissenschaftliche Arbeit erfordert. Wenn aber doch auch bei den wissenschaftlichen Wirkungen die Persönlichkeit entscheidend ist, so verstehen wir, welche Frucht Fricke als akademischer Lehrer zurückgelassen hat.

Von hier aus gingen die Radien seiner Tätigkeit nach allen Seiten. Er gehörte der Landessynode, als Vertreter der Universität der ersten Kammer des Landtags an und unterließ nicht, allenthalben die sittlichen, die religiösen Maßstäbe anzulegen. Er war als älterer Professor auch Domherr des Domstifts Meißen. Meißen ist auch der Sitz der landeskirchlichen Konferenz, deren Vorsitzender er nach Brückners Weggang 1869 wurde. Und wie viele gemeinnützige Veranstaltungen in Stadt und Land, die ihn an ihrer Spitze sahen! Wie viele Vereine, Versammlungen, denen er mit seinem Worte diente, immer vaterländisch, sittlich, religiös es weihend! Als 1899 der Leipziger Lehrerverein sein 50 jähriges Jubiläum feierte, grüßte er Fricke als einen seiner Gründer, in demselben Jahre der Kaufmännische Verein als einen seiner geschätztesten Redner, dessen Reden ebenso dem Berufe dieses Vereins, wie dem des theologischen Professors gerecht wurden: „Über Zusammenhang der Gottesfrage mit dem sozialen Problem der Gegenwart"; „Die Bedeutung der Wahrheit im Verkehr von Mann und Mann nach ethischen Prinzipien"; wiederholt über Luther, über Glauben und Wissen u. a. Im Jahre 1865 hatte er bei dem Dresdner Sängerfeste, dem letzten allgemeinen vaterländischen Feste vor 1866, die Festrede gehalten. Als etwa 20 (?) Jahre später das Münchner Sängerfest war, war Fricke zufällig in Starnberg und wurde von Teilnehmern jener Dresdner Tage erkannt. Der Eindruck der Rede, zu der er dann herbeigeholt wurde, konnte nicht genug geschildert werden.

Fricke war ein sehr bewußter Protestant, an sich nicht polemisch gerichtet, denn er war überall geneigt, das Verbindende zu betonen. „Gegen niemand intolerant als gegen die Intoleranz", konnte man von ihm hören. Da gab ihm freilich die Entwicklung der katholischen Kirche während seines langen Lebens viel Gelegenheit zum Proteste. Und es tat ihm augenscheinlich wohl, als in seinen letzten Lebensjahren einmal das Gerücht ging, Papst Leo XIII. habe einen Leipziger Katholiken bei einer Audienz gefragt: „Lebt denn der alte Fricke noch?"

Nicht im Sinne des Gegensatzes zum Katholizismus, sondern der Selbstbehauptung des Protestantismus in seiner Diaspora faßte er das Werk auf, das vor allem das Werk seines Lebens geworden ist, den Gustav-Adolf-Verein. Der Student der Theologie Gustav Adolf Fricke — er war seinen Eltern dankbar, daß sie ihm wie in providentieller Fügung gerade diesen Namen gegeben hatten — hatte sich in die Liste der Teilnehmer an der grundlegenden Versammlung September 1842 eingetragen. Der Professor Fricke in Kiel war Schriftführer des Schleswig-Holsteinischen Hauptvereins und hat 11 Jahre lang durch seine anregende und organisatorische Tätigkeit auf den Gustav-Adolf-Verein, wie auf die Landeskirche belebend gewirkt. In den Zentralvorstand, dem er schon 1861—65 als auswärtiges Mitglied angehört hatte, ist er 1867 und zwar in das arbeitsreiche Amt des Schriftführers eingetreten. Bis 1874 sind die Jahresberichte von ihm verfaßt. In diesem Jahre wurde er an Stelle des Kirchenrats D. Ewald Hoffmann, der nach Aufhebung der von ihm vertretenen Behörde in Leipzig nach Dresden versetzt worden war, Präsident und ist es bis 1899 geblieben. Alle Hauptversammlungen mit zwei Ausnahmen hat er in diesen 25 Jahren geleitet, mit umfassender Sachkenntnis, mit volkstümlicher Begeisterung. Wenig Versammlungen, die nicht durch Höhepunkte zu dem ganzen evangelischen Deutschland redeten; so in Potsdam 1875, wo der ehrwürdige Kaiser Wilhelm zu den Worten Frickes: „Der Glaube des GAV ist: Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit" sich bekannte: „Das ist auch mein Glaube", das 50 jährige Jubiläum 1882 in der Thomaskirche zu Leipzig und auf dem Schlachtfeld von Lützen, die Nachfeier des Eisenacher Festes 1880 auf der Wartburg; das Jahr 1892 brachte ihm selbst sein 50jähriges Jubiläum als Gustav-Adolf-Mann. 1894 führte ihn zum 300 jähr. Geburtstag Gustav Adolfs nach Stockholm. Aber so bedeutungsvoll diese Tätigkeit nach außen, wichtiger noch war seine unermüdete Arbeit nach innen. Von 1867 bis 1899 ist kein irgendwie wichtiges Schreiben seinen Augen entgangen. Sie alle tragen sein Zeichen. An den verborgensten Stellen der Akten begegnet man seiner Handschrift, manchmal einem einzigen Worte, das er mit zartem Bleistift geschrieben hatte, und seine Beurteilung wie sein Vorschlag trifft meist den Nagel auf den Kopf. Er hat die Gustav-Adolf-Arbeit auch mit seinem Geiste erfüllt, und das war nicht etwa nur, wie mancher unter dem Eindruck seines begeisterten, nicht immer vorsichtigen Wortes hätte denken können, der Geist vorwärtsdringender Begeisterung, sondern klarster Nüchternheit, positiven Ernstes,

unverminderter Tatkraft. Wo er keine Opferwilligkeit und kein bewußtes evangelisches Christentum fand, war er zur Hilfe nicht geneigt. Bei neuen Aufgaben hielt er lange zurück, sowie er sich z. B. der evangelischen Bewegung in Österreich nicht sofort rückhaltlos aufschloß. Aber entschlossen und unverzagt griff er jedes Werk an, das sich ihm als notwendig erwiesen hatte.

Wenn Fricke später auch den Evangelischen Bund mit Eifer begrüßte, so geschah es gerade, weil er in ihm eine Ergänzung zum Gustav-Adolf-Verein sah. Dieser selbst war ihm das große Friedenswerk. Und als solches begrüßte er ihn auch für die evangelische Christenheit, zumal für das evangelische Deutschland. In seiner Jugend hatte er einmal in den Streitigkeiten um das Bekenntnis wider die Bekenntnisstrenge das Wort ergriffen. Man hat ihm das auch für später so ausgelegt, als wollte er in der lutherischen Landeskirche seiner Heimat für die Union eintreten, so z. B. in der Zeit, als 1866 und 67 die preußische Garnison in Leipzig bei ihm zum Abendmahl ging. Daran war bei Fricke, dessen Theologie und geistliche Amtsführung entschieden lutherisches Gepräge hatte und dem alles kirchenpolitische Streben und Treiben zuwider war, nicht zu denken. Das aber war sein Streben und darauf wies er in seiner Arbeit auch für das Gustav-Adolf-Werk immer wieder hin, wie der Protestantismus über konfessionelle und auch nationale Grenzen das Einende im Bekennen und Wirken zu betonen habe. Dafür hat er durch seine langjährigen Beziehungen nach allen Seiten hin einen besonderen Beruf gehabt.

Nachdem Fricke 1899, als 77jähriger, auch den Vorsitz im Gustav-Adolf Verein niedergelegt hatte, ist seine Tätigkeit als Professor noch jahrelang, zuletzt noch in seinem Studierzimmer, das für viele Studenten immer schon wie eine Heimat gewesen war, fortgegangen. Dann wurde es einsamer und stiller, auch in seinem häuslichen Leben. Vom 7. Juni 1846 bis zum 16. Mai 1905 war er mit Marie geb. Jörgensen in einer Ehe, deren Segen er zu rühmen nicht müde wurde, verheiratet. Von 8 Kindern, 3 Söhnen, 5 Töchtern, hat er einen blühenden Knaben, zwei erwachsene Söhne, drei verheiratete Töchter dahingeben müssen. Zwei Töchter, die eine an D. Buchwald, die andre an Lic. Teichgräber, beide in Leipzig Pfarrer, verheiratet, dazu ein zahlreicher Enkelkreis, haben ihn überlebt. Zuletzt ist seine Gattin ihm vorangegangen, deren Namen er noch in der letzten Zeit, als der Schleier meist über seiner Seele lag, oft sehnsüchtig rief. Auch sonst flimmerte es noch minutenlang während jener Monate in ihm auf, daß man solange mit ihm reden konnte wie sonst, über Theologie, Gustav-Adolf-Verein. Viel beschäftigte ihn die Frage: „Wie wird's wohl sein?" Einmal wachte er nach einem langen Schlummer wie enttäuscht auf, daß das Glauben noch immer nicht zum Schauen geworden war. So ist er am 30. März 1908 hinübergeschlummert. Hbr 13, 8 als Abschiedswort, wie einst Willkommengruß, gab ihm aus seiner Peterskirche das Geleit.

Seine Schwiegersöhne nebst andern Schülern haben in den „Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte" die Grundlinien einer Biographie, für die es an genügenden schriftlichen Quellen sonst fehlt, zusammengestellt, was in späterer Zeit schwer möglich geworden wäre. Die beiden ersten Abschnitte erzählen von der ersten Leipziger und von der Kieler Zeit. Der dritte umfangreichste schildert im Querschnitt des Gesamtbildes: 1. Fricke als Feldpropst der sächsischen Armee im Jahre 1866, 2. Frickes Anteilnahme an dem geistigen Leben, insbesondere der Stadt Leipzig, 3. Fricke in der Ersten Kammer des Landtags, in der Synode und in der Meißner Konferenz, 4. Fricke als Professor, 5. Fricke als Pfarrer, 6. Fricke als Prediger, 7. Fricke und das Predigerkolleg, 8. Fricke und der Gustav-Adolf-Verein, 9. Fricke und der Evangelische Bund, 10. literarische Tätigkeit. Das sind die Lebenskreise, in denen sich seine Persönlichkeit erzeigte, in denen sie fortlebte, ihre Vertreter sah man in seinem Hause aus- und eingehen, neben den Gemeindegliedern aller Stände die Studenten, die Diasporaprediger. Man hatte einst den Leipziger Professoren ein sie kennzeichnendes Bibelwort gesetzt. Jedermann erkannte an, unter sein Bild paßte das Pauluswort: „Ich habe mehr gearbeitet, als sie alle". So konnte es von jedem seiner Tage heißen; nicht zu früh fing er an, wenn er morgens nach 9 Uhr ins Kolleg eilte. Und in Eile ging es dann von einem zum andern. Noch um 2 Uhr nachts brannte seine Lampe. So war es in seinem Lebensgange von 86 Jahren, in dem er drei Menschenalter gesehen hat, jene sturmbewegte Zeit der mittleren Jahrzehnte des Jahrhunderts, in der er ein Bannerträger seiner Ideale war in Staat und Kirche, dann den Höhepunkt vaterländischer Entwicklung, nach dem er dann tief den Rückschlag empfand, und endlich die Zeit, die sich selbst sogern als „modern" bezeichnet, deren Pulsschlag er aber vielfach so anders fühlte als den seinigen, der er im Bewußtsein dessen, was er erlebt, erstrebt, errungen hatte, während seiner letzten Lebensjahre als ein getreuer Eckart gegenüberstand.

Hartung.

Fridugis. — Endres, Philosoph. Jahrbuch 1906 S. 439; Manitius, Gesch. der lat. Literatur des MA 1. Bd München 1911 S. 459 ff. **Hauck.**

Friedberg, Emil, gest. 1910. — Literatur: Gietl in Histor. Jahrb. 31, 945; Sohm in Deutsche Juristenzeitung 1910 S. 1061; Petrakakos in „Empros" Athen. 16. Septbr. 1910; Dahl in Tidscrift for Retsvidenskab 1910 S. 529; Santachiara in Rassegna di diritto ecclesiastico. Napoli 1911 S. 385; Sehling in d. ZKR. 1910. Heft 2.

Emil Albert Friedberg wurde am 22. Dezember 1837 in Konitz in Westpreußen geboren als Sohn des Stadt- und Landrichters Adolf Friedberg. (Der Bruder seines Vaters war der preußische Justizminister Heinrich Friedberg.) Er studierte in Berlin und Heidelberg, wurde 1862 in Berlin Privatdozent, 1865 außerordentlicher Professor in Halle, 1868 ordentlicher Professor in Freiburg und folgte 1869 einem Rufe nach Leipzig. Bis zu seinem Tode hat er dort als Lehrer des Kirchenrechts, des Handelsrechts, des deutschen Rechts, des Staatsrechts und des Völkerrechts eine segensreiche Tätigkeit entfaltet. Allen, die das Glück gehabt haben, zu seinen Füßen zu sitzen, wird sein lebendiger, formgewandter, witzsprühender, nicht selten auch sarkastischer Vortrag unvergessen bleiben. Seine erste größere wissenschaftliche Leistung war die Herausgabe der Pandekten seines Lehrers Keller, sodaß man damals einen künftigen Lehrer des römischen Rechtes in ihm erblickte. Aber diese romanistische Arbeit blieb ganz vereinzelt. Seine schriftstellerische Tätigkeit erstreckte sich, abgesehen von einigen handelsrechtlichen Arbeiten sowie verschiedenen Schriften zur Geschichte der Universität und der Juristischen Fakultät Leipzigs, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, ganz überwiegend auf diejenige Disziplin, zu der ihn seine besondere Neigung hinzog und zu welcher er zusammen mit andern, wie z. B. den inzwischen auch verewigten Otto Mejer, Paul Hinschius und Richard Dove, wesentlich durch Aemilius Ludwig Richter hingeführt worden war.

Abgesehen von seiner Teilnahme an den sächsischen Landessynoden ist er im öffentlichen Leben persönlich nicht hervorgetreten. Aber seine scharfe Feder hat er oft genug für öffentliche Fragen zur Verfügung gestellt. Er war ein energischer Vorkämpfer der Rechte des Staates gegenüber der Kirche. Bereits in seiner Inauguraldissertation „De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint" (Leipzig 1861) hatte er die Rechte des Staates gegenüber der Kirche verfochten. Die in dieser Schrift erörterten theoretischen Fragen sollten gar bald praktische Bedeutung gewinnen und es kam die Zeit, wo dem Staate wissenschaftliche Vertreter seiner Rechte bitter nottaten, die mit dem Wesen und dem Rechte des Gegners durch gründliche Studien vertraut waren. Ein solcher war Friedberg.

Aus dieser Epoche stammen, um von kleineren Aufsätzen (wie z. B. dem Offenen Brief an Bischof Ketteler) ganz zu schweigen, seine Schriften „Das Veto der Regierungen bei Bischofswahlen" (Halle 1869), „Die Geschichte der Zivilehe" (Berlin 1870), „Der Staat und die katholische Kirche im Großherzogtum Baden" (Leipzig 1871; 2. Aufl. 1873), „Das Deutsche Reich und die katholische Kirche" (Leipzig 1872), „Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen ihre Verletzung" (3 Bde, Tübingen 1872), „Sammlung der Aktenstücke zum Vatikanischen Conzil" (Tübingen 1872), „Die preußischen Gesetzentwürfe über die Stellung der Kirche zum Staate" (Leipzig 1873), „Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland" (Leipzig 1874), „Johann Baptista Baltzer" (Leipzig 1875), „Aktenstücke, die altkatholische Bewegung betreffend" (Tübingen 1876) usw.

Friedberg ist bisweilen als der Vater der preußischen Mai-Gesetzgebung bezeichnet worden. Das ist zum mindesten irreführend. Er hat an diesen Gesetzen direkt gar keinen Anteil gehabt. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß er mit andern dem preußischen Staate das historische und gelehrte Rüstzeug für seinen Streit geliefert und durch seine Schriften den Kampf und die Stellungnahme des Staates wesentlich beeinflußt hat. Friedberg war kein Anhänger der völligen Trennung von Staat und Kirche; die Kirchen sollten sich eines gebührenden Maßes von Selbständigkeit erfreuen, vom Staate einerseits privilegiert, aber andererseits auch in besonderer Weise beaufsichtigt sein; das Individuum sollte in kirchlicher Beziehung frei sein, nicht aber die kirchliche Gesellschaft. So hat Friedberg im Gegensatze zu der Ausgestaltung, wie sie das Prinzip der Freiheit der Kirche in der preußischen Verfassungsurkunde durch die Praxis erhalten hatte, seine Anschauungen wiederholt formuliert.

Wenn wir heute über diese kirchenpolitischen Vorgänge vielleicht etwas anders denken als die Zeitgenossen und auch Friedberg selbst, so schmälert dies doch seinen Ruhm als eines der bedeutendsten Vorkämpfer des Staates nicht. In jener bewegten Zeit war Friedberg

eine der markantesten Persönlichkeiten im neuen Reiche geworden und die Auditorien Leipzigs vermochten damals die Zahl seiner Zuhörer kaum zu fassen.

Beschäftigen sich die vorstehend genannten Schriften mehr oder weniger mit politischen und andern Tagesfragen, so tragen seine andern Arbeiten einen rein wissenschaftlichen Charakter.

Ich nenne hier zunächst seine eherechtlichen Studien. Schon 1861 hatte er im ersten Bande der von Dove begründeten Zeitschrift für Kirchenrecht eine Serie von Artikeln aus der Geschichte der Eheschließung begonnen. Ihnen folgte 1864 sein umfangreiches Werk „Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung", welches die Grundlagen geschaffen hat für alle eherechtlichen Forschungen der späteren Zeit. Er hatte zu diesem Werke große wissenschaftliche Reisen, namentlich auch nach England, unternommen. So war er denn auch besonders berufen, als durch Sohm die Fragen des deutschen Eheschließungsrechts erst zur eigentlichen wissenschaftlichen Diskussion gestellt wurden, das Wort zu ergreifen. (Verlobung und Trauung. Leipzig 1876, worauf Sohm durch „Trauung und Verlobung" replizierte.) Dieser interessante wissenschaftliche Streit hat zwar direkt nicht alle aufgerollten Fragen zum Austrage gebracht, aber er hat außerordentlich befruchtend gewirkt, er hat die reiche eherechtliche Literatur der jüngeren Kanonistenwelt hervorgerufen.

Verschiedene Schriften über die Zivilehe folgten. Eherecht blieb stets eine besondere Lieblingsmaterie Friedbergs. In seinem Nachlasse fanden sich Aufzeichnungen, inhalts deren er zu den neuesten päpstlichen eherechtlichen Erlassen Stellung nehmen wollte.

Ein „hereuleum opus", eine Leistung, die Hinschius 1865 in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte IV, Heft 3 als eine „Die Kräfte vieler erfordernde und bedeutsame Mittel in Anspruch nehmende" bezeichnet hatte, bewältigte Friedberg mit seiner kritischen Ausgabe des corpus iuris canonici (Leipzig 1879—1881). Friedberg versuchte hier den echten Text Gratians kritisch festzustellen; in den Dekretalensammlungen wiederholte er zwar den Text der Editio Romana, übte aber in den Anmerkungen Textkritik aus, eine Methode, die häufig mißverstanden worden ist, aber, so lange die Editio Romana den offiziellen Gesetzeswortlaut darstellt, als die allein richtige bezeichnet werden muß.

Dieser gewaltigen, alle früheren Editionen in den Schatten stellenden Ausgabe folgten die kleineren, für unsere Kenntnis des kanonischen Rechts ebenfalls höchst bedeutsamen Editionen der „Quinque compilationes antiquae" (Leipzig 1882), und der Kanones-Sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia (Leipzig 1897).

Ein neues Kapitel des Kirchenrechts rollte Friedberg auf mit seinem protestantischen Verfassungsrecht. Nachdem er durch das große Werk „Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen". Freiburg i. Br. 1885 (mit mehreren Ergänzungsbänden), die Grundlagen gesammelt hatte, gab er in „Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Österreich" (Leipzig 1888) die erste zusammenfassende, juristische Behandlung dieses Stoffes. Wenn auch die Wissenschaft seitdem in manchen Punkten, namentlich in Fragen der Konstruktion, über seine Ergebnisse hinausgekommen ist, so bleibt Friedberg doch das ungeschmälerte Verdienst, den Grund gelegt zu haben, auf welchem alle Späteren aufgebaut haben und noch viele Jahre aufbauen werden.

Endlich nenne ich noch sein Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts, welches mit Recht als das führende Lehrbuch unserer Zeit bezeichnet wird, bereits sechs Auflagen erlebt hat und u. a. auch in das Italienische übersetzt worden ist.

Die zahllosen kleineren Schriften Friedbergs, die in den verschiedensten Zeitschriften verstreut sind, können hier nicht einmal aufgezählt, geschweige denn irgendwie gewürdigt werden.

Es hat kaum eine Frage unserer Wissenschaft gegeben, zu der Friedberg nicht irgendeinen scharfsinnigen Beitrag geliefert hätte. So verfolgte er auch den Erneuerungs-Prozeß, dem das mittelalterliche Recht unter der gegenwärtigen römischen Regierung unterworfen werden soll, mit sorgsamstem Auge, welches geschärft war durch tiefe Kenntnis des alten Rechtes, ohne welche natürlich auch das Werdende niemals voll begriffen werden kann.

Ein großes Verdienst erwarb sich Friedberg durch die Mitherausgabe der Zeitschrift für Kirchenrecht. Zunächst hat er von 1864 ab zusammen mit Dove die Zeitschrift herausgegeben, ist aber als Herausgeber neben Dove nicht sonderlich hervorgetreten. Erst als Dove zurücktrat und Friedberg zusammen mit dem Unterzeichneten die Redaktion übernahm, hat er sich in außerordentlicher Weise um die Hebung der Zeitschrift bemüht. Er hat neben

zahlreichen Abhandlungen allein die Abteilung der Literaturübersicht und der Quellen bearbeitet. Was für eine Arbeit er speziell in der Literaturübersicht in seinen scharfsinnigen und gelehrten Anzeigen und Besprechungen in den 20 Bänden bewältigt hat, ist geradezu erstaunlich zu nennen.

Was sollen wir bei dieser außergewöhnlichen Produktivität mehr bewundern? Die gewaltige Arbeitskraft und Arbeitslust, die fast bis zu seinem letzten Atemzuge ungeschwächt war, oder die tiefe Gelehrsamkeit, die sich allüberall kundtut, oder die Schärfe und Klarheit des Urteils, die eminent-juristische Durchdringung des Stoffs oder die leichte und angenehme Art der Darstellung, die selbst den sprödesten Stoff zu meistern verstand?

Friedberg war ein überzeugter Anhänger der historischen Schule, deren Grundsätze seit Karl Friedrich Eichhorn und seinem Lehrer Aemilius Ludwig Richter auch für das Kirchenrecht herrschend geworden waren. Bei allen seinen Arbeiten stand ihm vor allem ein großes Ziel vor Augen: Die Wissenschaft des Kirchenrechts zu einer streng juristischen zu gestalten, ihr einen ebenbürtigen Platz neben den juristischen Schwester-Disziplinen zu verschaffen, sie „aller Romantik und Mystik" zu entkleiden und, von allen fremden Zutaten befreit, ihren nüchternen, juristischen Gedankeninhalt herauszuschälen.

Wahrheit und Klarheit waren die Grundlagen seines Denkens und Fühlens als Gelehrter und auch als Mensch. Für ihn gab es keine Halbheit der Empfindungen. Wer aber etwa von der Polemik in seinen Schriften und von seiner scharfen — bisweilen vielleicht etwas zu scharfen — Art, über Menschen und Dinge zu urteilen, auf seinen Charakter geschlossen und ihn für einen kalten Verstandesmenschen gehalten haben würde, der würde ihn ganz falsch beurteilt haben. Wer ihm näher treten durfte, ihn im Verkehr mit seiner Familie und seinen Freunden beobachten konnte, dem offenbarte sich die ganze Tiefe seines innigen, bisweilen geradezu kindlichen Gemüts (das er selbst oft künstlich hinter einer spröden, kühlen Form zu verbergen trachtete) und seiner schlichten, allem Scheinwesen und aller Phrase abholden Gesinnungsart. Kein Wunder daher, daß auch seine näheren Schüler mit solcher Verehrung an ihm hingen. Und damit kommen wir zu einem weiteren Punkt für die Wertschätzung Friedbergs. Friedberg hat nicht nur Schüler, sondern eine Schule hinterlassen. Nicht nur in Deutschland, sondern auch in Italien und in Griechenland. Insbesondere ist die mächtig aufblühende, junge Kanonistenschule Italiens wesentlich durch Friedberg beeinflußt worden. So konnten denn an seinem 70. Geburtstage (an welchem ihn die theologische Fakultät zu Leipzig zu ihrem Ehrendoktor ernannte, eine Auszeichnung, die dem mit äußeren Ehrungen überreich Bedachten eine ganz besondere Freude bereitet hat) nicht weniger als 13 Lehrer an deutschen und außerdeutschen Hochschulen ihm als ihrem Lehrer und Meister den schuldigen Tribut der Dankbarkeit entrichten. Ihr Wunsch, daß es dem Meister beschieden sein möge, „noch viele Jahre in gleicher ungeschwächter Kraft und Frische das leuchtende Vorbild und den Stolz der Schüler" zu bilden, sollte leider nicht in Erfüllung gehen. Denn am 7. September 1910 verstarb Friedberg plötzlich an einem Schlaganfalle. Mit den Worten „Jetzt kann ich nicht mehr arbeiten" entsank ihm mitten in einer Arbeit für die Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht die Feder; seiner Wissenschaft getreu bis in den Tod. **E. Sehling.**

Friedenskuß. — Die bisher vollständigste Aufzählung der Quellen, besonders der liturgischen, sowie der verschiedenen Anwendung des Kusses im Kultus und in außerkultischen Gepflogenheiten der Kirche findet sich jetzt in Cabrols Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie Artt. Baiser, Bénédiction, Ad pacem, Acclamations. Am Ende des erstgenannten Artikels S. 129 ff. eine gute Bibliographie. **Victor Schultze.**

Friesen. — H. Reimers, Die Quellen der Rerum Frisicarum historia des Ubbo Emmius. Leipzig 1907. **Hauck.**

Fructuosus, CB. v. Braga. — J. Herwegen, Das Pactum des h. Fructuosus v. Braga. Stuttg. 1907. Pactum ist die Professformel der Mönche. Die in Spanien heimischen Pacta gehen zurück auf das des Fructuosus. Herwegen führt den interessanten Nachweis, daß für das letztere westgotische Rechtsanschauungen maßgebend waren: das Gelübde des Mönchs ist dem Untertaneneid bei den Westgoten nachgebildet. **Hauck.**

Fulda. — E. Heydenreich, D. älteste Fuldaer Cartular im Staatsarchive zu Marburg. Leipzig 1899. O. R. Roller, Eberhard v. Fulda u. seine Urkundenkopien. Kassel 1901. Die auf württembergische Orte bezüglichen Traditionen des Codex Eberhardi

sind von G. Bossert im 2. Bde der Württembergischen Geschichtsquellen, Stuttg. 1895, abgedruckt u. erläutert. Eine Anzahl von Quellen u. Untersuchungen zur Geschichte des Klosters findet man in den seit 1904 in Fulda erscheinenden, v. G. Richter herausgegebenen Quellen u. Abhandlungen z. Geschichte der Abtei u. Diözese Fulda. Ich hebe hervor die Statuta maioris ecclesiae Fuldensis. Ungedruckte Quellen z. kirchl. Rechts- u. Verfassungsgeschichte der Bened. Abtei Fulda, herausg. u. erläutert von G. Richter, 1904 u. F. W. Hack, Untersuchungen über die Standesverhältnisse der Abteien Fulda u. Hersfeld bis z. Ausg. des 13. Jahrh. 1911. Über die Codices Bonifatiani in der Landesbibliothek zu Fulda handelte C. Scherer in der Festgabe z. Bonifatius-Jubiläum 1905. Im 26. Beiheft z. Zentralblatt für Bibliothekswesen 1902 veröffentlicht F. Falk Beiträge zur Rekonstruktion der alten Biblioth. Fuldensis. Beigegeben ist ein von C. Scherer besorgter Neudruck des Fuldischen Handschriftenkatalogs aus dem 16. Jahrhundert.

Das Privilegium des Papstes Zacharias für das Kloster (S. 314, 5 ff.) ist von Tangl in den Mt d. Inst. f. österr. Gesch. 20. Bd 1899 S. 193 von neuem untersucht worden. Er betrachtet die kürzere Fassung, Bonif. ep. 89 S. 374, Sp. 2, als echt u. sieht in dem engen Anschluß an die 32. Formel des Liber diurnus die Gewähr für die Treue der Überlieferung. Die längere Fassung S. 374 Sp. 1 betrachtet er als Verunechtung, die in Fulda nach dem Muster der fränkischen Privaturkunde u. in teilweiser Benützung von Königsurkunden vorgenommen wurde. Die alte Streitfrage darf damit als definitiv gelöst betrachtet werden.

Hauck.

S. 315 Z. 41. l. Abt Philipp Schenk zu Schweinsberg st. Abt Johannes. Dieser Philipp Schenk zu Schweinsberg ist nicht identisch mit dem gleichnamigen Sprößling dieses Adelsgeschlechtes, den die erste Marburger Matrikel v. 1527 als Studierenden der neu gestifteten evangelischen Universität anführt (so Heppe, Kirchengesch. beider Hessen I S. 199). Der letztere ist ein Verwandter des späteren Stiftsabts.

S. 314 Z. 44 l. Hrabanus st. Habranus. **H. A. Köstlin †.**

Fulgentius Ferrandus. — Vgl. G. Ficker, Zur Würdigung der Vita Fulgentii, ZKG 21, 1901, 9—42. — Ficker hat gezeigt, daß die Vita nicht nur eine wertvolle Urkunde für die Geschichte der afrikanischen Kirche in der Zeit der Wandalenherrschaft, sondern auch für die Spannung zwischen Mönchtum und Episkopat ist. **G. Krüger.**

Fulgentius, Bischof von Ruspe. — Vgl. Fabii Planciadis Fulgentii V. C. opera. Accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V. C. de aetatibus mundi et hominis et S. Fulgentii episcopi super Thebaidem. Rec. R. Helm, Leipzig 1898; O. Friebel, F., der Mythograph u. Bischof. Mit Beiträgen z. Syntax d. Spätlateins (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. 5, 1. 2), Paderb. 1911; A. Jülicher, Fulg. B. v. R., RE. f. d. klass. Altertum. 13. Halbbd, 1910, 214 f.; F. Skutsch, F., der Grammatiker u. Mythograph, ebd. 215—227. - S. 318, 50 ff.: Helm und Friebel halten den Bischof F. und den Grammatiker (Mythographen) für dieselbe Persönlichkeit. **G. Krüger.**

Funcke, Otto Julius, gest. 1910, wurde am 9. März 1836 zu Wülfrath geboren, wo sein Vater Arzt war. Den ersten Unterricht empfing er bis zum 11. Jahre, weil seine Kränklichkeit den Besuch der öffentlichen Schule verbot, bei der schwärmerisch geliebten Mutter, von der er selbst sagt, er habe sein geistiges und geistliches Erbteil durchaus von ihr empfangen, und auf deren Konto er auch alle seine Bücher schreiben möchte. Die Eindrücke, die ihn in seinem Werden bestimmt haben, kennen wir genau aus seiner Selbstbiographie (I 1898, II 1900). Neben der tiefen, stark subjektivistisch gefärbten Frömmigkeit der Mutter, die in lebendiger Fühlung mit den niederrheinischen „Stillen im Lande" stand, hat auf ihn auch der Vater kräftig eingewirkt, eine praktische, männliche Natur, ein glühender deutscher Patriot und dabei ein Demokrat, begeistert für alle freiheitlichen Einrichtungen im Volksleben, dazu ein warmer Freund der „kleinen Leute". Aus der Jugend hat F. auch schon seine bedeutende Kunst mitgebracht, die Menschen und ihr Seelenleben zu beobachten, überall Erlebnisse zu haben und alles, was er sah und erlebte, als ein Gleichnis zu verstehen für innerliche und ewige Wahrheiten. Andererseits ist die gewisse Abneigung, mit der er stets alle Versuche betrachtet hat, feste Konfessionsgrundlagen und haltende, formierende Ordnungen in der Kirche zu schaffen, mit zurückzuführen auf die Eindrücke seiner Jugend aus dem Verkehr mit allerlei Gotteskindern von den verschiedenartigsten Denominationen.

Nach dem Besuch der Rektoratsschule in Mettmann bezog er 1851 das Gymnasium

in Gütersloh (Direktor Rumpel, Begegnung mit Wichern). Schon jetzt war er von dem niederrheinischen Pietismus, der an seiner Wiege gestanden, frei und erfüllt von höchster Sehnsucht, durch Jesus ein Gotteskind zu werden und als solches dankbar und unbefangen der Gotteswelt sich freuen und in ihr schaffen zu dürfen. Daß die Welt in Natur und Menschheit ihm außerordentlich interessant wurde, wurde ihm „ein Stück seiner Frömmigkeit". 1857 bezog er, nachdem er aus Gründen, die in seinem Nervensystem lagen, den Wunsch, Arzt zu werden, begraben hatte, die Universität Halle als stud. theol.; er wurde Mitglied des Wingolf. Keiner der Professoren, auch nicht Tholuck, hatte auf den stürmischen jungen Mann größeren Einfluß. In diese Zeit fällt ein Nervenfieber, das ihn an den Rand des Grabes brachte und für seine innere Entwicklung sehr bedeutsam wurde. 1858 ging er nach Tübingen, wo er unter Becks stärksten Einfluß kam. „Ihm verdanke ich von allen Männern auf Erden das meiste." Von ihm erklärt er auch gelernt zu haben, „alles Streiten komme daher, daß man kein Vertrauen zum Sieg der Wahrheit hat". Er ist aber kein „Beckianer" geworden, wie es denn überhaupt nicht in seiner alles Systematische fliehenden Natur lag, sich in den Rahmen einer Schule hineinfassen zu lassen. Wie es scheint, hat er gerade durch Beck den Punkt erreicht, auf dem er von da an mit absoluter innerer Gewißheit stehengeblieben ist, nämlich den unbedingten frohen und dankbaren Glaubensgehorsam gegen Jesus und sein Wort. Wichtig wurde hier für ihn auch der Verkehr mit hervorragenden Württembergern, wie Barth, Knapp, Kapff und Blumhardt. Nachdem er dann seine Studien in Bonn vollendet und im Oktober 1860 sein Examen bestanden hatte — „ich wäre aufs Haar durchgefallen", erzählte er später gemütlich, — nachdem er auch in Neuwied seinen Seminarkurs absolviert hatte, wobei er Fühlung mit der Brüdergemeine fand, wurde er Hilfsprediger bei seinem 80 jährigen Großvater Neumann in Wülfrath, dessen Leben er beschrieben hat (s. u.). Als der Großvater abging, wurde F. für 15 Monate Hilfsprediger im Wuppertal, von dessen mächtigen christlichen Leben er teils entscheidend angezogen, teils entscheidend abgestoßen wurde. 1862 Pfarrer des einsamen Holpe geworden, begann er zu schriftstellern und zwar im „Volksboten an der Sieg und Agger". Was er in H. erlebt an heller Freude und bitteren Sorgen, an doppeltem Witwerleid und Vaterleid, was er in den Seelen seiner Bauern und Arbeiter studiert, hat er ergreifend in seinen „Fußspuren" beschrieben.

1868 folgte er einem durch C. Nieck vermittelten Ruf als Inspektor der Inneren Mission nach Bremen. Hier fand er seine Lebensgefährtin, die Tochter des Bürgermeisters Meier, und damit eine besonders enge Verbindung mit Alt-Bremen. Er begann sofort nach seiner Ankunft einen kirchlich nicht versorgten neuen Teil Bremens, die „östliche Vorstadt", zu pastorieren und sammelte durch Predigten in der Kinderbewahranstalt an der Feldstraße den festen und großen Kreis von Männern und Frauen, die dann mit ihm aus lauter freiwilligen Gaben die Friedenskirche bauten (Einweihung 3. Advent 1869), und am 12. Mai 1872 die Friedensgemeinde feierlich gründeten; 25 Jahre später wurde F. zum 12. Mai D. theol. von Halle. Schon einige Jahre nach der Gründung wurde ein 2. Pastor in Zauleck gewonnen, der vor allem die Gemeindeorganisation ausbaute, was F. durchaus nicht so lag; für ihn handelte es sich immer in ganz konzentrierter Weise um die Pflege des persönlichen Lebens, und alle anderen Fragen, Fragen der Theologie, der sozialen Fürsorge, der Politik, der Kirchenleitung, des öffentlichen Lebens usw. interessierten ihn nur insoweit tiefer, als sie mit den Seelen der Menschen zusammenhingen. So sind denn auch manche näheren Bestimmungen der „Kirchlichen Verfassung der ev. Gemeinde der Friedenskirche" auch für ihn bezeichnend: Die Verfassung enthält kein Bekenntnis. Die Gemeinde heißt ausdrücklich nicht uniert, sondern ev. Sie hat keine örtlichen Grenzen. Alle Kirchenstühle sind von Anfang an frei. Sie erhält sich nur von freiwilligen Gaben, an deren Zahlung die Konventsberechtigung hängt. Der Minimaljahresbeitrag ist nur 2 M. (vgl. O. F., Gesch. d. Friedenskirche u. ihrer Gemeinde, Bremen 1873, u. d. Akten im Bremer Staatsarchiv).

In Bremen, dessen eigentümliche kirchliche Verhältnisse seinen freikirchlichen Neigungen sehr entgegenkamen, wirkte er lange Jahre im öffentlichen kirchlichen Leben führend mit, besonders auch in der Inneren Mission und (seit 1874) bei der Herausgabe des Bremer Kirchenblattes, in dem er bis etwa ein Jahrzehnt vor seinem Tode viele Artikel geschrieben hat. In den reichlichen kirchlichen Kämpfen Bremens hat er oft mitgefochten, vor allem da, wo der Liberalismus, etwa in der Weise Schwalbs, an die Krone Jesu rührte, immer ein feuriger, ritterlicher Kämpfer. In den „Briefen moderner Dunkelmänner" ist er mit verhöhnt. Bezeichnend ist die Energie, mit der er und sein Freund F. M. Zahn, beide Individualisten ohne eigentlichen Sinn für die Macht des sozialen Faktors im Volksleben, lange Jahre das Hinübergreifen „christlich-sozialer" Gedanken nach Bremen erfolgreich

bekämpft haben (vgl. auch A. Stöcker v. D. v. Oertzen II 142). Es war übrigens F. nie ganz gleichgültig, ob er bei seinem Wirken ein freundliches Echo fand oder nicht. Er war eine Natur „himmelhochjauchzend, zum Tode betrübt", die immer, innerlich genommen, aus dem Vollen lebte und gab und dann sich auch erst wie leergepumpt fühlte; gerade in Zuständen des Gedrücktseins, die er doch häufiger hatte, wiewohl sie immer rasch vor seiner angeborenen Frohnatur zu erliegen pflegten, war ihm zur Vermehrung seiner Arbeitsfreudigkeit freundliche Anerkennung notwendig, und er konnte sich kindlich über eine solche freuen — und was ihn freute, das sagte er auch. Das lag so in der Eigenart dieser quellenden, beweglichen, liebebedürftigen Seele.

F. war ein ganz gewaltiger Arbeiter mit straffster Zeiteinteilung, in der aber nie die stillen Stunden in der Studierstube fehlten. Größtes Gewicht legte er auf Hausbesuche, wobei er ein Meister darin war, ihnen auf die natürlichste Weise eine seelsorgerliche Bedeutung zu geben. All sein Predigen erwuchs ihm aus seiner Seelsorge. Seine Studierstube ist für ungewöhnlich viele eine „Tröstkammer" geworden. Die unbedingte natürliche Offenheit, mit der er sich stets gab, veranlaßte die Menschen zu derselben Offenheit ihm gegenüber. Als Prediger war er sehr fleißig. Alle Predigten schrieb er genau auf (die Bremer Stadtbibliothek bewahrt viele Proben davon) und memorierte sorgfältig. Veröffentlicht sind nur einzelne, z. B. die herrliche bei Eröffnung des Kongresses für Innere Mission in Bremen 1897. Aus den Predigten sind seine meisten Bücher erwachsen, einige auch aus Kasualien, also daß nie zwischen dem Seelsorger, Prediger und Schriftsteller ein Gegensatz bestand. Er hatte wenig äußere Predigtgaben, wenig Stimme, wenig Vortrag, und doch gingen tiefe Wirkungen von seinem Predigen aus. Das Eigenartige an ihm war ja, daß er überall derselbe war, im Studierzimmer, im geselligen Kreis, auf der Kanzel, in seinen Büchern, auf Reisen, in Palast und Hütte, im Konfirmandenunterricht. Was er erlebte, notierte er sorgfältig. Ein „korrekter" Lehrer der Jugend ist er im gewöhnlichen Sinne nie gewesen, er war eine zu impulsiv geistvolle Natur, als daß die systematische Regelung einer großen Klasse, vor allem von Knaben, ihm gelegen hätte. Aber sehr viele einzelne hat er im Unterricht tief beeinflußt und in freien Ansprachen, sowie in den Vorbereitungen für den Helferkreis seines Kindergottesdienstes war er ein Meister.

F. war weniger Theologe im wissenschaftlichen Sinne des Wortes. Er wußte das auch. Doch überraschte er oft durch die intuitive Sicherheit, mit der er bei schwierigen theologischen Auseinandersetzungen die tiefste, die psychologische Wurzel der Streitfrage fand. Es war der Nerv seines inneren Lebens und seiner Schriftstellerei, daß ihm das Christentum unbedingt gleich war mit dem persönlichen Verhältnis zu dem erhöhten, gegenwärtigen Jesus. In allen seinen Büchern will er im Grunde immer wieder nur das eine: in seiner subjektiven Art, in seinem Stil, „der ihm angeboren war", ohne alle „christliche" Pose und Phrase gewinnend darzustellen, wie er, „der die Antwort ist auf jede Frage eines gottsuchenden Herzens", in die Seele eintreten kann. An der Ritschlschen Theologie lobt er die entschiedene Richtung zum biblischen Christusbild hin, aber ihm fehlt hier die tiefere Auffassung der Sünde als Schuld, und ihm tritt das lebendige Fortwirken des verklärten Heilandes zu sehr zurück. Die Bekehrung des Menschen ist ihm das überwältigende Eintreten Jesu in sein Leben, wofür Jesus tausend Weisen hat; nur kein Methodismus! Aber ohne göttlichen Schöpfungsakt kommt niemand in Gottes Reich, und dazu kommt es nur da, wo Sündenerkenntnis ist und Ewigkeitssinn. Die wahrhaftige Seele entdeckt angesichts Christi, daß sie in ihm „die Gottheit gefunden hat", und daß sie am Ende ihres Suchens ist. Dann beginnt die Eingestaltung in sein Bild. An der Seele, in der Jesus zur Geburt kommt, hat er erreicht, was er gewollt hat, und was nicht dazu dient, ist „theologischer Formelkram". Nehmen wir dann noch hinzu, wie Ewigkeitsstimmung und Ewigkeitshoffnung im Grunde jeden seiner Sätze durchflutet wie ein heißer Strom, so haben wir das Zentrale seines theologischen Empfindens genannt. Theologische Einzelfragen, die neben diesem Zentrum stehen, sind ihm auf jeden Fall relativ unerheblich. „Außenpositionen" — z. B. die „Verbalinspiration" — soll man ja rechtzeitig aufgeben, wenn es die Wahrheit verlangt, so sagt er oft, bisweilen mit einer ängstliche konservative Gemüter erschreckenden Kühnheit. Bibelkritik wünscht er, denn „wir wollen in erster Linie Wahrheit"; freilich ist ihm dabei von vornherein gewiß, daß der eine, „den die Wissenschaft weder beweisen noch wegbeweisen kann", durch alle Kritik nur noch heller aufleuchten wird. Über eschatologische Fragen dachte er gern nach, in den letzten Lebensjahren besonders über die Apokatastasis, diesen von ihm nie ganz geteilten Lieblingsgedanken seiner Mutter. In die ewigen Höllenstrafen, die er z. B. in seinem Volksboten 1865 Nr. 11 stark betont, konnte sich später seine Natur nicht recht mehr finden.

Wie als Mensch, so war F. als Schriftsteller ein Original, ein Eigener, wenn auch gewiß verwandte Züge etwa mit seinem Freunde und Förderer Emil Frommel, Hansjacob u. a. m. zu konstatieren sind. Er muß schreiben, er schreibt sich selbst, gibt sich selbst, ganz und gar, oft unvorsichtig, immer grundehrlich, und dies unbedingte Durchschlagen der Individualität ist in seinen Büchern einerseits das Anregende, Wirksame, andererseits die Schranke. „Ich bin nicht für alle." An die Bücher schlossen sich Vortragsreisen, auch im Ausland, oft mit jubelndem Empfang durch seine Lesergemeinde, und schloß sich eine gewaltige seelsorgerliche Korrespondenz, die sicherlich in sich wahrhaftige „Dokumente der Menschheit" birgt.

Seit 1863 gab er mit Pastor Engels in Nümbrecht den „Volksboten" heraus. In den Jahrgängen 1863—65 lieferte er viele Beiträge. Der erste war betitelt „Wie stehts mit der Cassa?" Auch Predigten gab er zu als Beilagen. — 1866 erschien im Selbstverlag das obengenannte „Johann Peter Neumann. Ein niederrheinisches Original", 1867 die „Christl. Fragezeichen", etwa gleichzeitig anonym „An die Leidtragenden". — Sommer 1869 erschien auf Betreiben Kögels Bd 1 der „Reisebilder und Heimatklänge", die seinen Ruf in die weite ev. Welt trugen. Nun folgen die Bücher sich rasch: Die Schule des Lebens 1870. — Reisebilder II 1871; III 1873. — Verwandlungen, 1873. — *Tägliche Andachten (in zwei Ausgaben) 1875. — Gottes Weisheit in der Kinderstube, 1876. — St. Paulus zu Wasser und zu Lande, 1877. — Freud, Leid, Arbeit, 1879. — Seelenkämpfe und Seelenfrieden (David und Elias), 1881. — Willst du gesund werden? 1882. — Englische Bilder in deutscher Beleuchtung, 1883. — Die Welt des Glaubens (Abraham), 1885. — Wie der Hirsch schreit, 1887. — Brot und Schwert, 1889. — Der Wandel vor Gott (Joseph), 1890. — Christi Bild in Christi Nachfolgern, 1892. — Neue Reisebilder, 1893. — Jesus und die Menschen, 1893. — Wie man glücklich wird und glücklich macht, 1897. — *Die Fußspuren des leb. Gottes in m. Lebenswege I 1898, II 1900. — Du und deine Seele, 1898. — Ungeschminkte Wahrheiten, 1903. — Reisegedanken und Gedankenreisen eines Emeritus. (Eine Art von Fortführung der Fußspuren), 1905. — *Vademekum für junge und alte Eheleute, 1905. — Für seine wichtigsten Werke, die wohl in der ev. Kirche eine Stätte behalten werden, halte ich die vorstehend mit * bezeichneten. Die zahlreichen Artikel, die F. in Zeitschriften geschrieben hat, z. B. in den Blättern der Nordd. Missionsgef., im Bremer Kirchenbl., in der Christoterpe 1880 bis 1907 in 21. Jahrgängen, im Daheimkalender von 1883 bis 1908 in 21 Jahrgängen, in der Glocke 1906 u. a. m., sind im wesentlichen in seine Werke übergegangen. Die meisten Bücher sind erschienen auch in wohlfeiler Volksausgabe zu 19 oder 11 Bänden. Fast alle haben zahlreiche Auflagen. Übersetzt sind, soviel festzustellen, sämtliche Werke ins Holländische, Schwedische, Dänische, Norwegische, Französische, einige wenige in das Englische, einzelne Abschnitte in das Russische und Finnische. Sein Verleger war erst C. E. Müller in Bremen, dann Stephan Geibel in Altenburg. Sein Sohn Gottlieb, Pastor im Haag, hat Sommer 1912 unter dem Titel „Alltagsfragen im Ewigkeitslicht" einen Nachlese- und Erinnerungsband mit gedruckten und ungedruckten Aufsätzen aus den Jahren 1863 bis 1909 herausgegeben und ein schönes Vorwort dazu geschrieben. Das Buch enthält auch die für F.s Theologie wichtigen Vorträge „Der Christus der Phantasie und der bibl. Christus", 1899 und „Was hat der Herr Jesus eigentlich gewollt?", 1900, sowie F.s Artikel aus dem Daheimkalender 1896 „Wie ich unter die Schriftsteller geraten bin". — Der Rezensionen von F.s Büchern ist Legion. Zu nennen besonders: O. F., Seine Würdigung als Schriftsteller. Eine Studie von Dr. E. Brenning (Bremen 1884), ferner zum 70. Geburtstag Erich Almus in den Blättern für Bücherfreunde V Nr. 5; ferner Christl. Volksfreund XXXII Nr. 9. Unter den Nekrologen s. bes. Gottlieb F. im „Pfarrhaus" 1910 Nr. 2.

F.s Bücher werden eine gute Schule bleiben für alle, die volkstümlich reden lernen möchten. Ich meine jene mit zur höchsten Kunstform der Rede zu rechnende Volkstümlichkeit, die mit ihrer Plastik, Schlichtheit und Natürlichkeit das Verständnis der einfachen Seelen findet und zugleich mit ihrer anmutigen Würde und Bildlichkeit dem Gebildeten erfreulich dünkt. Das ist F.s ureigenes Gebiet, wo man ihn nicht kopieren sollte, wo man aber sehr viel von ihm lernen kann. Es war immer zu bewundern, wie dem hellschauenden christlichen Symbolisten F. stets so leicht, so reich die treffenden Gleichnisse und Bilder zuzuströmen pflegten, wenn er eine heimliche Wahrheit veranschaulichen wollte — eben weil all sein äußeres und inneres Schauen stets darauf eingestellt war, in allem, was ihm in Natur und Menschenleben erschien, sofort das Symbol des Ewigen und die Pforte zum Ewigen zu entdecken.

F. ist Bremen und seiner Friedensgemeinde treu geblieben bis zu seiner Emeritierung,

die er im Juli 1903 aus Gesundheitsrücksichten bei Senat und Gemeinde beantragte. Am 15. Mai 1904 nahm er von ihr Abschied („Gedenkblätter" Bremen 1904). Seinen Feierabend verlebte er, fleißig schriftstellernd, unvergeßlichen Verkehr mit den Bremer Amtsbrüdern und Gesinnungsgenossen pflegend, von der Liebe der Seinen umgeben, in der Bentheimstraße zu Bremen. Etwa 1907/08 nahmen seine Körper- und Geisteskräfte stärker ab. Es quälte ihn neben seiner Schwerhörigkeit besonders Schlaflosigkeit. Am 10. Oktober 1910 erfolgte, wohl durch einen starken Bluterguß ins Gehirn, der völlige Zusammenbruch seiner körperlichen und geistigen Kräfte; von da an lag er im Dunkel, in qualvollem Warten, bis er am 26. Dezember abends zwischen 7 und 8 Uhr sanft entschlief. Sein sterbliches Teil ruht auf dem Riensberger Friedhof. („Zum Gedächtnis unseres entschlafenen Pastor O. F. — Reden von Zauleck und Gottlieb F.) **K. Büttner.**

Furseus. — S. 324 Z. 44 l. Foillan st. Foillon.

G.

Galiläa. — Zu S. 337 Z. 19, 25 und 42 ist das Mißverständnis auszuschließen, daß sich für die Landschaft G. im AT die weibliche Form gelîlâ finde; die Massoreten fordern zu 2. Kg 15, 29 auch die männliche Form mit dem Artikel: hag-gālîl, sie betrachten also den durch ה des Konsonantentextes angedeuteten vokalischen Auslaut als die Lokativendung ā. Die weibliche Form findet sich im AT entweder in dem ganz allgemeinen Sinn „Bezirk, Gebiet" (Ez 47, 8; Jos 13, 2; Joel 4, 4) oder für „Steinkreis" (Jos 18, 17; 22, 10). Das ist gewiß nicht zufällig: man will den Namen der nördlichsten Landschaft Israels auch äußerlich im Sprachgebrauch von verwandten Bezeichnungen unterscheiden; die ursprüngliche Bedeutung der beiden Formen ist jedoch ohne Zweifel dieselbe. Ein Eigenname, wie das spätere Galiläa, ist gālîl nicht; denn es hat, wenn es nicht anderweitig determiniert ist, stets den Artikel. Man wird dadurch also geradezu aufgefordert, nach einer Appellativbedeutung zu suchen, ähnlich wie es bei den Worten Negeb (Bd XIII 693), Saron und Sephela (Bd XIV 571 f.) steht. Der Unterschied ist nur der, daß diese Ausdrücke inhaltlich bestimmt sind, während gālîl eine nähere Bestimmung seines Sinnes erfordert. Daß wir eine solche erst in einer Stelle finden, die wahrscheinlich nachexilisch ist, nämlich in Jes 8, 23 גְּלִיל הַגּוֹיִם „Gebiet, Bezirk der Völker", hat G. Hölscher zugunsten der Meinung verwertet, daß man zwischen einem heidnischen und einem jüdischen Galil unterscheiden müsse; die Bezeichnung sei erst spät aufgekommen, da die Judaisierung des Galil erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts (vor Chr.) begonnen habe. Aber es ist unverständlich, was ein heidnischer Galil mit Jes 8, 23 überhaupt zu tun hat; es handelt sich dort nach dem Sinn der Stelle, der zweifellos von dem Gedanken der göttlichen Vergeltung beherrscht ist, um israelitische Landschaften, wie ich sie in Bd VI 337, 25—49 bestimmt habe. Die schwankende Abgrenzung Galiläas gegen Süden, die G. Hölscher als ersten Grund für seine Meinung anführt, hängt damit zusammen, daß die zwischen G. und Samaria liegende Ebene Jesreel überhaupt nicht bewohnt war, und daß ihre Ackerfelder, gewiß in mannigfachem Wechsel, teils zu den nördlichen, teils zu den südlichen Grenzorten gehört haben (vgl. unter Samaria Bd XVII 421, 58—422, 6). Jes 8, 23 gilt auch mir als Zusatz eines Redaktors, der V. 21 f. mit 9, 1—6 verbinden wollte; aber nichts deutet darauf hin, daß dieser Redaktor um 100 vor Chr., wie Hölscher meint, geschrieben und Ausdrücke verwendet habe, die erst die Ereignisse seiner Zeit verständlich machten. Er meint mit dem Ausdruck „Bezirk der Völker" nicht irgendein heidnisches Gebiet, sondern die Gegend, die vor dem Exil auch „Bergland Naphthali" (Jos 20, 7) hieß und zu dem eigentlichen israelitischen Gebiete gerechnet wurde. Die Bezeichnung ist also alt und deckt sich mit der kürzeren Form hag-gālîl 1. Kg 9, 11 usw. Sie hat deshalb in erster Linie die nationalen Gegensätze jener Landschaft im Auge, weniger die religiösen, was für die nachexilische Auffassung bekanntlich die Hauptsache war. Dem will auch offenbar der Ausdruck 1. Mak 5, 15 Rechnung tragen: *Γαλιλαία ἀλλοφύλων*, während „die Heiden" dort stets *τὰ ἔθνη* genannt werden, und Mt 4, 15 (ebenso wie die

LXX zu Jes 8, 23) *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* setzt. Vgl. G. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit (Berlin 1903), S. 78—82 (Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie, herausgeg. von W. Sieglin, Heft 5).

Auf dem Gipfel des Thabor haben die dort ansässigen Franziskaner seit längeren Jahren Ausgrabungen veranstaltet, durch die hauptsächlich Reste von Kirchen und Kapellen aus der byzantinischen Zeit und aus dem Mittelalter zutage gebracht sind. Sie sind beschrieben von P. Barnabé, Le mont Thabor, Paris 1900. — Die deutsche Görres-Gesellschaft hat 1911 bei der chirbet el-ʿorēme nördlich vom chān minje graben lassen und neben den Resten einer Kirche auch Sachen aus früher Zeit gefunden, die die Ruine zweifellos als eine vorexilische Ortslage bezeichnen. Man vermutet, daß der Ort Kinnereth Jos. 19, 35, nach dem der See im AT benannt ist, dort gelegen habe (vgl. unter Palästina Bd XIV S. 574, 58 ff.). Ein Bericht über diese Ausgrabungen ist noch nicht veröffentlicht.

Von neueren Untersuchungen über G. sind zu nennen: W. Oehler, Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus in ZdPV Bd 28 S. 1—26; 49—74 (mit Karte). S. 64 f. bespricht der Verf. die Unterscheidung einer politischen Provinz und einer jüdischen Landschaft G. in ablehnendem Sinne. Ferner Samuel Klein, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas (Leipzig 1909). Der Verf. behandelt die in zwei alten jüdischen Klageliedern erwähnten Orte Galiläas und versucht ihre Lage nachzuweisen, in vielen Fällen mit glücklichem Erfolge. Auf einiges sei hier aufmerksam gemacht. W. Oehler hatte den Ort Asochis mit tell bedēwīje an der Ebene von el-baṭṭōf gleichgesetzt, und Klein weist als die hebräische Grundform des Namens schīchīn nach). Der Stätte des heutigen el-medschdel entspricht nach Klein das alte migdal nūnaija, kürzer migdāl oder magdᵉlā (aramäisch) genannt. Hier sucht Klein auch Taricheae, mithin nördlich von Tiberias, nicht an der Südwestecke des Sees; ebenso haben sich neuerdings entschieden Oehler a. a. O. S. 11—20 und G. Dalman, Palästinajahrbuch I (1905) S. 108 Anm. 2. Bethirach oder richtiger Beth Jerach verlegt Klein an die Stelle der heutigen chirbet el-kerak. Für die Karte von G. in meinem Bibelatlas (1911) Nr. 13 sind die Ergebnisse von S. Klein verwertet. Die Grenze G.s nach Nordwesten habe ich, abweichend von W. Oehler, auf Grund der Annahme gezogen, daß der von Josephus Bell. jud. III 3, 1 § 39 genannte Ort Baka dem heutigen tēr bīchā in gleicher Breite mit dem dschebel el-muschaḳḳaḥ und östlich davon entspricht. — Die jüdischen Synagogen in G. sind 1905 durch eine Expedition der DOG genauer untersucht worden; ein vorläufiger Bericht über die Grabungen findet sich in den Mt der DOG 1905 Nr. 27 und 29.

Das Galiläa bei Jerusalem, das in den Acta Pilati mit der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu in Verbindung gebracht sein soll (vgl. Mt 28, 16), hat Kirchenrat D. A. Resch neuerdings als eine bereits im AT bekannte Örtlichkeit nachweisen wollen (Das Galiläa bei Jerusalem 1910). Außer dem „G. in Naphthali", Jos 20, 7, hat es nach ihm ein „G. der Philister" (Jos 13, 2 und Joel 3, 9), ein G. am Jordan Jos 22, 10 und ein „östliches G. bei Jerusalem" gegeben. Beeinflußt von der Septuaginta, die den Ausdruck הַגְּלִילָה הַקְּדֹמוֹנָה Ez 47, 8 durch *τὴν Γαλειλαίαν τὴν πρὸς ἀνατολάς* übersetzt, glaubt D. Resch auch die weiblichen Formen gᵉlīlā und gᵉlīlōt mit G. wiedergeben zu dürfen, gibt dem Ausdruck Ez 47, 8 eine Ausdehnung bis an den Ölberg bei Jerusalem und findet so das G. bei Jerusalem schon im AT bezeugt. Aber der griechischen Übersetzung ist in diesem Fall nicht zu folgen. Das Wort *Γαλιλαία* ist von dem Maskulinum hag-gālīl oder aram. gᵉlīlā (im st. emph.; für Gālīlā Bd VI 337, 15 ist Gālīl zu lesen) gebildet, nicht von dem Femininum gᵉlīlā, gᵉlīlat (sing.) oder gelilōt (plur.), und es ist daher nicht zulässig, auch die weiblichen Formen, vollends nicht den Plural, mit „Galiläa" zu übersetzen. Ferner hat Ez 47, 8 sicherlich die unfruchtbaren Gegenden östlich vom Ölberge im Auge, nicht den Ölberg selbst, auf den es nach der Darstellung in den Acta Pilati gerade ankommen würde. Hier darf also die „hebraica veritas" nicht nach den Übersetzungen aufgefaßt werden. Vgl. überhaupt zu dieser Frage R. Hofmann, Galiläa auf dem Ölberg 1896, und dagegen Th. Zahn, Kleine Beiträge zur evangelischen Geschichte III. Der auferstandene Jesus in Galiläa in MkG XIV (1903), 770—808. **Guthe.**

Gallienus, Kaiser. — S. 355 Z. 36 l. Gallienus st. Gallerius.

Gallus, Nikolaus. — Vor allem ist die Schrift von Ed. Böhl, Beiträge zur Gesch. der Reformation in Österreich, Jena 1902, nachzutragen, die S. 461 ff. verschiedene Stücke aus seinem Briefwechsel veröffentlicht, S. 179 ff. ein Lebensbild bietet und auch sonst seine Bedeutung für den Protestantismus in Österreich erkennen läßt. Zur Kritik der Böhlschen

Schrift ist jedoch Loesche in Jahrb. d. Gesellsch. f. Gesch. d. Protestantism. in Österreich XXIV 270 ff. zu vergleichen. — Zum Briefwechsel des G.: Friedr. Koch ebd. XXIV 11 ff. Einzelnes in Fecht, Supplementa 27 ff. 31 ff. 156; Briefw. Joach. Westphals hrsg. v. Sillem 120 f. 123 f. — Der als ungedruckt bezeichnete Brief des G. an Fürst Georg von Anhalt vom 7. Juli 1546 steht bei Krause, Melanthoniana S. 94 f. — Aus seinen Katechismuspredigten, Regensburg 1554, hat Reu, Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts I, I 735 ff., vgl. auch S. 446, ein Stück zum Abdruck gebracht. **G. Kawerau.**

Gartenbau. — S. 370 Z. 16 l. Begräbnis Bd II S. 531, 57 st. Trauergebräuche.

Gasparin, Agenor de, gest. 1871, s. d. Art. Frankreich III. Prot. Theologie S. 471, 15.

Gaudentius, B. v. Brescia. — Knappe, Ist die 21. Rede des h. Gaudentius (Oratio de vita et obitu b. Filastrii episcopi praedecessoris sui) echt? Zugleich ein Beitrag zur Latinität des Gaudentius. Osnabrück 1908. K. bejaht die Echtheitsfrage mit überzeugenden Gründen. — Schanz, Geschichte der röm. Literatur 4. Bd München 1904 S. 360 ff. **Hauck.**

Gaulanitis. — Die Frage über Gadara, Gerasa oder Gergesa hat Th. Zahn ausführlich behandelt: Kleine Beiträge zur evangelischen Geschichte. 2. Das Land der Gadarener, Gerasener oder Gergesener, in NkZ XIII (1902), 923—945. Zahn liest Mt 8, 28 *Γαδαρηνῶν*. Mc 5, 1 und Lc 8, 26. 37 *Γεργεσηνῶν* und folgert daraus, daß sich die erzählte Begebenheit im Gebiete der Stadt Gadara, das bis an den See Genezareth reichte, bei dem Orte Gergesa, der von Origenes bis Prokop von Gaza (230—500) mehrfach, zuletzt als verödet bezeugt wird, zugetragen habe. Er setzt diesen Ort auf den telūl es-se'ālib am südöstlichen Ufer des Sees Genezareth an, wo G. Schumacher ZdPV IX (1886), 357 f. eine alte Ortslage vermutete. Zurückhaltender bespricht die Frage M.-J. Lagrange in Revue Biblique 1895, 501—524. — Bd VI 380, 54 ist zu lesen Wâd ed-Dschāmūsije. **Guthe.**

Gebal 2. — Zu der Landschaft Gebal sind jetzt zwei wichtige Werke zu vergleichen: R. E. Brünnow und A. v. Domaszewski, Die Provincia Arabia I (1904) und II (1905); ferner Al. Musil, Arabia Petraea II, Edom 1 (1907), 2 (1908) und dazu: Karte von Arabia Petraea nach eigenen Aufnahmen von Prof. Dr. Alois Musil. Maßstab 1 : 300 000 (Wien, Alfred Hölder). **Guthe.**

Gebet. — S. 387 Z. 30 l. Hbr 12, 17 st. 12, 18.

Gebhard II., Kurfürst von Köln. — Neue Literatur: Meister, Pasquille gegen Gebhard Truchseß, Ann. d. hist. V. f. d. Niederrhein 74 und 75; Ehses und Meister, Nuntiaturberichte aus Deutschland, Abt. I, Die Kölner Nuntiatur, 1. und 2. Hälfte 1584—1590 (1895, 1899). **W. Goetz.**

Gebhardt, Oskar Leopold von, geb. 22. Juni 1844, gest. 9. Mai 1906. — Gebhardts Vater, Schulinspektor in Wesenberg, Esthland, starb, als dieser Sohn vier Jahre alt war, und Gebhardts Mutter zwei Jahre früher. Er lebte dann beim Bruder seines Vaters, Ferdinand, dem Pfarrer in St. Johann, dem er sein erstes Buch widmete. Mit zwölf Jahren ging er zu Verwandten seiner Mutter auf der Insel Ösel, wo er das Progymnasium und Gymnasium besuchte. Er studierte Theologie 1862—1866 in Dorpat, 1867—1870 in Tübingen, Erlangen, Göttingen und Leipzig. Adolf Harnack, der sein engster Freund und Arbeitsgenosse wurde, traf er in Leipzig im Jahre 1872. Im Mai 1875 als Volontär an der Bibliothek in Straßburg tätig, wurde er am 1. Oktober 1875 Assistent an der Universitätsbibliothek in Leipzig. Im Jahre 1876 am 1. Oktober zum Kustos in Halle ernannt, blieb er dort vier Jahre und stieg am 1. Januar 1877 zum Unterbibliothekar, in welcher Eigenschaft er nach Göttingen zum 1. Januar 1880 versetzt wurde. Ernannt zum Bibliothekar an der königlichen Bibliothek in Berlin am 14. Mai 1884, erhielt er dort 1889 zum 1. Januar den Titel Professor und übernahm als Direktor die Druckschriftenabteilung im September 1891. Das Jahr 1893 brachte ihn nach Leipzig als Oberbibliothekar und als ordentlicher Honorarprofessor für Buch- und Schriftwesen zum 1. April zurück. Am 16. Mai 1901 erhielt er den Titel Direktor.

Von seinen Artikeln in Zeitschriften und von den trefflichen Bücheranzeigen will ich nicht reden. Seine wissenschaftlichen Reisen führten ihn bald mit, bald ohne Harnack nach Italien, nach Frankreich, nach England und nach Rußland, überall wertvolle Handschriften entdeckend, vergleichend oder abschreibend. Sein erstes Buch: Graecus Venetus, Leipzig 1875, war eine bedeutende Leistung und war wichtig für die Geschichte des alttestamentlichen Textes, denn es bot eine griechische Übersetzung vom Pentateuch, von Sprüchen, Ruth, Hohelied, Prediger, Klageliedern und Daniel aus einer keineswegs leicht zu lesenden Handschrift der Markusbibliothek. Zum Text gab er einen kritischen Apparat. In demselben Jahre 1875 fing er mit Harnack an, Klemens von Rom, Barnabas, den Brief an Diognet und Hermas herauszugeben, und zwar für eine Ausgabe der apostolischen Väter, für die Theodor Zahn die Briefe des Ignatius bearbeitete. Die Entdeckung von neuen Quellen zwang die Freunde dazu, Klemens und Barnabas wieder vorzunehmen. Sie wurden mit allem 1878 fertig, mit einer kleinen Textausgabe der ganzen Reihe schon 1877; eine vierte Auflage erschien 1902. Gebhardt beschäftigte sich hauptsächlich mit dem Text, Harnack mit der Geschichte und dem Inhalt, doch war die Arbeit auf beiden Seiten eine gemeinsame. Mit diesen beiden Werken hatte Gebhardt seine besondere Fähigkeit, Texte zu behandeln, klar an den Tag gelegt.

Immer wieder befaßte sich Gebhardt mit dem Text des griechischen NT. Er gab eine elfte Auflage von Theiles kleinem NT schon im Jahre 1875 heraus; die 16. erschien 1900. Dann übernahm er eine Ausgabe des griechischen Textes und eine griechisch-deutsche Ausgabe, beide Texte mit Lesarten aus anderen Ausgaben. Der griechische Text war Tischendorfs mit den Lesarten von Tregelles und von Westcott und Hort, der deutsche Text war Luthers; in 1881 anfangend, erschien eine sechste Auflage 1894. Den griechischen Text hatte er schon (1876) 1880 herausgegeben, und die vierte Auflage erschien i. J. 1888. Dazu gab er eine kleine Ausgabe von Tischendorfs Text mit den Lesarten von Westcott-Hort 1887 heraus, 2. Auflage 1891. Er hatte die Vorbereitung der Prolegomena zu Tischendorfs editio octava critica maior übernommen, überließ sie aber mir im Jahre 1876.

Harnack und er entdeckten in Rossano in Kalabrien eine für die Kunstgeschichte in Verbindung mit dem neutestamentlichen Text wichtige Handschrift von Matthäus und Markus. Sie gaben eine kurze Beschreibung nebst Umrissen der Bilder 1880 heraus und reisten hin mit einem Maler und allem Zubehör, um die Handschrift in großartiger Weise zu veröffentlichen. Doch hatte das Kapitel seinen Entschluß auf Anraten eines römischen Gelehrten umgestoßen, da dieser die Ausgabe bereiten wollte, und Gebhardt und Harnack mußten sie fahren lassen. Gebhardt gab den Text der Handschrift (Σ oder **042**) 1883 heraus.

Das Jahr 1882 sah den Anfang einer großen Arbeit, die er erst mit seinem Tode aus der Hand gegeben hat. Von 1882 bis 1906 veröffentlichten Harnack und er 30 Bände der „Texte und Untersuchungen", teils ihre eigenen Schriften, teils die Schriften anderer Gelehrter in sorgfältiger Weise der Welt gebend. Was Gebhardt dabei einfach als Herausgeber der Werke anderer getan hat, war von großer Bedeutung.

Im Jahre 1883 veröffentlichte Gebhardt eine Schrift über den Arethaskodex Paris Gr. 451, worin er seinen kritischen Scharfsinn in den Dienst der handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten stellte und in glänzender Weise betätigte. In demselben Jahr gab er in London die Miniaturen des Ashburnham Pentateuchs heraus, wobei ich ihm seine Beschreibung ins Englische übersetzte. Im Jahr 1888 schrieb er „Ein Bücherfund in Bobbio". Seine Ausgabe von „Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus" 1893 war eine Musterleistung für die Behandlung von Handschriften, ein Lehrbuch im kleinen für Leute, die nicht gelernt haben, was mit einer Handschrift bei der Herausgabe zu tun ist. In ähnlicher Weise gab er die Psalmen Salomos 1895 heraus und 1896 die griechische Übersetzung des „De viris illustribus" von Hieronymus. Ausgewählte Martyrerakten veröffentlichte er 1902 und im selben Jahr die „Passio s. Theclae virginis".

Das sind gedruckte Sachen. Vieles sonst lag teilweise fertig in seinen Papieren. Vor kurzem veröffentlichte Ernst von Dobschütz „Die Akten der Edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos" daraus. Gebhardt und Harnack bereiteten auch durch Jahre hindurch eine Ausgabe des Justin vor, die nicht mehr zu Ende kommen wird.

Gebhardts Leben floß wie ein breiter, stiller, von Bäumen beschatteter Strom dahin. Seine Stimme wurde nicht auf dem Markt gehört. Man kam zu ihm, man bekam etwas von ihm, man ging weg, und es war, als ob er von jeher dort gewesen war und immer dort bleiben würde in derselben Ruhe. Aber in seiner stillen Klause, mit dem Gewissen eines Herrnhuters, der Peinlichkeit eines Porson und der Folgerichtigkeit und Ausdauer einer Maschine brachte er Arbeit genug für drei Menschen zustande. **Caspar René Gregory.**

Gefäße, gottesdienstliche. — Die zunehmende Beachtung und wissenschaftliche Erforschung der byzantinischen Kunst in der Gegenwart kommt auch der genaueren Erkenntnis des kirchlichen Geräts der mittelalterlichen byzantinischen Kirche in hohem Maße zugute, während man bis dahin in der Hauptsache auf das wertvolle Sammelwerk von Rohault de Fleury, La messe. Études archéologiques, Paris 1883—89, 8 Bde, angewiesen war. Aus der neueren Literatur seien hervorgehoben G. Millet, L'art byzantin (in A. Michel, Histoire de l'art I, Paris 1905; III 1908), eine vortreffliche Einführung; H. Leclercq, L'art byzantin (in Cabrol, Dict. d'archéol. chrét., Paris 1909), eine kurze Übersicht mit reichen Literaturangaben; Ch. Diehl, Manuel d'art byzantin, Paris 1910; O. M. Dalton, Byzantine art and archaeologie, Oxford 1911, die bedeutendste Erscheinung auf diesem Gebiete. Reich durchsetzt mit einschlägigen Abbildungen ist auch das weitschichtige Werk von G. Schlumberger, L'épopée byzantine à la fin du dixième siècle 3 Bde, Paris 1896—1905. Wenig bietet G. Swarzenski, Das byzantinische Kunstgewerbe im Mittelalter (in Lehnert, Illustrierte Gesch. d. Kunstgewerbes I, Berlin 1907, S. 171—190).

Fast alle großen Museen haben in ihrem Bestande Stücke des byzantinischen Kunstgewerbes. Voran steht S. Marco in Venedig mit seinen Vasa sacra (Pasini, Il tesoro di S. Marco, Venedig 1885—87; Molinier, Le trésor de la basilique de S. Marc, Venedig 1888; bei jenem die Abbildungen besser). Die Aufschließung des alten Kirchenschatzes in der Kapelle Sancta Sanctorum gegenüber dem Lateran 1903 brachte wertvolles weiteres Material (Lauer, Le trésor du Sancta Sanctorum, Paris 1906; auch in den Monuments et mém. der Académie des Inscript. et des belles Lettres XV 1906; außerdem mit gediegenen archäologischen und kunsthistorischen Erläuterungen H. Grisar, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz, Freiburg 1908). In Athen hat G. Lambakis im Ganzen des Nationalmuseums eine byzantinische Abteilung geschaffen, die besonders für spätbyzantinische Kultusgeschichte lehrreich ist (Katalog, leider mit dürftigem Abbildungsmaterial). Die École pratique des Hautes Études in Paris besitzt eine umfangreiche photographische Sammlung byzantinischer Kunsterzeugnisse, darunter vielleicht die Mehrzahl mit kirchlicher Zweckbestimmung. (G. Millet, La collection chrétienne et byzantine des Hautes Études, Paris 1903).

In der Erforschung der byzantinischen Kunst steht Rußland voran; es unterhält in Konstantinopel eine eigene Schule für diese Aufgabe. Aber auch französische Gelehrte sind mit Erfolg an der Pflege dieses jüngsten Schößlings der christlichen Archäologie beteiligt. Auch in England hat sich vor einigen Jahren ein „Byzantine research and publication Fund" gebildet. In Deutschland hat vor allem Joseph Strzygowski in Wien in unermüdlicher Tätigkeit die „byzantinische Frage" behandelt, in der allerdings vorwiegend historische und stilkritische Gesichtspunkte in Betracht kommen.

Die Erzeugnisse der byzantinischen kirchlichen Kleinkunst überragen die abendländischen im allgemeinen weit. Klassische Traditionen wirken noch bis in den Ausgang des Mittelalters nach, der Formenreichtum ist größer und freier, die Technik feiner und die Ausstattung prachtreicher. Email und Filigran treten viel mehr hervor als im Westen. Vor allem gilt dies von den Kelchen. Neben Edelmetall und Kristall sind Onyx, Chalzedon, Sardonix, Alabaster, Diaspro oft in prachtvollen Exemplaren verwendet. Fassungen von vergoldetem Silber, auf dessen Rändern zuweilen viele Steine sich reihen, erhöhen den Eindruck. Ein Unterschied der Form, wie zwischen romanischer und gotischer Form im Abendlande, besteht nicht. Das Gefäß ist bald becherartig gestaltet, bald nähert es sich der Schale, auch ganz außergewöhnliche Formen kommen vor. (Beispiele bei Schlumberger II S 321, 477, 488, 489, 492, 496; Diehl S. 660—62; Dalton S. 85, 87, 89, 90, 515, 556, 562). Ebenso ist die Patene kunstvoller als bei den Lateinern und mehr schüsselförmig gebildet, entsprechend der griechischen Abendmahlsfeier; auch hier kommt Kristall vor (Schlumberger II S. 500 f.; Diehl S. 294, 297; Dalton S. 94, 95, 536, 566, 572, 575, 688, 689, doch sind nicht alle diese Stücke mit Sicherheit als Patenen zu nehmen; ein Prachtstück vom Athos bei Swarzenski, Taf. 24 zu S. 176). Als Hostienbüchsen haben vielleicht die bei Dalton S. 563—65 abgebildeten Kästchen gedient. Ein silbernes Weihrauchgefäß aus dem 6. Jahrh. mit großen Reliefs Christi und mehreren Heiligen in Form eines polygonen Kästchens besitzt das britische Museum (Dalton S. 567 f.). Ein reiches Inventar liefert auch die koptische Kunst, allerdings fast ausschließlich aus altbyzantinischer Zeit (vgl. O. Wulff, Die altchristlichen Bildwerke [der Königl. Museen in Berlin], Berlin 1909; Dalton, Catalogue of early Christian antiquietes, London 1901; besonders Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée de Caire. Koptische Kunst von J. Strzygowski, Wien 1904; O. Pelka, Koptische Altertümer im Germanischen Museum [Mt d. Germ. Nationalmuseums 1906]). Eine

systematische Zusammenstellung des byzantinischen Kirchengerätes bleibt eine wichtige Aufgabe der Zukunft.

Zur Literatur trage ich nach: J. Baudot, Calice (Cabrol, Dict. d'archéol. chrét. S. 1595 bis 1651) mit zahlreichen Abbildungen, darunter ausgezeichnete Stücke, und Einzelbeschreibung einzelner Kelche. **Victor Schultze.**

Gefangenenfürsorge. — Nach der vom Central-Ausschuß für die Innere Mission i. J. 1899 herausgegebene Statistik der Inneren Mission gab es 1897 in Deutschland 421 Vereine zur Fürsorge für entlassene Gefangene mit ca. 32 109 Mitgliedern. Davon trafen auf Baden 60 V. mit 7602 M., Bayern 19 V. 1495 M., Elsaß Lothringen 7 V 1375 M., Brandenburg 18 V. 1495 M., Hannover 20 V. 1594 M., Hessen Nassau 5 V. 1324 M., Ostpreußen 10 V. 490 M., Pommern 12 V. 849 M., Posen 13 V. 422 M., Rheinland 42 V. ca. 1000 M., Sachsen 23 V. 3511 M., Schlesien 32 V. 2209 M., Schleswig Holstein 13 V. ? M., Westfalen 18 V. 864 M., Westpreußen 15 V. 1325 M., Kgr. Sachsen 28 V. 1496 M., Württemberg 64 V. ca. 4000 M. Der Rest fiel auf die kleineren Staaten. Hilfe erbeten wurde von 11 277 Personen und gewährt an 6512. **Hauck.**

Geiler vom Kaisersberg. — Neu herausgegeben wurde seine Ars moriendi von 1497 durch A. Hoch in den Straßb. theol. Studien, Freiburg 1901, die Frucht seiner Predigten über den Tod in den J. 1495—97; vgl. Stimmen aus Maria Laach 1901 S. 437; ferner in Faksimiledruck aus der „Postill" von 1522 die „Passion" mit den Holzschnitten von J. U. Pilgrim (Wechtelin). Berlin 1908. — Über den „Koraffen" im Straßb. Münster vgl. Winckelmann in ZGOrh. 1907 S. 250 ff. (mit Abbildung). Über den Grafen Friedrich von Zollern u. G. v. K.: A. Steichele, Archiv f. d. Gesch. des Bistums Augsburg I (1856), 144 ff. (mit Briefen); Th. Dreher, Das Tagebuch von Friedr. v. Zollern in Mt des Vereins f. Gesch. u. Altertumsk. in Hohenzollern XX 4 ff.; auch Pick in M. Mt aus dem Gebiet der hist. antiq. Forsch. XXI 1 ff. — Der Widerstand, auf den G. v. K. in Klöstern stieß, tritt noch in den Angriffen hervor, die B. Rhenanus aus den Kreisen der sanctimoniales poenitentes, der „Reuerinnen", wegen seiner Vita G.s erfuhr, Briefw. d. B. Rhenanus S. 578 f. Das von B. Rhenanus für ihn verfaßte Epitaphium: Pericle eloquentior, Socrate continentior, Numaque religiosior etc. ebd. S. 620. — Ein Hendecasyllabum, das Ottomar Luscinius seinem Andenken widmete, s. in G.s Sermones et varii tractatus 1518; ein Gedicht Melanchthons auf ihn von 1510 in Corp. Ref. X, 669. — Über den Herausgeber der G.schen Tropi Johann Adelphus s. Briefwechsel des Vadian II 268 f. u. ö.
G. Kawerau.

Geist, Orden d. h. — S. 457 Z. 55 füge bei: Emil Michael, Deutsche Charitas im MA, ZKTh 1899, II, bes. S. 206 ff. **Zöckler †.**

Geistliche Verwandtschaft. — S. 473 Z. 31 l. Eherecht Bd V S. 211, 23 s. Verwandtschaft.

Gelasius I., Papst. — E. Michaud, La papauté romaine d'après le pape Gélase: Revue internationale de Théologie 16 (1908), 38—58. — A. Dufourcq, Vues nouvelles sur le Décret Gélasien et sur le pape Damase. A. J. B. L. (1909) 820—825.
Mirbt.

Gelasius von Cyzikus. — C. H. Turner, On G. of C., Journ. Theol. Stud. 1, 1900' 125 f.; G. Loeschcke, Das Syntagma des G. Cyzicenus, Diss. Bonn, 1906.

Turner zeigt, daß G. den Bericht Rufins über das nicänische Konzil in seine Geschichte hinübergenommen hat. Loeschcke ermittelt als Quellen außer den bekannten eines nicht näher bekannten Presbyters Johannes Werk, dem die (nicht gefälschten) Briefe Konstantins entnommen sind, und eine von der Synode selbst veranstaltete Aktensammlung, die im Besitz des 410 verstorbenen Bischofs Dalmatius von Cyzikus war.

S. 477 Z. 16 füge hinter 1360 ein: Stück des dritten Buchs auch bei A. Ceriani, Monumenta sacra et profana I, Mail. 1861, 129 ff.

S. 477 Z. 26 str. Sozomenus. **G. Krüger.**

Gelpke, Ernst Friedr. — Herr Pfarrer Koch in Radefeld macht mich darauf aufmerksam, daß Gelpke nicht in Breitenfeld, sondern in dem benachbarten Radefeld geboren ist als Sohn des dortigen Pastors Fr. Chr. Gelpke. **Hauck.**

Gelzer, Heinrich. — S. 498 Z. 22 l. Romanismus st. Kommunismus.

Gemeindearbeit und Gemeindeorganisation, evangelische. — Literatur für das Studium und die Praxis der GA und GO. Grundlegende, zusammenfassende und allgemein orientierende Werke und Schriften: E. Sulze, Die ev. Gemeinde, Gotha 1891, 2. A. 1912. Derselbe, Die Reform der ev. Landeskirchen, Berlin 1906. H. v. Soden, Und was tut die ev. Kirche? 1890. 3. Aufl. 1893. F. Rohde, Der gegenwärtige Stand der kirchlichen GO, Berlin 1899. O. Holmström, Die Gemeindepflege in der ev. luth. Kirche. Aus dem Schwedischen, Hamburg 1903. H. A. Köstlin, Die Lehre von der Seelsorge, 2. Aufl. Berlin 1907. M. Schian, Die ev. Kirchgemeinde, Gießen 1907. Bausteine zum Aufbau des ev. Gemeindelebens, Hamburg 1908 ff. H. Matthes, Aussichten und Aufgaben der ev. Landeskirchen der Gegenwart, Gießen 1909. B. Nasziger, Die Neubelebung der Sulzeschen Gemeindegedanken, Prot. Monatshefte 1910, S. 428 ff. Ed. Simons, Art. Gemeinde, kirchliche, in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" II 1910. H. Matthes, Ist eine Neubelebung unserer ev. K. möglich? und: Warum ist gerade jetzt GA nötig, Darmstadt 1911. Verhandlungen der ersten und zweiten Konferenz für ev. GA, Leipzig 1911. J. Schöll, Ev. Gemeindepflege, Heilbronn 1911. A. Uckeley, Kirchliche Gemeindeideale der Gegenwart. Die Reformation 1911, Nr. 23—25. E. Burggaller, Selbständige Gemeinden! Grenzen und Recht dieser Forderung. Preuß. Kirchenzeitung VII 1911 Nr. 1—3. M. Wunderlich, Gemeindeorganisation, Berlin 1911. Lebendige Gemeinden. Festschrift, D. Emil Sulze zum 80. Geburtstag dargebracht, Gießen 1912. E. Förster, Religionsfreiheit und Kirchenreform. Christl. Welt vom 14. 3. 1911. Vgl. auch zur allgemeinen Orientierung: GV Lechler, Gesch. der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, 1854. G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit seit der Reformation, Stuttgart 1890. A. Hardeland, Gesch. der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation, Berlin 1897. P. Drews, Ev. Kirchenkunde, Tübingen und Leipzig 1902 ff. E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie, 3. Aufl. Leipzig 1911, Bd I und III. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912 (bes. S. 979—986). — Gemeinde, Kirche und Innere Mission. Gemeinde und Gemeinschaft: Verhandlungen der Kongresse für IM, 1849 ff. (z. B. 1849, 1853, 1857, 1860, 1867, 1871, 1876, 1884, 1886, 1895, 1899, 1911, S. 238 ff.). J. H. Wichern, Gesammelte Schriften III, Hamburg 1902. P. Wurster, Die Lehre von der IM, Berlin 1895. Th. Schäfer, Leitfaden der IM, 4. Aufl. Hamburg 1903. Treplin, Über die Einordnung der IM in den Organismus der Kirche. Monatschr. f. IM II 1882. H. H. Wendt, Das Verh. der IM zur kirchlichen Organisation. ZThK II 1892. K. Köhler, Freie Vereinstätigkeit und amtliche Kirchentätigkeit. ZThK II 1892. P. Gennrich, IM und Gemeinde. Monatschr. f. Pastoraltheol. VII 1910. P. Grünberg, Die Arbeit der IM in ihrem Verhältnis zu der Arbeit der kirchlichen Gemeinde und ihrer Organe. Die Innere Mission im ev. Deutschland, Jan. und Febr. 1910. P. Wurster, Die „lebendige Gemeinde" und die IM. Monatschr. f. IM, Oktober 1911. Brandin, Die Aufgaben der IM in der Gegenwart. Ebenda, Dez. 1911. Niedner, Das Verhältnis der Landeskirche zur IM. Preuß. Pfarrarchiv IV Berlin 1912 Heft 1 (wichtige juristische Darlegung). M. Schian, Art. Innere Mission, RGG III 1912. — Chr. Dietrich und F. Brockes, Die Privaterbauungsgemeinschaft innerhalb der ev. Kirche Deutschlands, 1903. P. Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, 1903. 2. Aufl. 1906. Derselbe, Die gegenwärtige Krisis in der modernen Gemeinschaftsbewegung, 1905. Derselbe, Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906 und 1907, 1908. M. Schian, Die moderne Gemeinschaftsbewegung, 1909. — W. Scheffen, Die ev. K. und die Wohlfahrtspflege. In „Das Programm der Wohlfahrtspflege". Vorträge, gehalten der 1. Konferenz der Zentralstelle für Wohlfahrtspflege, 2. Aufl. 1908. — Großstadt und Land: Thieme, Die religiöse Gemeindeorganisation und die Landgemeinden, Christl. Welt 1891 Nr. 12 f. M. Rade, Unsere Landgemeinden und das Gemeindeideal, Leipzig 1891. G. Bechtolsheimer, Die Seelsorge in der Industriegemeinde, Göttingen 1907. K. Hesselbacher, Die Seelsorge auf dem Dorf, 2. Aufl. Göttingen 1909. Ziele und Möglichkeiten der heutigen ev. Seelsorge auf dem Lande (von einem hessischen Landgeistlichen). Monatschr. f. Pastoraltheologie VIII 1911/12. W. F. Classen, Großstadtheimat, 2. Aufl. 1906. Derselbe, Großstadt und Land, 1909. E. Bunke, Großstadt und Land, Berlin 1909. Ders., Arbeit für Großstadt und Land, 1911. P. Grünberg, Die ev. Kirche, ihre Organisation und ihre Arbeit in der Großstadt, Göttingen 1910. O. Dibelius, Unsere Großstadtgemeinden, ihre Not und deren Überwindung, Gießen 1910. Die Arbeit eines Großstadtpfarrers, Chronik der Christlichen Welt 1911 Nr. 1. A. Eckert, Probleme und Aufgaben des ländlichen Pfarramts, Berlin 1910. W. Schubring, Der moderne Geistliche auf dem Lande, Ev. Freiheit 1910. E. Sohnrey, Wegweiser für ländliche Wohlfahrts- und Heimatspflege, 1899. Missionsdienst in der Großstadt, Organ für Stadtmissionsarbeit, Halle a. d. S. 1903 ff. Die Dorfkirche, Monatsschr. f. Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt, 1907 ff. Schriften fürs Land. Ein Verzeichnis wichtiger Schriften zur Förderung der ländlichen Wohlfahrts- und Heimatspflege. Berlin (Deutsche Landbuchhandlung) 1911. — Gemeindehaus, Gemeindeverein, Gemeindeabende: P. Cremer, Das Gemeindehaus, Potsdam 1905. G. Höpel, Die kirchliche Vereins-

rbeit, Göttingen 1906. E. Müller, Handreichung für christliche Volksunterhaltung, 1895. V. Luther, Deutsche Volksabende, 2. Aufl. Berlin 1903. Schliepe und Liedtke, Christliche Familienabende, Gütersloh 1904. R. Herrmann, Ratgeber fürs Dorftheater, 1906. J. K. Müller und G. Seibt, Evangelische Gemeindeabende, I 2. Aufl. Langensalza 1907. II (1911). F. Fürstenberg, Die Vorführung von Lichtbildern. Heft I der Handreichungen für Volks- und Familienabende, Berlin (Verlag von Sohnreys Dorfboten). — Gemeindehelfer und -helferinnen: Th. Schäfer, Die Arbeit der weiblichen Diakonie, 2. Aufl. Stuttgart 1893 (Literatur S. 334 ff.). Fr. Zimmer, Der ev. Diakonieverein, 8. Aufl. 1901. Derselbe, Zur Verständigung über neue Wege der weiblichen Diakonie, 1902. E. v. d. Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche, 1905. Joh. Walter, Frauenlos und Frauenarbeit in der Gesch. des Christentums, Berlin 1911. Jahrbücher der „Frauenhülfe des Ev.-Kirchlichen Hülfsvereins", Potsdam, Stiftungsverlag. „Mitteilungen" und „Frauenblätter" des „Deutsch-evangelischen Frauenbundes". — Propst v. d. Goltz, Bedarf die christliche Gemeindepflege in größeren Städten neben den Diakonissen noch der Heranziehung von Gemeindehelfern? Monatschr. für IM 1900, S. 391—399. Rheinisch-Westfälischer Diakonieverein. Erster Jahresbericht, nebst zwei Referaten: „Die moderne Gemeindeschwester" und „Diakonen und Gemeindehelfer", erstattet von Pfr. Heim-Lennep, mit Sonderbericht über die Wolfer Diakonenschule von Pfr. Storkebaum-Wolf a. d. M., 1909. Heseckiel, Landmission durch Gemeindehelfer und Gemeindehelferinnen als Hilfskräfte des Pastors. Die IM im ev. Deutschland, März 1912. — Kinder- und Jugendpflege: Zeitschr. für Jugendwohlfahrt, Jugendbildung und Jugendkunde, Leipzig 1910 ff. Enzyklopädisches Handbuch des Kinderschutzes und der Jugendfürsorge, Leipzig 1910 ff. Oberlinblatt, Zeitschr. für Kleinkinderschule und Gemeindepflege, Notwawes 1885 ff. J. Hübener, Die christliche Kleinkinderschule, Gotha 1888. F. Bühler, Die Sorge für das vorschulpflichtige Alter, Bielefeld 1898. J. Kopp, Gesch. der Kleinkinderschule und des Kindergartens, Stuttgart 1902. G. Schlosser, Die Fürsorge der Kirche für die konfirmierte Jugend, Leipzig 1892. L. Tiesmeyer, Die Praxis des Jünglingsvereins, Berlin 1895. P. Hasse, Leitfaden für weibliche Jugendpflege, 3. A. Berlin 1909. K. Lechler, Die Erziehung der konfirmierten Jugend zur Kirchengemeinschaft, Gütersloh 1900. W. Classen und Hollmann, Neue Wege zur Jugendpflege, Halle 1908. G. Bauer, Die Aufgaben der K. an der großstädtischen Jugend. NkZ 1908. E. Stenzel, Neue Wege in der Jugendpflege, 1909. Fürsorge für die schulentlassene männliche Jugend, namentlich im Anschluß an die Fortbildungsschule, Berliner Zentralstelle für Volkswohlfahrt 1909. O. Pfennigsdorf, Die kirchliche Erziehung der ev. Jugend. Die Innere Mission im ev. Deutschland, Oktober 1911. Boeckh, Kirchl. Jugendpflege, Rothenburg o. Tbr. 1911. W. Scheffen, Zur Pflege der schulentlassenen Jugend. Hamburg 1911. J. Schöll, Alte und neue Formen der ev. Jugendpflege, Deutsch-Evangelisch, Aug. 1911. E. Nagel, Was kann und soll die ev. Gemeinde für ihre Neukonfirmierten tun? Zürich 1912. Röse, Art. Jugendfürsorge in RGG III 1912. Sozialdemokratische Jugendarbeit, Chronik der Chr. Welt vom 7. 3. 1912. Statistik der Anstalten und Vereine für die gefährdete und verwahrloste Jugend, hsg. vom Zentralausschuß für IM 1911. — Armen- und Krankenpflege: G. Uhlhorn, Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Göttingen 1892. Ed. Simons, Die älteste ev. Gemeindearmenpflege am Niederrhein und ihre Bedeutung für unsere Zeit, Bonn 1894. Fr. Hasbagen, Die kirchliche Armenpflege, Gütersloh 1901. P. Cremer, Was kann die Kirche für die Krankenpflege auf dem Lande tun? Potsdam 1907. W. Hartmann, Die Krankenpflege auf dem Lande. Monatsblätter für IM, Karlsruhe i. B. 1909, Nr. 10—12. — Soziales: Verhandlungen des Ev.-sozialen Kongresses, 1892 ff. Evangelisch-Sozial. Mitteilungen des Ev.-sozialen Kongresses, 1904 ff. Verhandlungen und sonstige Veröffentlichungen der „Freien kirchlich-sozialen Konferenz", 1897 ff. (vgl. den A. Bd X 670 ff.). M. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, Leipzig 1895. Th. Schäfer, Ev. Volkslexikon zur Orientierung in den sozialen Fragen der Gegenwart, Bielefeld und Leipzig 1900. B. Dörries, Die Erziehungspflicht der Kirchgemeinde gegenüber sozialen Notständen. Verhandlungen des 12. Ev.-soz. Kongresses, Göttingen 1901. L. Weber, Soziales Handbuch, Hamburg 1907. G. Traub, Der Pfarrer und die soziale Frage, Göttingen 1907. G. Liebster, Kirche und Sozialdemokratie, Gießen 1908. P. Drews, Kirche und Arbeiterstand, 1909. — Alkohol und Sittlichkeit: Kalender des Blauen Kreuzes, Bern und Leipzig 1883 ff. Berichte über die Jahresversammlungen des Deutschen Vereins gegen den Mißbrauch geistiger Getränke, 1884 ff. W. Bode, Kurze Gesch. der Trinksitten und Mäßigkeitsbestrebungen in Deutschland, München 1896. A. Dietz, Anteil des Geistlichen am Kampf gegen den Alkoholismus, Straßburg 1898. P. Schmidt, Bibliographie des Alkoholismus in den letzten 20 Jahren (1880—1900), Dresden 1901. Bender, Die Aufgaben der Gemeinde und ihrer Organe im Kampf gegen die Trunksucht. Monatsblätter für IM, Karlsruhe Juli/August 1909. Hermann Knott, Evangelisch-kirchliche Blaukreuzarbeit. Ebenda. Berichte über die Allgemeinen Konferenzen des deutschen Sittlichkeitsvereins, Berlin 1890 ff. Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der ev. Landbewohner im Deutschen Reiche, Leipzig 1895. 1896. E. Siebel, Der Bund des weißen Kreuzes, Dresden 1907. J. Ziegler, Welche Aufgaben haben Eltern, Lehrer und Geistliche inbezug auf die Sittlichkeit der ihnen anvertrauten Jugend? Berlin o. J. — Presse, Schriftenverbreitung, Gemeindeblätter: E. G. Steude, Praktische Apologetik, Gütersloh 1904, 1906. R. Wielandt,

Die Arbeit an den Suchenden aller Stände. Anleitung zur Tätigkeit in Vorträgen und Presse, Göttingen 1906. Chr. H. Schöner, Die christliche Volksliteratur, Gotha 1891. H. Beck, Die religiöse Volksliteratur der ev. K. Deutschlands in einem Abriß ihrer Geschichte, Gotha 1891. Volks- und Jugendschriften-Rundschau. Monatsblatt zur Förderung und Kritik der Jugend- und Volksliteratur, Stuttgart 1904 ff. Verzeichnis der ev. Presse, Hamburg 1908. W. Bube, Die ländliche Volksbibliothek. Ein kritischer Wegweiser, Berlin 1909. Ev. Preßbestrebungen und Hoffnungen. Jahrbücher des ev.-sozialen Preßverbandes für die Provinz Sachsen, Halle a. d. S. 1896 ff. (1911, S. 66 ff. „Aus der Gemeindeblattarbeit"). Jahrbuch für evangelische Preßarbeit, herausgegeben vom ev. Preßverband für Westfalen und das Fürstentum Lippe, Witten a. d. Ruhr 1908 ff. Lehr und Wehr fürs Deutsche Volk (Flugschriften), Hamburg 1904 ff. A. v. Bröcker, Protestantische Gemeinde-Flugblätter, Göttingen 1910. Derselbe, Moderne Flugblätter für männliches Christentum, Göttingen 1910. Der Wegweiser. Fingerzeige und Richtlinien für dringende Aufgaben der Zeit. Volkstümliche Flugblätter, hrsg. vom ev.-sozialen Preßverband für die Provinz Sachsen, Halle a. d. S. 1911. Praktische Flugblätter, Hamburg, Rauhes Haus 1911. — O. Hoffmann, Ev. Gemeindekunde für Schlesien. Ein Leitfaden besonders für Mitglieder der kirchl. Körperschaften in der ev. Landeskirche Schlesiens, Görlitz 1904. H. Priebe, Kirchliches Handbuch für die ev. Gemeinde unter besonderer Berücksichtigung der preuß. Landeskirche, Berlin 1912. — Nachtrag: J. H. Müller und A. Just, 100 Entwürfe zu Vorträgen in ev. Arbeiter-, Männer- und andern Vereinen, Gütersloh 1909, 1910. F. Mahling, Die soziale Bedeutung der christl. Gemeinde, Berlin 1910. Barchewitz, Gesamtkirchengemeinden in Großstädten, Leipzig 1912. R. Ruzinger, Der Einfluß der Kultur auf das religiöse, sittliche und kirchliche Leben auf dem Lande, Prot. Monatshefte 1912, 2. 3. W. Ilgenstein, Die Gedankenwelt der modernen Arbeiterjugend, eine Beleuchtung der roten Jugendbewegung, Berlin 1912. Dehn, Gedanken zur Erziehung der schulentlassenen Großstadtjugend. Die Innere Mission, April 1912. J. Eger und L. Heitmann, Die Entwicklungsjahre. Psychologische Studien über die Jugend zwischen 14 und 25. Leipzig 1912. Handbuch für Jugendpflege. Hsg. von der Deutschen Zentrale für Jugendfürsorge, Langensalza 1912. — Ferner: Stählin, Laienarbeit in englischen Gemeinden. NkZ 1910, S. 458 ff. Kirchenkunde des ev. Auslandes, hsg. von C. Clemen, K. Eger und M. Schian. Gießen 1911 ff.

Geschichtliches. (Vgl. Gemeinde, kirchliche, Bd 6, 499 ff.) — Die Reformation hat ihren Ausgang nicht genommen von einem neuen Gemeindebegriff und von dem Interesse an einer neuen Organisation der christlichen Gemeinde, sondern von der persönlichen Gewissens- und Heilsfrage: Wie werde ich meiner Seligkeit gewiß? Wie finde ich einen gnädigen Gott? Das nächste Interesse der Reformatoren war demgemäß darauf gerichtet, daß das Wort Gottes, das Evangelium von Christo wieder rein und lauter verkündet und der rechte Zugang zu Gott im wahren Glauben allen Menschen eröffnet werde. Die „Kirche" war, nach Augsb. Konf. Art. 7, „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden"; dieses „ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche". In ihrer Konsequenz ergab sich aus der neuen Stellung zu Gott und dem Evangelium freilich eine neue Auffassung des geistlichen Amtes und der Gemeinde, insofern den Ansprüchen des heilvermittelnden Priesterstandes der Grundsatz des allgemeinen geistlichen Priestertums der Gläubigen gegenübergestellt wurde. Das war jedoch zunächst kein Verfassungs-, sondern ein religiöser Grundsatz. Eine neue Organisation der Gemeinden und insonderheit die Selbstverwaltung der religiösen Gemeinden daraus zu folgern, daran hinderte im deutschen Kirchengebiet nicht nur die tatsächliche politische Unmündigkeit der Gemeinden und das herrschende autokratische Territorialsystem, welches durch die Reformation und die Lockerung der Reichszentralgewalt noch gestärkt wurde, sondern die im Prinzip auch von Luther durchaus festgehaltene Einheit des christlichen Körpers nach seiner bürgerlichen und religiösen Seite, eine Einheit, welcher ja auch bis zum Ende des 30jährigen Krieges die tatsächliche konfessionelle Geschlossenheit der Reichsgebiete entsprach. Ansätze, wie die Leisniger Kirchenordnung (1523) und die Reformatio Hassiae (1526), welche eine Art Autonomie der Gemeinden in Verfassung und Verwaltung proklamierten, waren nicht nur im Hinblick auf die gegebenen Verhältnisse undurchführbare Ideale und verfrühte Versuche einer schwierigen Übergangszeit, sondern im letzten Grund auch keine genuinen und konsequenten Ausgestaltungen des reformatorischen Ideals, vielmehr eine vorübergehende Annäherung an wiedertäuferische und sektiererische Postulate (vgl. K. Rieker, Die rechtliche Stellung der ev. Kirche, 1893), jedenfalls „nur sehr relativ" als Luthers „Gemeindeideal" zu verstehen (Troeltsch). — Wenn in einzelnen reformierten Kirchengebieten am Niederrhein und durch den Einfluß derselben auch in benachbarten lutherischen Gebieten sich ein selbständigeres Gemeindeleben schon im 16. Jahrhundert entwickelte, so war dieses in der Hauptsache die Folge des Einflusses der fort-

geschrittenen bürgerlichen und sozialen Kultur der benachbarten Niederlande, außerhalb Deutschlands aber (z. B. in Frankreich) die notgedrungene Folge davon, daß der Protestantismus es mit einer katholischen Staatsgewalt zu tun hatte. Im übrigen zeigten reformierte Kirchengebiete (Genf, Zürich) bis in die neueste Zeit ein ebenso großes Maß staatlicher Bevormundung und Gebundenheit wie die lutherische Konsistorialverfassung. Die selbständige Gemeindentwicklung ist also nicht etwas spezifisch und allgemein Reformiertes, und wo sie sich in „reformierten Ländern" vorfindet, dort national, kulturell und volkspsychologisch mindestens ebenso stark bedingt und bestimmt als religiös und konfessionell. Im übrigen hat gewiß das mehr quietistische Naturell Luthers und das mehr aktive Calvins auf die beiden Kirchentypen bedeutsam eingewirkt. Was aber Calvins Bedeutung für die GA und GO angeht, so ist nicht zu übersehen, daß sein Interesse doch viel mehr der kirchlichen Zuchtübung zugewandt war als dem, was wir unter GA verstehen, und daß die vier Ämter der Geistlichen, Doktoren, Diakonen und Zensoren, welche nach ihm schriftgemäß die Gemeinde verwalten, für ihn nicht etwa Vertreter der Gemeinde waren, sondern Vertreter des göttlichen Worts in der Gemeinde (Troeltsch, S. 730). — Die kirchliche Verfassungsbildung in Deutschland im 16. Jahrh. „erhob sich überhaupt nicht zu dem Begriff der Gemeinde" (Richter). Die deutschen Kirchen-Ordnungen des 16. Jahrhunderts (vgl. L. Aem. Richter, Die ev. KOO des 16. Jhds., 1846)haben ihren Schwerpunkt in der obrigkeitlich gehandhabten Fürsorge für Kultus, Liturgie, Predigt, Unterricht, Kirchen- und Sittenzucht, Eherecht, materielle Versorgung der Kirchen, Schulen und Pfarrer, Ausbildung und Berufung der Pfarrer u. dgl. Darüber hinaus sehen die meisten, wohl im Anschluß an schon bestehende Einrichtungen und selbstverständlich im engsten Zusammenhang mit der bürgerlichen Gemeinde, vor eine Fürsorge für die Ortsarmen aus dem „Gemeinen Kasten", für Kranke, Witwen und Waisen, für Wanderarme, bedrängte und verfolgte Glaubensgenossen u. dgl. Nur eine Minderzahl dieser KOO, meist west- und süddeutsche, kennen Älteste, Diakonen u. dgl., welche jene Obliegenheiten zu erfüllen und zu überwachen haben und, in seltenen Fällen, besonders ausgebildet in Straßburg (Kirchspielpfleger 1534) und Hessen (1539), die Pfarrer auch in der Seelsorge und Zucht unterstützen sollten. Inwieweit diese „Ordnungen" tatsächlich funktionierten oder „nur auf dem Papier blieben", und welches in dieser Beziehung der tatsächliche Zustand der Gemeinden war, das ist eine Frage, welche erst sorgfältige Lokal- und Einzelforschungen einigermaßen genügend beantworten könnten. Sicher ist, daß der kulturelle Niedergang Deutschlands infolge des 30jährigen Krieges, Verarmung und Verrohung, auch nach dieser Seite verhängnisvoll wirken mußte. Soweit also die Gemeinden damals wirklich nur „passive" Gemeinden waren, waren sie es nicht sowohl wegen der „Mängel der Kirchenverfassung", sondern der gesamten geistigen, bürgerlichen und kulturellen Verhältnisse. — In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat Spener, mitbestimmt durch die neuen naturrechtlichen Ideen, es beklagt, daß der „dritte Stand" in der Kirche zu wenig zu seinem Rechte komme, und, beeinflußt durch außerdeutsche reformierte, auch durch täuferische Vorbilder, Laienälteste als Gehilfen für die Pfarrer verlangt, in erster Linie, was wohl zu beachten ist, für die Beicht- und Abendmahlszucht; er hat freilich auch schon das zaghafte Bedenken ausgesprochen, ob es möglich sein werde, bei dem tatsächlichen Zustand der Gemeinden die rechten Leute hierzu zu finden. Die Betonung des „tätigen Christentums" im Pietismus führte (A. H. Francke) zu einer Liebestätigkeit zunächst auf dem Gebiet der Armen- und Waisenpflege, auch der Bibelverbreitung und der asketischen Literatur, welche aber nicht als Kirchen- und Gemeindearbeit, sondern als die Tätigkeit eines die Kirchentreise durchschneidenden engeren Kreises von Erweckten und Frommen sich darstellte. — Die Aufklärung lockerte das Band zwischen Kirche und Staat. Sie faßte Religion und Konfession als Sache freier Genossenschaften innerhalb des Staates auf, über welche die konfessionell neutrale Territorialgewalt nur die obrigkeitliche Aufsicht habe. Dem entsprach in der Theorie der Gedanke, daß die religiösen Gemeinschaften eigentlich sich selbst zu verwalten hätten. Das preußische Landrecht von 1794 zeigte Spuren dieser Auffassung, ohne sie aber praktisch durchzuführen. Diesem Gedanken kamen auch die Steinschen Reformideen entgegen, welche die Selbstverwaltung zunächst der bürgerlichen Gemeinden und besonders der Städte zum Ziel hatten. Die Steinsche Städteordnung vom 19. 2. 1808 sah Kirchenvorsteher vor, analog der Verwaltung der bürgerlichen Kommunen. Das Gutachten über eine Kirchenverfassung für Preußen von 1815 schlug vor Presbyter und Diakonen, welche nicht nur für Kultus, Kirchengut, Schulunterricht, sondern auch für „Aufrechterhaltung der Religiosität", für eine gewisse Kirchendisziplin, für Armenwesen, gute Sitten, fromme Erziehung der Kinder, also in gewissem Sinn für Seelsorge zu wirken hätten (vgl. E. Förster,

Entstehung der preußischen Landeskirche, 1905). Die Religion sollte nicht Staatssache, aber Volkssache sein und von den Gemeinden getragen werden. Indessen die Reaktion von 1817, mißtrauisch gegen jede freie Selbstbetätigung des Volkes, zerstörte diese Knospen, trotz Schleiermachers Eintreten für eine Synodal- und Presbyterialverfassung (1824). In der Pfalz (1818), Nassau (1818), Sachsen-Weimar (1821) trugen sie etwas mehr Früchte. In Preußen wurden 1835 durch die „Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung" die ersten Presbyterien geschaffen, deren Aufgabe, im Anschluß an frühere rheinische Übung, nicht nur Armenpflege und Fürsorge für die Verwahrlosten, sondern auch Unterstützung der Pfarrer bei Hausbesuchen und in der Seelsorge sein sollte. Ohne Zweifel wirkte hierbei, wie in anderen westdeutschen Gebieten (Hessen-Darmstadt 1832), der 1830 in Frankreich proklamierte politische Konstitutionalismus auf die Forderung und Bewilligung größerer kirchlicher Selbstverwaltung mit ein. Die stete Einwirkung allgemein staatlicher und sozialer Verhältnisse auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens hat sich vollends nach dem Jahr 1848 deutlich gezeigt in dem Erlaß neuer Kirchenverfassungen und Gemeindeordnungen (Hessen-Darmstadt 1849, Preußen 1850, Bayern 1850, Württemberg 1851, Frankreich 1852). Erst 1873 wurde in der größten deutschen evangelischen Landeskirche, in Preußen, die Presbyterial- und Synodalverfassung allenthalben durchgeführt. Der König sprach in der Einführungsordre die Erwartung aus, „daß diese Ordnung den in der Kirche vorhandenen Kräften Gelegenheit geben werde, an dem Dienst des kirchlichen Lebens sich selbsttätig zu beteiligen". Die Ordnung bestimmt u. a., daß „die Gemeindekirchenräte die Pflicht haben, nach bestem Vermögen die pfarramtliche Tätigkeit zu unterstützen, zum religiösen und sittlichen Aufbau der Gemeinden zu helfen, die christlichen Gemeindetätigkeiten zu fördern, die religiöse Erziehung der Jugend zu beobachten, die kirchlichen Einrichtungen für Pflege der Armen, Kranken und Verwahrlosten zu leiten und sich deshalb sowohl mit den bürgerlichen Armenbehörden wie mit freien Vereinen ins Einvernehmen zu setzen". — Ein so weit- und tiefgehendes Gemeindeprogramm wäre nicht entstanden und die formal-rechtliche Errungenschaft einer größeren Selbständigkeit der Kirchen und Gemeinden wäre eine leere Form und Forderung bloßer „Rechte" gewesen und geblieben, wenn nicht inzwischen eine innerkirchliche, religiös-sittliche Reformbewegung eingesetzt hätte, welche geeignet war, jenen Formen einen konkreten Inhalt und positive Ziele und Aufgaben zu geben und sie mit dem rechten Geist zu erfüllen. Wichern, der „Vater der Inneren Mission" ist zugleich der Vater des Gemeindegedankens in diesem Sinn. Zwar ist er nicht ausgegangen von dem „Gemeindegedanken", überhaupt nicht von irgendeiner Kirchentheorie, sondern „vom Leben", von den faktischen Bedürfnissen und Notständen des Volkslebens und von dem Drang nach der Betätigung des evangelischen Glaubens und der christlichen Liebe in allen Verhältnissen, in Kirche, Staat, Familie, Gesellschaft. Unfertig wie seine Theologie ist auch sein Kirchen- und Gemeindebegriff, auch seine Gedanken über das Verhältnis von Kirche, Gemeinde und Innerer Mission (der Lutheraner Löhe hat das Gemeindeprinzip, zum Teil in ausgesprochenem Gegensatz zu Wichern, viel schärfer betont). Wichern hat nicht direkt und zunächst die GA und GT gefördert; er war selbst nie Gemeindepfarrer, er hat vornehmlich großstädtische Verhältnisse im Auge gehabt; sein Interesse war zumeist dem Ausbau freier Vereine und Anstalten für evangelisatorische, diakonische, erzieherische und charitative Zwecke zugewandt. Aber Wichern hat den Kirchenbegriff praktisch umgestaltet, den Horizont der Pfarrer erweitert, den Kirchenbehörden und der praktischen Theologie neue Aufgaben gestellt, die Laien mobil gemacht, durch die Ausbildung des Brüderinstituts berufliche Kräfte geschaffen (wie gleichzeitig Fliedner durch das Diakonissenininstitut) für neue Arbeiten; er hat gegenüber der herrschenden Isoliertheit der großen und kleinen Landeskirchen das Solidaritätsgefühl der „deutschen evangelischen Kirche" mächtig gestärkt und so nach verschiedenen Seiten hin die Voraussetzungen schaffen helfen, unter denen evangelisches Gemeindeleben, lebendige und tätige Gemeinden im modernen Sinn, überhaupt erst werden konnten. — Verschiedene Faktoren haben die engere Verbindung der christlichen Liebestätigkeit mit dem Gemeindegedanken und dem Gemeindeleben herbeiführen helfen. Zunächst schuf die seit den 50er Jahren einsetzende Bewegung auf kommunale Selbstverwaltung und Selbstbetätigung einen günstigeren Boden auch für kirchengemeindliche Aktivität und Arbeitsorganisation. Mächtig wirkte aber besonders der Umschwung der Theologie. Die Ritschlsche Theologie trug seit den siebenziger Jahren vermöge der ihr eigenen Hervorhebung der praktisch-sittlichen Abzweckung des Glaubens stark dazu bei, das Interesse für Innere Mission und christliche Liebestätigkeit loszulösen aus der engen Verbindung mit den Kreisen der Erweckung und des neuen Pietismus, mit der neuen Orthodoxie und kirchlichen Restauration, welche dasselbe durch Wicherns

religiöse, theologische und kirchliche Stellung eingegangen war, und machte die Anhänger der modernen und freien Theologie willig zum Zusammengehen mit orthodox-pietistischen Kreisen in „positiver" und „praktischer Liebesarbeit" unter Zurückstellung der „theologischen und dogmatischen Differenzen". Besonders wichtig war es aber für unsere Frage, daß Ritschl das aus dem Glauben an Christus resultierende Versöhnungsbewußtsein und Vertrauensverhältnis zu Gott stets bezogen wissen wollte auf den Zusammenhang des einzelnen mit der „Gemeinde". Freilich war die Gemeinde in Ritschls System durchaus nicht identisch mit der rechtlich verfaßten Kirche oder der empirischen Gemeinde, vielmehr ein „ideelles und überzeitliches Ganzes", selbst „Gegenstand des religiösen Glaubens im Unterschiede von aller sinnenfälligen Wahrnehmung" (vgl. A. Ritschl Bd 17, 31). Und es wäre eine sehr dankenswerte Studie, zu verfolgen, wie jener ideelle, religiöse Begriff der Gemeinde unter den Schülern Ritschls, in der praktischen Theologie und in der sozialen Arbeit sich gleichsam unter der Hand verwandelte in ein konkretes und reales kirchliches Gemeindeprinzip. Schon 1890 faßte der erste „Evangelisch-soziale Kongreß", wenn auch von Stöcker gegründet, wesentlich getragen von den Vertretern der modernen Theologie und zugleich emporgetragen durch die nach Aufhebung des Sozialistengesetzes kräftig einsetzende soziale Strömung, eine Resolution zugunsten der „Organisation lebendiger Gemeinden". In demselben Jahre 1890 sprach sich der „18. deutsche Protestantentag" in Gotha für eine „Neuordnung unserer evangelischen Gemeindezustände" aus. Endlich entwickelte 1890 auf der IV. Hauptversammlung des „Evangelischen Bundes" in Stuttgart E. Sulze seine Gemeinde-Reformideen. — Das Jahr 1890 kann in gewissem Sinne als das Entstehungsjahr des modernen Gemeindegedankens gelten. Der Mann aber, dem wir die praktische Umprägung des Gemeindegedankens und dessen Einprägung in die praktische Theologie und Kirche in erster Linie verdanken, ist Emil Sulze (geb. 1832). Sein Werk stellt dar eine eigentümliche Verbindung Wichernscher und Ritschlscher Gedanken und Impulse, eingetaucht in die sozialethische Strömung der Zeit. In großstädtischer GA stehend, seit 1872 in Chemnitz, seit 1876 in Dresden, stark beeinflußt durch das seit der Einführung des Zivilstandsgesetzes (in Preußen 1873, im Deutschen Reich 1875), besonders in den norddeutschen Großstädten, zutage tretende Auseinanderklaffen des öffentlichen und des kirchlichen Lebens und das Zurückgehen der kirchlichen Sitte, erblickte und suchte Sulze das Heil- und Reformmittel in der Schaffung übersichtlicher, geschlossener, planmäßig organisierter evangelischer Gemeinden, in welchen „die im Wohltun und in der Seelsorge tätige Liebe der Gemeindeglieder zueinander sich auswirkt". Seit 1887 vertrat Sulze diese Gedanken in Zeitschriften; 1891 erschien sein Buch „Die evangelische Gemeinde", das Programm seines Lebens. Der nächste greifbare und unzweifelhafte Erfolg der „Sulzeschen Bestrebungen" war der, daß man in den neunziger Jahren anfing, die jahrzehntelange Vernachlässigung der Parochialverfassung und der kirchlichen Arbeit in den Großstädten zu heben. Im übrigen blieb man freilich hinter dem „Gemeindeideal" in Stadt und Land weit zurück, und es trat nach der ersten Begeisterung vielerorts eine gewisse Abspannung und Ernüchterung ein, gewiß nicht ohne Zusammenhang mit mancherlei Enttäuschungen hinsichtlich der „Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage". Die zunächst auf städtische Verhältnisse berechnete Sulzesche Bewegung erhielt eine eigenartige ländliche Parallele und Unterstützung aus ganz anderen Quellen in der 1907 einsetzenden Dorfkirchenbewegung (s. u.). Die „Sulzeschen Ideen" hat 1907 Martin Schian in seiner „Evangelischen Kirchgemeinde" kräftig und konsequent auszubauen unternommen; er wollte „den Begriff der ev. Gemeinde herausstellen, um ihn sich nach allen Seiten auswirken zu lassen". Den Stand der Frage beleuchtete M. Rade Ende 1908 (Christliche Welt, Nr. 48) durch folgende Anregung: „Es sollte doch endlich im Jahr 1909 irgendwo im Mittelpunkt Deutschlands eine Konferenz von Männern aller Richtungen abgehalten werden, die in Theorie und Praxis Anhänger des Sulzeschen Gedankens der aktionsfähigen Gemeinde (und Kirche) sind, um der Frage näher zu treten: Wie weit ist das Sulzesche Gemeindeideal verwirklicht? Wie weit hat es sich als durchführbar erwiesen?" Pastor Aug. Stock in Braunschweig griff diesen Gedanken im November 1909 wieder auf (Christl. Welt, Nr. 45) und regte die Gründung einer „Konferenz für evangelische GA" an, die laut Aufruf „dem Gemeindegedanken sein dauerndes Recht in der kirchlichen Öffentlichkeit sichern und verhindern will, daß aus dem mehr oder weniger geringen Erfolg der GA in den letzten Jahrzehnten das Recht zu einem ablehnenden Urteil hergeleitet wird". Diese Konferenz hat bisher getagt 1910 in Braunschweig, 1911 in Darmstadt, 1912 in Erfurt. Über wertvolle Anregungen im engeren Kreis von einigen hundert Pastoren und wenigen Laien ist die Konferenz noch nicht hinausgekommen. Es ist eine Frage der Zukunft, ob sie Mittel und Wege finden wird, um einen

tiefergehenden und weiterreichenden Einfluß auf alle beteiligten Instanzen zu gewinnen und auf diese Weise die GA und GO in den deutschen evangelischen Landeskirchen tatkräftig zu fördern. Am 19. Oktober 1911 fand in Zürich ein „Erster schweizerischer Volkstag für kirchliche Arbeit" statt (vgl. Schriften der Schweizerischen Kommission für kirchliche Liebestätigkeit. Heft 1, Bern 1912), eine Parallelerscheinung der deutschen Gemeindebewegung. — Geschichtlich betrachtet stellt sich uns somit die moderne evangelische Gemeindebewegung als das Resultat einer sehr komplizierten Entwicklung und als das Produkt sehr verschiedener Faktoren dar, die in diesem geschichtlichen Rückblick wenigstens angedeutet werden sollten.

Prinzipielles. Wesen, Zweck und Aufgabe der evangelischen Gemeinde. — Die ev. Kirchengemeinde ist zunächst jedenfalls dazu da, das religiöse Leben ihrer Mitglieder auf Grund und im Sinne des Evangeliums von Jesu Christo zu betätigen und zu pflegen. Die Kirchengemeinde ist mit andern Worten in erster Linie Religionsgemeinschaft oder religiöse Gemeinschaft. Die Darbietung des Wortes Gottes zur Seelengewinnung und Seelenpflege, die Weckung und Pflege evangelischen Glaubens und Sinnes, die Seelsorge im strengen Sinne bildet durchaus das Primäre, das Spezifische, das eigentlich Charakteristische des evangelischen Gemeindelebens. Demnach ergibt sich als engster und nächster Kreis, gleichsam als Minimum ihrer Daseinsbetätigung, der Gemeindegottesdienst, die kultische, liturgische Betätigung, die religiöse Unterweisung des heranwachsenden Geschlechtes, die gottesdienstliche Mitwirkung und seelsorgerische Einwirkung auf das persönliche, auf das Haus- und Familienleben ihrer Glieder bei besonderen Anlässen (Taufen, Trauungen, Beerdigungen), bzw. deren religiös-kultische Ausgestaltung, endlich in Anlehnung daran oder in Verbindung damit ein gewisses Maß der persönlichen Seelsorge in Gestalt von Trost, Mahnung und Zucht durch irgendwelche Beauftragte in der Gemeinde. Für diese engste Zone des ev. Gemeindelebens ist tatsächlich überall irgendwie gesorgt, wo überhaupt eine ev. Gemeinde existiert (ebenso für die erforderliche Gotteshaus-, Vermögens- und Eigentumsverwaltung, welche die materiellen Voraussetzungen hierfür schafft). Das tragende Subjekt für diesen engsten Kreis der GA und GO und des evangelischen Gemeindelebens muß nicht notwendig die Einzelgemeinde selbst sein, ist tatsächlich und herkömmlich vielmehr vielerorts in der Hauptsache der Staat, die Landeskirche, die Kirchenbehörde, ein Kirchenpatron oder dgl. GA ist diese Art der Betätigung zunächst nur in dem Sinne, daß es Arbeit in und an der Gemeinde ist, nicht eine Arbeit der Gemeinde, wenn auch irgendwie unter ideeller und materieller Mitwirkung von Gemeindeangehörigen, die selbstverständlich nicht alle nur Objekte dieser Arbeit sind. Predigt, Unterricht und die sonstige amtliche Tätigkeit des kirchlichen Amtsträgers kann man theoretisch gewiß auch unter dem Gesichtspunkt betrachten, daß die Gemeinde das ideelle Subjekt dieser Tätigkeit ist, insofern dieselbe in ihrem Namen, Auftrag und Vertretung sich vollzieht; faktisch sind es Tätigkeiten und Aufgaben des dafür unter irgendwelcher, oft minimaler Mitwirkung der Gemeinde oder ihrer Vertretung bestellten und fungierenden kirchlichen Amtsträgers (Pfarrer, Prediger, Pastor). Man kann deshalb sehr wohl davon handeln, inwiefern Predigt, Gottesdienst, Unterricht usw. den Gemeindeinteressen und den Rücksichten auf das Gemeindeleben entsprechen sollen; mit Recht sieht man aber doch allgemein davon ab, z. B. die Theorie und Praxis der Predigt, des Gottesdienstes, der katechetischen Unterweisung usw. unter dem Kapitel GA zu behandeln. — Die Pflege und Betätigung der religiösen Gemeinschaft und des kirchlichen Bewußtseins erfordert aber über das geschilderte Minimum hinaus zu ihrer Ergänzung noch ein weiteres, nämlich die Vertiefung und Erweiterung der religiösen Bildung, religiöse Fortbildung im weitesten Sinn, durch Einführung in die Bibel, in die kirchliche Literatur und Kunst, in die Probleme der religiösen Weltanschauung, in die Geschichte der Kirche und im Zusammenhang damit Weckung und Pflege des Verständnisses und des Interesses für die Gesamtaufgaben der evangelischen Kirche in der Gegenwart (Innere und Äußere Mission, Evangelisation, Gustav-Adolf-Verein, Evangelischer Bund usw.). Die hierauf gerichteten Bestrebungen innerhalb der evangelischen Gemeinden sind in der Hauptsache erst ein Produkt des letzten Jahrhunderts, eine Folge und Begleiterscheinung der sich aufdrängenden Auseinandersetzung des evangelischen Glaubens und evangelischer Frömmigkeit mit allgemeinen Bildungs- und Kulturfragen, der geistigen, sozialen, nationalen, internationalen und interkonfessionellen Bewegungen, des gesteigerten Verkehrs, der Entwicklung der Presse usw. Diesen Aufgaben können sich evangelische Gemeinden nicht mehr entziehen. Ihnen gegenüber reichen die alten Formen und Mittel des Gemeindelebens, die bisherigen Funktionen des geistlichen Amtes nicht mehr aus; hier werden neue Veranstaltungen und Tätigkeiten erforderlich. Dazu machen die gesteigerten Ansprüche

des persönlichen und geistigen Lebens, die zunehmende Individualisierung des religiös-sittlichen Lebens, die zunehmende Komplikation und Differenzierung der sozialen Verhältnisse eine Individualisierung und Spezialisierung der Seelsorge nötig, welcher die pfarramtliche Seelsorge, zumal in großen Gemeinden, allein nicht gewachsen ist. So ergibt sich ein Gebiet gegenseitiger und verschiedenartiger religiös-sittlicher Beeinflussung, Bildung und Pflege, welches einen früher so gut wie unbekannten Kreis der GA darstellt.

Hiermit könnte man nun den Zweck und die Aufgabe der ev. Gemeinde als erschöpft ansehen. Man könnte sagen: Dieser Zweck ist nichts anderes als Pflege und Betätigung des religiösen Lebens im engsten Sinn, Glaubenspflege, Gesinnungspflege, religiöse Bildungspflege. Vermöge der innerhalb der religiösen und kirchlichen Gemeinschaft mit verschiedenen Mitteln erzeugten und gepflegten Gesinnung betätigen sich dann evangelische Christen als ein „Salz der Erde" und ein „Licht der Welt"; sie sind „zu allem guten Werk geschickt", in der Familie, im Beruf, in der bürgerlichen Gemeinde und Gesellschaft, in Staat und Volk, im gesamten Umkreis des irdischen Lebens. Sie haben überall als Christen und Gotteskinder sich zu bewähren in Gottesfurcht, Gottvertrauen und Nächstenliebe. Soweit besteht kein Zweifel über die Aufgabe der ev. Gemeinde. Die Frage ist nur, ob die ev. Gemeinde als solche darüber hinaus Pflichten und Aufgaben leiblich-materiell-sozialer Art hat, ob sie von sich aus eine Liebestätigkeit über das spezifisch religiös-geistliche Gebiet hinaus zu üben und eventuell zu organisieren hat. Sulze hat die soziale Liebestätigkeit stark in den Vordergrund, beinahe in den Mittelpunkt des kirchlichen Gemeindelebens gestellt, wenn auch immer mit der Seelsorge verbunden und mit Abzweckung auf die Seelsorge. Dörries (Die Erziehungspflicht der Kirchgemeinde gegenüber sozialen Mißständen, 1901) steht auf dem formell entgegengesetzten Standpunkt. Die Kirchgemeinde ist zur direkten Bekämpfung sozialer Mißstände durchaus ungeeignet, sie ist lediglich Gemeinschaft des Wortes und Sakraments, hat zwar durch Predigt, Kultus und Seelsorge soziale Gesinnung zu pflegen, deren Auswirkung und Betätigung jedoch in den natürlichen Organisationen, Familie, bürgerliche Gemeinde, Staat, Politik sich vollziehen zu lassen. Diese grundsätzliche Beschränkung der Gemeindetätigkeit auf das Innere, die Seelsorge, das Wort Gottes kann u. E. nicht widerlegt werden durch den Hinweis auf die ersten Christengemeinden, auf die Liebestätigkeit in der katholischen Kirche, auf die Berücksichtigung der Liebestätigkeit in den alten evangelischen Kirchenordnungen. In der ältesten Kirche liegt eine ganz ausnahmsweise und vorübergehende soziale Abgeschlossenheit der Christen von der sie umgebenden heidnischen Gesellschaft vor. Die katholische Kirche ihrerseits erhebt überhaupt den Anspruch, die gesamte Kultur, alle natürlichen Lebensverhältnisse, auch Wissenschaft und Bildung zu beherrschen und in sich aufzunehmen, das Zentrum aller sittlichen Tätigkeit zu sein. Im Altprotestantismus wirkt der Gedanke des einen christlich-konfessionell orientierten Gemeinwesens noch nach. An und für sich ließe sich vom evangelischen Standpunkt die Beschränkung der Tätigkeit der Religionsgemeinde auf die Pflege der Religion selbst, des innern Lebens, der Gesinnung, des Glaubens gewiß rechtfertigen. Es kann auch nicht davon die Rede sein, daß dieselbe für die GA oder die Tätigkeit des Pfarrers zu wenig Stoff böte. Hier liegen vielmehr große Aufgaben vor in einer Zeit, in welcher auseinanderstrebende Interessen wirtschaftlicher, geselliger, beruflicher, intellektueller und ästhetischer Art die religiöse Sammlung und Vertiefung außerordentlich erschweren, und anderseits ein einseitiger religiöser Subjektivismus und Individualismus die religiöse Gemeinschaftspflege stark beeinträchtigt, sie aber gerade umso nötiger macht. Gleichwohl läßt das wirkliche Leben eine derartige Scheidung der Seelenpflege und der materiellen Fürsorge nicht zu. Wollte man sich auch im Prinzip auf den sozusagen streng religiösen Standpunkt stellen: „Die Kirche soll nichts als Religion pflegen und Evangelium verkündigen", so steht doch erfahrungsmäßig fest, daß Seele und Leib sich hienieden nicht völlig trennen lassen, daß die Pflege des spezifisch religiösen Lebens unter den gegebenen Verhältnissen auch im Umkreis der Kirchgemeinde sich nicht vollziehen kann ohne die stete Mitberücksichtigung gewisser leiblicher und sozialer Bedürfnisse und Notstände der Gemeindeglieder, die ohne Zweifel von weitgehender, wenn auch durchaus nicht immer von ausschlaggebender Bedeutung für ihr geistliches und inneres Leben sind. Sind solche Bedürfnisse und Nöte einmal vorhanden, so darf auch eine religiöse Gemeinschaft um ihrer selbst und um ihrer geistlichen Zwecke willen nicht untätig daran vorübergehen. Auf diese Weise ergibt sich uns, wenn nicht eine unmittelbare, so doch eine mittelbare, abgeleitete Pflicht und Aufgabe der Gemeinde zur Liebesbetätigung auch auf materiellem, leiblichem und sozialem Gebiet. Und zwar sind es erfahrungsmäßig drei Gruppen von Bedürfnissen und Notständen, die um der Seelen willen eine entsprechende Berücksichtigung erheischen, Jugend-

fürsorge, Armen- und Krankenpflege. Auf die einzelnen Gebiete gehen wir später ein. Nur etwas Grundsätzliches muß hier noch gesagt werden. Pflicht und Aufgabe der Kirchengemeinde kann es zunächst nur sein, ihrer materiell und sozial notleidenden, bedürftigen und gefährdeten Glieder persönlich sich anzunehmen; aber Aufgabe der Kirchgemeinde und ihrer Organe kann es nicht sein, gestaltend und umgestaltend einzugreifen in den ganzen Apparat der staatlichen, sozialen, kommunalen und gesellschaftlichen Einrichtungen und Verhältnisse, mit denen materielle und soziale und infolgedessen freilich auch religiös-sittliche Notstände der Gemeindeglieder zusammenhängen. Die Lohn- und Kommunalpolitik, das öffentliche Gesundheitswesen, die Fabrik- und Gewerbeordnung, die Frauen- und Jugendarbeit, die gesetzliche und polizeiliche Behandlung des Alkoholgewerbes und der Prostitution, die Boden- und Wohnungsreform, diese und viele andere sozialpolitische und nationalökonomische Gesetzgebungs- und Verwaltungsfragen gehen allerdings alle Kirchengemeindemitglieder an als Staatsbürger und Mitglieder der bürgerlichen Gemeinde; und es ist selbstverständlich ihr Recht und ihre Pflicht, als Bürger, Wähler, Politiker, Abgeordnete in der Presse, in Vereinen und Versammlungen ihrer sozialen Gesinnung Ausdruck und Nachdruck zu verleihen. Nicht nur der einzelne, auch Kirchengemeinden, Kirchenvertretungen und Kirchenbehörden haben ohne Zweifel das Recht, weil stark mit interessiert, unter Umständen dabei ihre Stimme zu erheben, aber die eigentlich soziale Arbeit und Organisation kann nicht ihre Aufgabe sein. Wenn Mittel und Kräfte vorhanden sind, darf gewiß eine Kirchengemeinde auch rein sozialer oder ökonomischer Unternehmungen (um religiös-sittlicher Zwecke willen) sich annehmen, z. B. eine Volksküche, eine Sparkasse, eine Koch- oder Nähschule, eine Arbeitsvermittlungsstelle, eine Krippe, ein Reformgasthaus, Volkswohnungen oder dgl. einrichten, unterstützen oder unterhalten. Besondere lokale Verhältnisse können eine soziale Fürsorge für bestimmte Erwerbszweige oder Kategorien der Bevölkerung erwünscht sein lassen. Solche Arbeit tut eine Kirchengemeinde aber nicht in Erfüllung ihres eigentlichen Berufs, sondern ausnahmsweise und vorläufig, um der Not willen, solange nicht die in erster Linie berufenen Instanzen sie tun. Noch weniger kann davon die Rede sein, durch kirchliche Mittel und Einrichtungen die soziale Frage überhaupt „lösen" zu wollen, die Sozialdemokratie zu überwinden u. dgl. Schon Wicherns in dieser Richtung tonangebender Vortrag auf der Oktoberversammlung 1871 über „Die Mitarbeit der Kirche an der sozialen Arbeit der Gegenwart" (Werke III 180 2 ff.) atmet bei aller Großzügigkeit etwas von der Tragik, daß hier mit ganz unzulänglichen Mitteln der Versuch gemacht wird, eine große nationale, internationale und interkonfessionelle Kulturfrage in das Schema Kirche und Innere Mission einzuspannen. Der Evangelisch-soziale Kongreß (s. d. A. Bd 10, 693 ff.) und die „Freie kirchlich-soziale Konferenz" (s. d. A. Bd 10, 670 ff.) haben im Grunde nichts anderes tun können, als soziales Verständnis und soziale Gesinnung fördern, was gewiß sehr nötig und verdienstlich ist, aber keine Mittel und Wege zu selbständiger sozialer Arbeit der Kirche aufweisen und schaffen, es sei denn, daß man unter „sozial" alles einbegreift, was der Gesellschaft dient, auch christliche Kolportage, Jünglingsvereine und Evangelisation. Eine selbständige Aktion der Kirchgemeinde in sozialtechnischen und sozialpolitischen Fragen verbietet sich, von anderem abgesehen, schon deshalb, weil sie im Widerstreit der sozialen Interessen ihrer Mitglieder (Arbeitgeber und Arbeitnehmer usw.) nicht Partei sein darf, auch die spezielle Sach- und Fachkunde nicht besitzt, also höchstens aufklärend im allgemeinen Sinne, vermittelnd, versöhnend, gewissenschärfend auf die Geister wirken kann. Evangelische Arbeitervereine, die mehr sein wollen als Vereine von Arbeitern, in denen evangelische Gesinnung gepflegt wird, die in sozialen Arbeiterfragen und Arbeiterkämpfen Stellung nehmen und Klasseninteressen vertreten wollen, können Gemeindevereine nicht sein.

Zuletzt muß noch betont werden, daß die Gemeinde ihre nähere und entferntere Tätigkeit eben als Gemeinde, als Gesamtheit irgendwie auszuüben hat, daß es sich also nicht nur um die freiwillige oder pflichtgemäße Betätigung einzelner Mitglieder, demgemäß auch nicht nur um eine Summe von Einzelbetätigungen in und an der Gemeinde handelt, sondern um eine irgendwie organisierte Arbeit der Gemeinde selbst, die ebendeshalb und nur dann als eine „GA" im vollen Sinn des Wortes bezeichnet werden kann. Hier bedarf es jedoch eines einschränkenden Zusatzes, der in den psychologisch-sozialen Verhältnissen unserer Gemeinden, ja aller menschlichen Gemeinschaft begründet ist. Es liegt nicht nur im Wesen der „Nachwuchs- oder Kindertaufskirche", wenn es auch in dieser stärker zum Ausdruck kommt als in Gemeinschaften, die durch freien und bewußten Entschluß ihrer Mitglieder zusammentreten und fortbestehen, daß das Maß der Aktivität und des Gemeinsinns bei den einzelnen Mitgliedern sehr verschieden ist, daß stets unmündige, unbegabte,

schwache, energielose, senile, passive Glieder vorhanden sind, (von denen abgesehen, die keines guten Willens sind), welche viel mehr Objekte als Subjekte der GA sind, sich ganz oder überwiegend passiv oder rezeptiv verhalten. Von einer „Arbeit aller an allen" kann also nur mit sehr starkem Vorbehalt geredet werden. Und auch diejenigen, die im Auftrag und in der Vertretung, als Berufene und Erwählte der Gemeinde handeln und insofern die handelnde Gemeinde darstellen, können in Wirklichkeit doch nur als Vertreter und Organe der wirklich aktiven Elemente in der Gemeinde betrachtet werden. Bei dem „Gemeindeideal", bei der „Schaffung und Forderung lebendiger und tätiger Gemeinden" kann es sich also immer nur darum handeln, ein möglichst hohes Maß von Gemeindebewußtsein, Gemeindeinteresse, Gemeindezusammenhang und Gemeindetätigkeit zu erstreben und zu erreichen, ein Maß, welches übrigens nicht nur von den in der kirchlichen Einzelgemeinde und in der Gegenwart liegenden Voraussetzungen, insbesondere auch von der Naturanlage, Geistesart und Temperament der Ortsbevölkerung, sondern von der Nachwirkung der kirchlichen Vergangenheit, von Sitte und Tradition und von den allgemeinen kirchlichen und religiösen, auch sozialen und kulturellen Verhältnissen und Zuständen des Volksganzen sehr abhängig ist. Diese der GA gesetzten Schranken treten uns noch deutlicher vor Augen, wenn wir nun das Verhältnis zu bestimmen suchen, das zwischen evangelischer GA und verschiedenen anderen Faktoren des öffentlichen und kirchlichen Lebens besteht.

Der Gemeindegedanke und die Gemeindetätigkeit findet zunächst eine Einschränkung durch das Recht und die Bedeutung der Persönlichkeit. Das Christentum ist etwas zugleich Individuelles und Soziales. Die Einzelpersönlichkeit hat die mannigfachsten Gemeinschaftsverpflichtungen, auch gegen die Kirchengemeinde; sie kann aber und soll in dieser nicht auf- und untergehen. So unevangelisch der selbstsüchtige „Kultus der Persönlichkeit" ist, so berechtigt doch auch auf evangelischem Lebensgebiet in gewissem Grade und nach persönlicher Veranlagung Innenleben, Mystik, Kontemplation und Askese. Manche wirken auch auf religiösem Gebiet mehr durch das „was sie sind", als „was sie tun". Anderseits ist es eine Tatsache der Geschichte und Erfahrung, daß einzelne Persönlichkeiten oft mehr wirken als Organisationen und Gemeinschaften und jedenfalls über die Grenzen bestimmter Gemeinschaften hinaus wirken. Die Einwirkung gottbegnadeter kirchlicher und religiöser Persönlichkeiten hängt von der GO in vieler Beziehung nicht ab, kann und soll selbstverständlich durch dieselbe nicht verhindert und überflüssig gemacht werden, muß vielmehr als höchst wichtiger Faktor für das kirchliche Leben ausdrücklich in Rechnung gestellt werden.

Die GA steht ferner allenthalben in Wechselwirkung mit der Landeskirche. Von einer Autonomie und Independenz der Einzelgemeinde kann rechtlich und tatsächlich nicht die Rede sein, sie ist auch gar nicht ideal und wünschenswert. Nicht nur für Kirchenregiment, Kirchenverwaltung, Kirchensteuern, für Ausbildung und Anstellung der Pfarrer, für den Verkehr der Gemeinden untereinander, für Wahrung gemeinsamer kirchlicher Interessen, sondern für ihre eigene geistliche und religiöse Anregung und Befruchtung ist jede ev. Gemeinde mit angewiesen auf das Leben, das in den großen Kirchenkörpern, schließlich in dem gesamten Protestantismus flutet, in seiner Geschichte, in seiner Literatur, in seinen Traditionen, in seinem geistigen Gesamtbesitz, in seinen führenden und bahnbrechenden Persönlichkeiten, in seinen Organen, Verbänden und Anstalten. Es ist irreführend zu sagen, jede, auch die kleinste Einzelgemeinde trage in sich selbst dieselben und alle Kräfte evangelischen Glaubens und Lebens wie die Gesamtkirche, weil sie Christus, Gottes Wort und Sakrament besitze. Gewiß. Aber die fortschreitende Erkenntnis, Fruchtbarmachung und Auswirkung der in diesen Gottesgaben virtuell beschlossenen Kräfte ist der isoliert gedachten Einzelgemeinde jedenfalls auf die Dauer nicht möglich, sondern nur der Einzelgemeinde im Zusammenhang und in Wechselwirkung mit einem größeren geistlichen und geistigen Verband. Die Existenz jedes einzelnen Dorfpfarrers ist ein Beweis für diese Notwendigkeit und Abhängigkeit. Wenn neuerdings geklagt wird, daß das landeskirchliche Regiment, die Verwaltung und Bureaukratie die freie Entfaltung des Gemeindelebens hindern, und demgemäß die Selbständigkeit der Gemeinden als Vorbedingung ihrer Belebung gefordert wird, so mag in einzelnen Fällen und Beziehungen, hinsichtlich einzelner Persönlichkeiten und Gemeinden, das zutreffen. Häufiger wird es der Fall sein, daß die Gemeinde vorhandene Rechte, Freiheiten und Möglichkeiten (über deren nicht geringen Umfang, speziell in der preußischen Landeskirche, s. Niedner, Preuß. Pfarrarchiv IV S. 7 ff.) nicht benutzt, daß sie nicht möglichst viel, sondern oft möglichst wenig getan hat. Eher ist wohl im Interesse der Gemeinden zu wünschen, daß nicht alles dem guten Willen und der Initiative einzelner Pfarrer, Gemeinden, Kirchenvertretungen, Synoden überlassen bleibt, sondern daß die Landeskirche

als solche zwar nicht äußerlich uniformierend und reglementierend, aber doch anregend, verpflichtend, orientierend und ermutigend auf die kleineren Kirchenverbände, die Pfarrer und die Gemeinden einwirkt, noch mehr als bisher geschehen, um die lokalen Hemmungen und den Ortsschlendrian überwinden zu helfen. Soweit GA, etwa Jugend-, Armen- und Krankenpflege, wirklich zum Wesen und zur Aufgabe einer evangelischen Gemeinde gehört, soweit besteht auch eine Pflicht und Aufgabe der Kirchenbehörden und der Kirchenverbände, diese Seite des Gemeindelebens nicht nur nicht zu hindern, sondern von sich aus zu fördern und zu fordern. Einen beachtenswerten Weg zur Förderung der Leistungsfähigkeit der Einzelgemeinde hat die sächsische Landeskirche eingeschlagen durch ein Kirchengesetz vom Oktober 1911, wonach „sich Kirchengemeinden zu Verbänden vereinigen dürfen, um Aufgaben, die auf dem Gebiet der Kirchengemeindetätigkeit liegen, gemeinsam zu erfüllen".

Durch ihre Zugehörigkeit zur Landeskirche ist die Einzelgemeinde den allgemeinen Lebensbedingungen derselben unterworfen, besonders auch, insofern die in der Kirche vorhandenen theologischen, religiösen und kirchenpolitischen Spaltungen mehr oder weniger in ihr Leben hineinragen und fördernd oder hemmend hineinwirken. Sulze hoffte, daß die „praktische GA" das Partei- und Richtungswesen überhaupt überwinden und ausschalten würde. Wenn auch gewiß praktische, religiös-sittliche und gemeinnützige Arbeit bis zu einem gewissen Grade theoretische, doktrinäre, theologische und dogmatische Gegensätze überbrücken hilft, so bleiben doch auf dem Boden des Protestantismus so tiefgehende religiöse Differenzen und so verschiedene Orientierungen der Frömmigkeit bestehen, daß die GA (z. B. Jugendpflege, erbauliche Literatur, religiöse Fortbildung) ihnen gegenüber sich nicht immer neutral verhalten kann. Insbesondere gibt es einen Typus der Gemeinschaftspflege und Gemeinschaftsfrömmigkeit, der, ohne direkt sektiererisch und separatistisch zu sein, dem kirchlichen Gemeindebewußtsein und der kirchlichen Gemeinschaftspflege nicht ohne Reibungen und Spannungen sich einfügt, zumal hier ausländische und dem heimischen Kirchentum fremde (englische, amerikanische, methodistische, moderne Allianz-)Strömungen mit einwirken, die man bedauern, auch bekämpfen, aber nicht einfach ausschalten kann. Es gibt aber auch berechtigte religiöse Gemeinschaftsbedürfnisse intimer und intensiver Art, die die landeskirchliche Gemeinde, die Lokalgemeinde als solche längst nicht immer und überall befriedigen kann, für deren Befriedigung im engeren Kreise ein gewisser Spielraum gewährt werden muß. Von sehr verschiedenen Umständen, auch von der Weisheit und dem verständigen Entgegenkommen der Gemeindeleitung hängt es dann ab, ob solche „Gemeinschaften in der Gemeinde" ein störendes und hemmendes oder aber ein wenigstens indirekt förderndes Element des Gemeindelebens und der GA werden. Jedenfalls darf vom Standpunkt der ev. Gemeinde aus selbst ein etwas separatistisch gefärbtes Gemeinschaftsbedürfnis nicht strenger beurteilt und nicht lebhafter bekämpft werden, als die weit mehr verbreitete und erst recht auflösend wirkende völlige religiöse und kirchliche Indifferenz.

Große aktuelle Bedeutung hat immer noch die Frage nach dem Verhältnis der Arbeit der Gemeinde und ihrer Organe zu der Arbeit der Inneren Mission, d. h. der in der Form freier und privater, von Gemeinde und Landeskirche nicht abhängiger Vereine, Anstalten und Verbände geübten evangelisatorisch-missionarischen und diakonisch-charitativen Liebestätigkeit. Die Zuspitzung des Gemeindegedankens zu der Forderung der „Verkirchlichung", bzw. der Vergemeindlichung der Inneren Mission oder der Einordnung aller Tätigkeiten der Inneren Mission in den kirchlichen Organismus, die in den neunziger Jahren sich stark, aber mehr theoretisch und als allgemeines Postulat, denn konsequent und praktisch geltend machte, enthält nicht die Lösung dieser Frage, sosehr sie berechtigte Interessen der Gemeinde in dankenswerter und auch zum Teil erfolgreicher Weise hat helfen geltend machen. Die Innere Mission ist ein unter bestimmten kirchlichen und sozialen Verhältnissen gewordener Komplex von Bestrebungen und Tätigkeiten, die nicht in demselben und gleichen Verhältnis zur Arbeit der kirchlichen Gemeinde stehen. Vielmehr ergeben sich drei Möglichkeiten (die Wichern schon andeutete, aber nicht deutlich unterschied): 1. Die Arbeit der Inneren Mission war und ist noch zum Teil Ersatz- und Notstandsarbeit inbezug auf Aufgaben, die ihrem Wesen nach der Kirchengemeinde bzw. der Landeskirche zufallen, die dieselbe aber aus irgendeinem Grunde nicht oder noch nicht oder notorisch unvollkommen erfüllt. Für dieses, aber auch nur für dieses Gebiet gilt, daß es der Wunsch und das Ziel der Inneren Mission sein muß, sich selbst überflüssig zu machen, und sie soll der normalen Ausgestaltung des Gemeindelebens in dieser Beziehung nicht nur keine Hindernisse entgegenstellen, sondern ihr entgegenkommen. Die Frage nun, ob eine Not- und Ersatzarbeit der Inneren Mission im gegebenen Fall wirklich eine innere Berechtigung hat oder noch hat (z. B. die Arbeit

einer Stadt- oder Landmission in Gottesdienst, Predigt, Bibelstunden, Kindergottesdienst, Schriftenverbreitung, Jünglings- und Jungfrauenvereinen, religiöser Gemeinschaftspflege, Evangelisation u. dgl.), ist damit nicht erledigt, daß für das betreffende Gebiet Gotteshaus, Parochie, Pfarrer, Gottesdienste, Pastoration, Gemeindevereine usw. überhaupt vorhanden sind, sondern die Möglichkeit muß zugestanden werden, daß die kirchliche Versorgung in qualitativer Hinsicht vorhandene und innerhalb der evangelischen Kirche berechtigte religiöse und geistliche Bedürfnisse nicht befriedigt. Gerade auf diesem Gebiet nicht nur theologischer, sondern ernster religiöser Differenzen erheben sich unter Umständen Kompetenzfragen, die bedauerliche und für das Gemeindeleben schädliche Parteiungen und Konflikte hervorrufen können, aber durch den Anspruch eines amtlichen oder parochialen Monopols nicht einfach beseitigt werden können. Es ist gewiß schwer, in jedem Falle deutlich die Scheidelinie zu ziehen, wo die Innere Mission aufhört, notwendige und innerlich berechtigte, im höheren Sinne kirchliche Ersatzarbeit zu tun, und wo sie anfängt, eine unnötige, ungesunde, ja schädliche, wirklich un- und gegenkirchliche Konkurrenz zu werden. Diese Schwierigkeit ist aber nichts anderes als eine der vielen Folge- und Begleiterscheinungen, die aus der Freiheit und Vielseitigkeit des Protestantismus sich ergeben, und die man in den Kauf nehmen muß, wenn man nicht entweder die protestantische Freiheit opfern oder die Landeskirche überhaupt aufgeben will zugunsten einer freien Konkurrenz von religiösen Vereinen, Verbänden, Gemeinschaften und Sekten. — 2. Die Arbeit der Inneren Mission bildet anderseits eine Ergänzungsarbeit, die im Einvernehmen mit den kirchlichen Organen und zu deren Unterstützung geleistet wird, indem entweder Arbeiter der Inneren Mission im Auftrag der Kirche einen Teil der Gemeindearbeit übernehmen, oder indem Anstalten der Inneren Mission (z. B. Kranken-, Erziehungs-, Versorgungsanstalten, Anstalten für christliche Literatur usw.) gewissen Bedürfnissen der Gemeindepflege dienen. Auf diesem Gebiet ist nicht nur persönliches Hand-in-Hand-Arbeiten von Fall zu Fall, sondern die Herbeiführung ständiger und geregelter Beziehungen zwischen den kirchlichen Organen und den in Betracht kommenden Anstalten, Vereinen und Verbänden der Inneren Mission erwünscht und anzustreben, tatsächlich auch schon auf mancherlei Weise angebahnt (Synodalausschüsse für Innere Mission u. dgl.). Unter Umständen wird es sich bei dieser Verständigung über die Arbeitsteilung zwischen Kirche und Innerer Mission einfach darum handeln, welcher von beiden Teilen eine notwendige Arbeit „am besten macht" (Wurster) oder zu machen in der Lage ist. Was speziell die Anstalten betrifft, so steht natürlich dem nichts entgegen, daß größere Gemeinden oder Gemeindeverbände, Synoden, Landeskirchen von sich aus solche Anstalten erwerben, gründen, leiten, unterhalten (schon 1892 wurde ein „Verein für weibliche Diakonie im Konsistorialbezirk Wiesbaden" begründet, 1911 das erste landeskirchlich geleitete Diakonissenhaus in Lehnin eröffnet). Inbezug auf die Diakonissenhäuser verdient die von Achelis (Prakt. Theol.) gemachte Bemerkung Beachtung, ob nicht viele Jungfrauen vom Eintritt in dieselben auch dadurch abgehalten werden, daß sie Bedenken tragen, einem gleichsam außerkirchlichen Verein und einem privaten Vorstand in einer so wichtigen Lebensfrage sich anzuvertrauen. Wenn aber bisher eine starke Neigung nicht besteht, derartige Anstalten der Inneren Mission gleichsam in kirchliche Regie zu nehmen, so hat das neben äußeren Schwierigkeiten, die in der bisherigen Entwicklung und in dem tatsächlichen Bestand dieser Anstalten liegen, gewiß auch innere Gründe. Die Gründung, Leitung und das Gedeihen solcher Anstalten erfordert Kräfte und Eigenschaften, für deren Vorhandensein, Ausbildung und Auswirkung individuell begabte und begeisterte, originale Persönlichkeiten und freie Assoziationen innerlich getriebener Kreise zwar nicht immer, aber wohl in der Regel eine größere Garantie bieten als offizielle Verwaltung und Reglementierung. Gerade auf diesem Gebiete können im Interesse der Anregung, Fortbewegung und Anpassung an immer neue Bedürfnisse freie, bewegliche, enthusiastisch und charismatisch getriebene, auch staatskirchlich und verwaltungsmäßig weniger gebundene Kräfte und Kreise mit den geordneten, amtlichen und stabilen Organen der Kirche in einer gewissen Selbständigkeit und Unabhängigkeit erfolgreich zusammenwirken. — 3. Endlich verbleibt der Inneren Mission noch ein großer Raum zur Betätigung auf dem weiten Gebiet der religiös-sittlichen Beeinflussung des persönlichen und nationalen Lebens, der öffentlichen Stimmung und Meinung, der Beobachtung und Befriedigung religiös-sittlicher, sozialethischer, geistiger und geistlicher Bedürfnisse in Lebenskreisen und Lebensformen (Volksbildung, Volkssitten, Literatur, Presse, Gesetzgebung und Verwaltung, Fürsorge für besondere Klassen, Stände, Berufe, namentlich vagierende und fluktuierende Bevölkerungsklassen), welche weder die Einzelgemeinden, noch größere Kirchenverbände neben ihren nächsten, eigentlichen und spezifischen lokalen Aufgaben kultischer, seelsorgerischer,

erzieherischer und diakonischer Bedienung ihrer Mitglieder zu umfassen und zu pflegen irgendwie berufen und befähigt sind.

Bei der eigentümlichen „Verschlungenheit der Verhältnisse" sind die Kirchengemeinden dabei auf die Mithilfe nicht nur der religiös und kirchlich interessierten Vereine der Inneren Mission, sondern auch der interkonfessionellen, staatlichen, kommunalen, sozialen und humanen Wohlfahrtspflege angewiesen, die z. B. auf dem Gebiet der Volksbildung, Jugendpflege, Gesundheitspflege nicht nur eine Menge Einzelarbeit tut, sondern ihrerseits zu großartigen Organisationen sich zusammengeschlossen hat und eine besondere Wissenschaft, Kunst und Technik herausbildet. Gegen diese Bestrebungen können die Kirchengemeinden nicht gleichgültig sein, weil doch deren Objekte und Subjekte zum großen Teil dieselben Volksgenossen sind, mit welchen es die evangelische GA zu tun hat, und weil die einzelnen Arbeitsgebiete und Arbeitszweige auf vielen Punkten sich berühren. Von einer Aufsaugung und Aufnahme aller Wohlfahrtsbestrebungen in das kirchliche Gemeindeleben kann aus den verschiedensten Gründen nicht die Rede sein, nicht einmal von einer Aufnahme aller religiös-sittlichen Bestrebungen. Die Kirche ist gerade nach evangelischer Auffassung nicht die, sondern nur eine Form, in welcher das Reich Gottes auf Erden sich baut. Schon die konfessionelle Spaltung und Mischung unseres Volkes verbietet die ausschließlich kirchliche Organisierung und Ausgestaltung der christlichen Motive. Das Merkmal, welches alle Arbeit der evangelischen Kirche und der in diesem Punkt mit ihr aufs engste verbundenen Inneren Mission von aller rein nationalen, humanen, sozialen, materiellen, geistigen und ethischen Wohlfahrtspflege grundsätzlich unterscheidet, ist und bleibt das religiöse Motiv, die religiöse Grundlage, die religiöse, speziell christliche und evangelische Abzweckung auf das Seelen- und Ewigkeitsinteresse, auf die Gemeinschaft mit Gott, auf Gottes Wort und Gottes Reich. Diese grundsätzlich verschiedene Orientierung schließt aber in dieser Welt der Mischungen, Übergänge und Relativitäten nicht aus, daß bis zu einem gewissen Grade evangelische GA mit nationalen, humanen und sozialen Bestrebungen zusammengehen kann und muß; sie muß aber um ihrer selbst willen von denselben auch äußerlich sich trennen, ja unter Umständen ihnen entgegentreten, sobald dieselben nicht nur einen konfessionell und religiös neutralen oder indifferenten, sondern ausgesprochen oder tatsächlich antireligiösen Charakter annehmen (wie etwa gewisse sozialdemokratische Jugendorganisationen).

Organisation und Organe. — Die evangelische GA bedarf einer Organisation und bestimmter Organe, weil eine Vielheit von Personen nur vermöge einer Organisation und mittelst bestimmter Organe einheitlich und planmäßig handeln kann. Richtig ist natürlich, daß Organisationen und Organe an sich noch kein „Leben schaffen". Gerade auf evangelischem Gebiet darf nie aus der Acht gelassen werden (es wird auch im Grunde nie geleugnet), daß der Geist, das Wort, der Glaube, die Liebe es tun muß. Der Wert der Organisation für das geistliche Leben, auf das es schließlich ankommt, darf also nicht überschätzt werden. Größer ist aber wohl auf protestantischer Seite die Gefahr und die Versuchung, die Bedeutung der Organisation zu unterschätzen. Dieselbe kann dem vorhandenen Leben und den vorhandenen Kräften Anreizung und Gelegenheit zur Betätigung geben. Umgekehrt sind Organisationsmängel für die Entfaltung und Betätigung derselben oft ein schweres Hindernis. Und zwar nicht nur in dem oft beklagten Sinn, daß „Laienkräfte brach liegen", sondern daß auch Geistliche, zumal Anfänger im Amt, nicht dazu kommen, ihre Kräfte recht auszunutzen. Wohl durchbrechen Genies, hervorragende Persönlichkeiten und Charaktere alle Hindernisse der Organisation und leisten in den mangelhaftesten Organisationen Großes. Kirchliche Einrichtungen dürfen aber nicht auf Ausnahmen, sondern müssen auf den Durchschnitt und die Regel berechnet sein, auf den Durchschnitt der Pfarrer, der Gemeinden und Gemeindeangehörigen. Reden wir von GO, so darf nicht vergessen werden, daß für deren Gestaltung nicht das Abstraktum „Gemeinde" allein maßgebend sein kann, sondern die konkreten Verhältnisse, nicht zum wenigsten schon die Größenverhältnisse der Gemeinden. Eine Gemeinde von 300 und eine Großstadtgemeinde von 30 000 Seelen haben doch zunächst fast nur den Namen Gemeinde gemein; in Wirklichkeit sind es Bildungen, Organismen ganz verschiedener Art, die deshalb auch organisatorisch verschieden behandelt werden müssen, wenn die Organisation ihren Lebensbedingungen und Lebensbedürfnissen entsprechen soll. Diese Frage ist für die Theorie und Praxis des Gemeindelebens so wichtig, daß wir die Frage der Dorfkirche und namentlich der Großstadt noch speziell behandeln werden. Hier zunächst nur soviel, daß die Seelenzahl unter ein gewisses Minimum (etwa 500) nicht heruntergehen sollte, wenn die für die Ausgestaltung eines Gemeindelebens und einer GA nötigen Anregungen, Mittel und Kräfte nicht fehlen sollen. Anderseits bildet sich immer mehr ein Einverständnis dahin aus, daß ein übersehbares, einiger-

maßen intensives Gemeindeleben mehr oder weniger unmöglich wird, wenn die Zahl der Gemeindeglieder 2—3000 wesentlich übersteigt. Natürlich kommt es nicht nur auf die Zahl der Gemeindeglieder, sondern auf eine den Lebens- und Verkehrsverhältnissen entsprechende zweckmäßige Abgrenzung der Gemeinden in Stadt und Land an. Für die Organisation im einzelnen wird es dann darauf ankommen, nicht ein Schema zu suchen, das für alle Gemeinden paßt, weil es das nicht gibt, aber auch nicht alles dem örtlichen Zufall und dem persönlichen Belieben zu überlassen, sondern allmählich gewisse Normen und Formen herauszuarbeiten für die tatsächlich vorhandenen wichtigsten Haupttypen von evangelischen Gemeinden (Massengemeinden in der Großstadt, mittel- und kleinstädtische Gemeinden, Industrie- und Vorortsgemeinden, große und kleine, geschlossene und zerstreute bäuerliche und ländliche Gemeinden, Diasporagemeinden).

Einen Mittelpunkt der GA und GO bilden, das wird überall als selbstverständlich vorausgesetzt, die Pfarrer. Trotz des Grundsatzes vom allgemeinen geistlichen Priestertum und trotz der Verwerfung aller hierarchischen Prätensionen, trotz des Rufes nach Laienarbeit und Laienkräften, trotz der geforderten Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der evangelischen Gemeinde betrachtet doch z. B. auch Sulze den Pfarrer als den selbstverständlichen „Leiter" und Mittelpunkt der GA. Denkbar wäre an sich, daß der Pfarrer als beamteter und berufsmäßiger Liturg, Prediger, Religionslehrer usw. der Gemeinde diente, daß aber im übrigen die gegenseitige Seelsorge und Liebestätigkeit von andern Organen bzw. Mitgliedern der Gemeinde ausgeübt würde, ohne ihn. In Landgemeinden wird in der Regel schon der Mangel an Personen von entsprechender Allgemeinbildung den Pfarrer als den unentbehrlichen Leiter und Mittelpunkt der GA erscheinen lassen. Aber auch in größeren Stadtgemeinden, wo befähigte Persönlichkeiten nicht fehlen sollten, wird es sein Bewenden dabei haben müssen, daß der Pfarrer, der in der Lage ist, seine volle Zeit und Kraft der Gemeinde zu widmen, als in erster Linie verantwortlich und auch fach- und sachverständig diese Stellung einnimmt. Freilich wird man bei der Verschiedenheit der Individualitäten mehr, als gewöhnlich geschieht, damit rechnen müssen, daß die Pfarrer wie für Predigt und Unterricht, so auch für GA und GO nicht die gleiche Befähigung besitzen, und daß man also von ihnen auch beim besten Willen in dieser Beziehung nicht gleiches erwarten und verlangen kann.

In kleinen und einfachen ländlichen Verhältnissen, bei einigen hundert Seelen, läßt es sich wohl denken, daß der Pfarrer ohne weitere Organe, Vereine u. dgl., von Fall zu Fall, durch Verständigung von Person zu Person, für alle nötigen Aussprachen, Dienstleistungen, Maßregeln, Versammlungen u. dgl. sorgt. Tatsächlich wird hier fast alles von seiner Initiative abhängen. Gleichwohl wird es auch hier gut sein, daß dem Pfarrer das Organ zur Seite steht, welches doch nun in allen evangelischen Landeskirchen als unumgänglicher Bestandteil einer evangelischen GO gilt, nämlich ein aus und von der Gemeinde gewählter Gemeindekirchenrat (Kirchenvorstand, Presbyterium). Die rechtlichen Voraussetzungen zum Zustandekommen eines solchen (Wahlen, Wahlrecht, Wählbarkeit, Wahlverfahren) sollen hier nicht besprochen werden. Daß der Kirchenrat zunächst die formalen, finanziellen und sonstigen äußeren Verwaltungsgeschäfte besorgt, ist natürlich. Die Frage ist nur, wir reden zunächst von kleineren und mittleren Gemeinden, ob er in der Hauptsache sich darauf beschränken oder seine wichtigste Aufgabe nicht vielmehr in der persönlichen, inneren, seelsorgerlichen und charitativen Gemeindepflege suchen soll. Man kann zunächst nicht leugnen, daß die bisherigen Erfahrungen in Stadt und Land die auf diese Tätigkeit der Kirchenräte vielfach früher gesetzten Erwartungen sehr herabgestimmt haben. Es war in dieser Beziehung bezeichnend, daß bei der ersten „Konferenz für ev. GA" (Braunschweig 1910) die Kirchenräte überhaupt sogut wie gar nicht erwähnt wurden. Es ist auch schon ernsthaft der Gedanke ausgesprochen worden, daß die Kirchenräte mehr oder weniger notgedrungen unter ganz anderen Gesichtspunkten als dem der persönlichen GA und inneren Gemeindepflege, nämlich unter dem der sozialen Repräsentation (Alter, Ehrenamt, Notable), des bürgerlichen Ansehens, der geschäftlichen Tüchtigkeit, der kirchlichen Parteiung usw. gewählt würden, sodaß von ihnen die Fähigkeit und Geneigtheit zu persönlicher und innerer GA nur ausnahmsweise erwartet werden kann. Grundsätzlich also müßte von ihrem Amt das der wirklichen Gemeindepfleger, Diakonen usw. unterschieden werden. Entweder so, daß die letzteren von der Gemeinde besonders gewählt würden (?), oder daß die Kirchenräte sich für solche Zwecke besondere Helfer aus der Gemeinde zugesellen, wie dieses ja auch z. B. in Preußen, Baden, Württemberg kirchenordnungsmäßig ausdrücklich vorgesehen ist, oder endlich so, daß der Pfarrer aus freien und freiwilligen Kräften sich einen „Arbeitsausschuß" oder dgl. bildet oder überhaupt ohne eine förmliche Organisation persönlich mit

solchen Kräften zusammenarbeitet. Im Prinzip wird man die förmliche Trennung des kirchlichen Ehren- und offiziellen Verwaltungsamtes von dem der persönlichen Gemeindehelfer und -pfleger gewiß nicht als das evangelische Ideal bezeichnen wollen, aber die tatsächlichen Verhältnisse und Zweckmäßigkeitsrücksichten werden oft zu einer derartigen Teilung führen. Als Regel wird jedenfalls anzustreben sein, daß der Kirchenrat, wenn seine Mitglieder auch nicht die persönliche Ausübung der Gemeindepflege übernehmen, doch mit Interesse, Verständnis und Wohlwollen dieselbe verfolgt und unterstützt. Auch von der erweiterten Kirchenvertretung ist zu wünschen, daß sie sich nicht nur mit Geld-, Steuer-, Kirchen- und Pfarrhaus-Baufragen, sondern auch mit den Fragen des inneren Aufbaus und Ausbaus der Gemeinde befaßt.

Was die aus der Gemeinde zu gewinnenden freien und freiwilligen Hilfsorgane angeht, so kommen in Patronatspfarreien die Patrone, bzw. deren Familienmitglieder besonders in Betracht. Gewiß ist es erfreulich, wenn dieselben nicht nur mit Geldmitteln, sondern mit ihrer Persönlichkeit die GA unterstützen. Ein gewisser Zug patriarchalischer Bevormundung wird von ihrer Mitarbeit schwer zu trennen sein, ist aber nur ein Beweis, daß das kirchliche Gemeindeleben von den allgemeinen sozialen Verhältnissen stets mitbedingt ist. Besonders für ländliche Verhältnisse hat man vielfach auf die Lehrer als nächstberufene und geeignete Kräfte hingewiesen. Es ist die Frage, ob bei dem vielfach, zum Teil auch durch Schuld der Pfarrer und Kirche, gespannten Verhältnis zwischen Lehrer und Kirche und bei der großen beruflichen Anspannung der Lehrer viel zu erwarten ist.

Es liegt im Zuge der Zeit, daß insbesondere die Berechtigung wie die Notwendigkeit der Mitarbeit der Frau in der kirchlichen Gemeinde heutzutage betont wird. Für die „Pfarrfrau" hat man längst als selbstverständlich angesehen, daß sie ihrem Manne in der GA zur Seite steht, besonders in der Fürsorge für die Armen, Kranken und für die Jugend. Gewissen übertriebenen Anforderungen gegenüber ist hier immer noch hervorzuheben, daß die Pfarrfrau „zunächst nur die Frau des Pfarrers" (Alfred Krauß) ist und als solche einen häuslichen und keinen öffentlichen Beruf hat. Wenn sie aber auch diesen Beruf nicht hat, so darf und muß sie doch unter den gegebenen Verhältnissen, namentlich in kleinen Gemeinden, an erster Stelle zur Mitarbeit in der Gemeinde sich innerlich berufen fühlen. Die Frauen insgesamt hat der „Deutsch-evangelische Frauenbund" auf seiner vierten Generalversammlung (1903) aufgerufen, „sich den zuständigen kirchlichen und bürgerlichen Behörden zur Verfügung zu stellen", und „für die Frauen eine vermehrte und planmäßige Heranziehung im öffentlichen Leben, besonders auf dem Gebiet der Armen- und Waisenpflege und Jugendfürsorge" gefordert, neben dem „Recht auf Arbeit" aber auch das Wahlrecht für die kirchliche Vertretung. Wenn auch nicht die Gewährung des aktiven und passiven Wahlrechts schlechthin, so doch die Bildung eines ständigen weiblichen Beirats für bestimmte Aufgaben des Gemeindelebens wird ohne Zweifel eine Frage und Aufgabe der nächsten Zukunft sein. Einstweilen hat auf Anregung des „Deutsch-evangelischen Frauenbundes" der preußische Oberkirchenrat (1910) den Gemeindekirchenräten „nahegelegt", von dem ihnen zustehenden Rechte, sich für gewisse Aufgaben des kirchlichen Gemeindelebens Hilfskräfte beizuordnen, in geeigneten Fällen auch durch Heranziehung von Frauen Gebrauch zu machen. Voraussichtlich werden derartige allgemeine Wünsche und Empfehlungen nicht genügen, sondern die Mitarbeit der Frauen irgendwie kirchenordnungsmäßig ausdrücklich gefordert und festgelegt werden müssen. Die „Frauenhilfe des evangelisch-kirchlichen Hilfsvereins" hat seit 1897 unter dem Protektorat der Kaiserin für das Gebiet der preußischen Landeskirche durch Bildung von Vereinen (bis 1909 1686 Vereine), die in provinzialen und Bezirksverbänden zusammengeschlossen sind, den „Dienst der Frau in der ev. Kirchgemeinde" anzuregen und zu fördern sich zur Aufgabe gesetzt. Während auf dem Lande die Tätigkeit dieser Vereine sich natürlich einfacher gestaltet, umfaßt die Frauenhilfe in größeren Stadtgemeinden verschiedene Abteilungen, wie die Gewinnung und Gestellung von Hilfskräften für den Kindergottesdienst, für Näh- und Flickschulen, Missionsvereine, Kleinkinderschulen, Jungfrauenvereine, Jugendabteilungen der Jünglingsvereine, Schriftenverbreitung usw. Überall ist es dabei auf die persönliche Beteiligung der Mitglieder an Werken der Barmherzigkeit abgesehen. Mit ihren Mitteln helfen die Vereine auch vielfach Gemeindeeinrichtungen schaffen und unterhalten, wie Diakonissenstationen für Gemeindepflege. Einzelne Verbände bilden auch in halbjährigen Kursen Gemeindehelferinnen aus, die dann zum Teil selbständig, zum Teil als Helferinnen von Gemeindediakonissen arbeiten.

Unter dem Gesichtspunkt der Gewinnung, Ausbildung und Anregung persönlicher Hilfen für die GA sind namentlich die Gemeindevereine, besonders Jugendvereine, Männer-

vereine, Frauenvereine, Arbeitsvereine, auch Missions-, Gustav-Adolf-Vereine u. dgl. zu betrachten. Die Mitglieder dieser Vereine sind auf der einen Seite Objekte der evangelischen Gemeindebildung und -Erziehung, auf der anderen Seite werden innerhalb der Vereine und durch ihre Tätigkeit in den Vereinen Persönlichkeiten gefunden, gewonnen und gebildet, welche als Subjekte und Träger der GA, als Mitarbeiter an und in der Gemeinde in Betracht kommen.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob von den freiwilligen Helfern in der GA, namentlich der mehr äußeren charitativen und diakonischen, nicht ein bestimmtes Maß persönlichen Glaubenslebens und namentlich auch der Beteiligung am kirchlich-gottesdienstlichen Leben zu verlangen sei, oder ob dazu die bürgerlichen Tugenden, die Menschenfreundlichkeit und der gute Wille mitzuarbeiten genügen. Unzweifelhaft ist es kein erwünschter Zustand, wenn Helfer etwa in der kirchlichen Armenpflege im übrigen dem gottesdienstlichen Gemeindeleben fernstehen. Nicht immer wird die Hoffnung sich erfüllen, daß die Arbeit selbst sie tiefer in das Glaubensleben hinein und zur bewußten Kirchlichkeit führt. Gewiß ist Glaube nicht nur Frucht, sondern in gewissem Sinne auch Voraussetzung der GA und Humanität ist noch nicht Christentum. Immerhin wird es nicht richtig und nicht möglich sein, die Mitarbeit der Willigen von dem Vorhandensein eines bestimmten Maßes der persönlichen Frömmigkeit und Kirchlichkeit abhängig zu machen. Eine gewisse Berechtigung des unbewußten Christentums muß man auf diesem Gebiet gelten lassen.

Die freiwilligen Mitarbeiter, Männer und Frauen, werden in etwas größeren Gemeinden nach dem Prinzip der Teilung der Arbeit zweckmäßigerweise in Kommissionen, Ausschüsse, Gruppen oder dgl. für wichtige Zweige der GA (Mithilfe bei Jugendgottesdiensten, Kirchenchor, Armen-, Kranken-, Jugendpflege, Bibliotheks- und Schriftenwesen, Vereinswesen, Gemeindeabende usw.) gegliedert werden. Wie wertvoll die Mithilfe der „Laien" gerade auch in spezifisch seelsorgerlicher Ermahnung, Beratung und Zuspruch ist, das hat Spener bereits häufig in der Form ausgedrückt, das Wort der Laien werde vielfach größeren Eindruck machen und mehr Gewicht haben als das der Pfarrer, weil bei jenen der Verdacht und das Vorurteil wegfällt, als redeten sie nur so, weil sie „von Amtswegen so reden müßten".

Kommen nun für die GA neben dem Pfarrer als dem amtlich berufenen Träger und neben ehrenamtlichen und sonstigen freien und freiwilligen Mitarbeitern aus der Gemeinde noch andere Berufsarbeiter in Frage? Am idealsten erschiene es ja, auf weitere bezahlte Berufsarbeiter zu verzichten und alles von freiwilligen Kräften zu erwarten, die keinen anderen Beruf haben als den der christlichen Liebe. Indessen, von anderem abgesehen, macht es bei der wachsenden und immer mehr sich differenzierenden GA schon die zunehmende berufliche Inanspruchnahme der Zeit und Kraft in allen Ständen, insbesondere auch bei den Frauen, je länger je mehr unmöglich, mit freiwilligen Hilfskräften überall auszukommen. Es vollzieht sich hier derselbe Prozeß wie auf dem Gebiet der Kommunalverwaltungen, der humanitären und gemeinnützigen Vereine, welche in zunehmendem Maße der „Angestellten" bedürfen. Und gewiß „steht es auch der Gemeinde jederzeit zu, neue Berufe zu schaffen, wo sich Bedürfnisse zeigen und wo Gaben vorhanden sind" (Max Frommel auf dem 25. Kongreß für IM 1888). Eine feste, unbestrittene Stelle hat sich die „Gemeindeschwester" erworben als Organ für berufliche Armen-, Kranken-, Jugend- und Kinderpflege, nicht nur in den Städten, sondern auch in vielen Landgemeinden. Von den am 1. 11. 1909 im Deutschen Reich vorhandenen 18 992 ev. landeskirchlichen Diakonissen standen 5311 im „Gemeindedienst" (vgl. Kirchl. Jahrbuch 1910 S. 407 ff. und die Statistik des Kaiserwerther Verbandes vom Frühjahr 1910 im „Armen- und Krankenfreund", Juli-August 1910). Hierzu kommen noch Schwestern der Diakonievereine, des Roten Kreuzes, des Deutschen Landpflegerverbandes usw., sodaß wir etwa 5500 Gemeindeschwestern in etwa 3500 Gemeinden haben, immerhin erst je 1 Schwester auf etwa 3—4 Gemeinden und auf 7500 Seelen. Die Verteilung der Schwestern ist noch sehr ungleich. Einen unverhältnismäßig großen Teil nehmen die Städte in Anspruch. In Baden kommen auf etwa 300 Landgemeinden schon 100 Schwestern. Vielerorts (z. B. in Elsaß-Lothringen) bilden die Landgemeinden mit Gemeindeschwester noch eine seltene Ausnahme. In der Pfalz bedient vielfach eine Gemeindeschwester gleichzeitig mehrere benachbarte Gemeinden, unter Umständen per Rad. Ohne Zweifel wird sich in Gemeinden von etwa 10—1500 Seelen an die nötige Arbeit für eine Gemeindeschwester finden. Die Frage ist hier nur eine Frage der Beschaffung der Mittel (etwa 1200 M. pro Jahr) und des Vorhandenseins der nötigen Zahl ausgebildeter Schwestern. Als Übergang und Behelf, namentlich in kleineren Gemeinden, kann hier die nebenberufliche Verwendung geeigneter und dafür ausgebildeter

weiblicher Personen in Betracht kommen. So bildet z. B. der Evangelisch-kirchliche Frauenverein im Großherzogtum Hessen seit 1912 im Darmstädter Diakonissenhaus „Nothelferinnen" für die Landkrankenpflege aus.

Das Gemeindeprinzip scheint zu verlangen, daß die Schwester aus der Gemeinde selbst hervorgeht und nur im Gemeindeverband, nicht daneben in einem Mutterhausverband u. dgl. steht und gleichsam der Gemeinde nur gegen Entschädigung geliehen wird („Fremdkörper"). Gewiß sind auch Bestrebungen zu begrüßen wie die des Ev. Diakonievereins, der seit 1891 Schwestern für verschiedene Zweige der GA, in erster Linie für die Krankenpflege, ausbildet, die „Christlich-soziale Frauenschule" des Deutsch-evangelischen Frauenbundes (seit 1905), die „Frauenschule der Inneren Mission" in Berlin (seit 1910), welche Frauen zu beruflicher Arbeit in Gemeinden und Anstalten ausbilden. Schon deshalb sind derartige freiere Organisationen willkommen zu heißen, weil die vorhandenen Diakonissenhäuser außerstande sind, allen an sie gestellten Ansprüchen um „Überlassung" von Schwestern zu genügen. Anderseits haben die Erfahrungen im Ev. Diakonieverein selbst es gelehrt, daß bei der eigenartigen Natur und Stellung des Weibes im öffentlichen Leben ein genossenschaftlicher familienartiger Anschluß und Rückhalt der auf diesem Gebiet beruflich tätigen Frauen, der allerdings nicht gerade der eines Diakonissenmutterhauses sein muß, in vielen Fällen erwünscht ist. Wenn die Schwester lediglich wie andere Arbeitnehmer als persönliche Kontrahentin den Gemeinden gegenübersteht, so hat das manche Bedenken für die äußere und innere Sicherheit ihrer Stellung. Auch sind die Meinungen darüber geteilt, ob es immer ein Vorteil und nicht oft aus lokalen und persönlichen Gründen ein Nachteil ist, wenn die Schwester aus der Gemeinde selbst stammt. Jedenfalls eröffnet sich der beruflichen Tätigkeit der Frauen, insbesondere den Töchtern gebildeter und mittlerer Stände, in der GA noch ein weites Feld. Der Ev.-soziale Kongreß hat sich 1911 mit den „Freunden der Christlichen Welt" und dem Deutschen Protestantenverein verbunden, um evangelisch-soziale Kurse für Frauen abzuhalten, welche dazu dienen sollen, „in das Verständnis christlichen Lebens und evangelischer GA einzuführen und u. a. auch auf die Berufsarbeit in der ev. Gemeinde vorbereiten zu helfen". (Erster Kursus Oktober 1912 in Berlin.)

Anders gestaltet sich die Frage der berufsmäßigen männlichen Gemeindehelfer (für Armen-, Kranken-, Jugendpflege, Vereinsarbeit, eventuell auch seelsorgerliche, katechetische und evangelisatorische Tätigkeit). Aus verschiedenen Gründen kann zunächst die Anstellung eines solchen nur in größeren und großen Gemeinden, in der Regel nur in Städten in Frage kommen. Außerdem könnte etwa in ausgedehnten Landgemeinden mit entlegenen Filialen, in großen Industriedörfern u. dgl. ein Bedürfnis und eine Möglichkeit dieser Art sich ergeben. Eine besondere Schwierigkeit wird immer, besonders in kleineren Gemeinden, die Regelung des Verhältnisses zwischen dem Pfarrer und einem anderen kirchlichen Berufsarbeiter neben ihm bilden, ganz besonders, wenn diesem nicht nur mehr äußerliche Handlangerdienste, sondern auch mehr geistliche und seelsorgerliche Funktionen zufallen sollen (clerus minor). Durch das preußische Kirchengesetz vom 24. 4. 1909 betr. die Verstärkung des Hilfsfonds für landeskirchliche Zwecke sind die Mittel für rund 100 „Gemeindehelfer" in Großstädten und Industriebezirken bereitgestellt worden. Die 17 vereinigten deutschen Brüderhäuser, welche am 1. Januar 1911 einen Bestand von 3176 Brüdern aufwiesen, stellen die Mehrzahl in den Dienst von Anstalten und Vereinen; mehr oder weniger direkt dienen den ev. Gemeinden 141 Stadtmissionare, 222 Gemeindehelfer und Gemeinschaftspfleger, 100 Jugendpfleger (vgl. Karlshöher Brüderbote, Febr. 1911). Inwieweit diese Diakonenanstalten auf die Länge die Ausbildung der mehr für niedere diakonische Dienstleistungen (z. B. Krankenpflege) und der für evangelisatorische Arbeit bestimmten Brüder, der Anstaltsgehilfen und -vorsteher und der eigentlichen Gemeindehelfer in sich werden vereinigen und diesen verschiedenen Bedürfnissen sich anpassen können, ist noch eine offene Frage (vgl. die Verhandlungen auf dem Kongreß für IM in Stettin 1911). Jedenfalls ist daneben, zunächst für Städte, die spezielle Ausbildung von Gemeindehelfern, Jugendpflegern u. dgl., wie sie z. B. der Rheinisch-westfälische Diakonieverein unternommen hat, ein Bedürfnis. Denn nicht nur guter Wille und eine innere Disposition, sondern gewisse technische, organisatorische und berufliche Kenntnisse und Fähigkeiten erfordert heutzutage diese Arbeit.

Das Vorhandensein, die Auswahl, die Ausbildung und die Eigenschaften der persönlichen Kräfte und Organe sind für die ev. GA weitaus die Hauptsache. Aber auch sachliche Bedingungen und Forderungen sind zu erfüllen. Es bedarf der geeigneten Räume und Einrichtungen. In ganz kleinen Verhältnissen genügt etwa ein an Kirche oder Pfarrhaus angebauter Saal für kleinere Versammlungen, Besprechungen, Sitzungen, vielleicht ein

geräumiger Unterrichtssaal. Sobald eine Gemeindeschwester vorhanden ist, bedarf es einer Wohnung für dieselbe, die dann zweckmäßig (dieser Typus findet sich z. B. vielfach in Baden und Hessen) mit einigen Räumen für Kinderpflege, für kleinere Versammlungen, mit einer Teeküche, Suppenanstalt oder dgl. verbunden wird und so die einfachste Form des Gemeindehauses darstellt, welches sich in größeren Verhältnissen zu einem Bau mit größeren und kleineren Räumen und Einrichtungen für verschiedene Zwecke erweitert. Dieses „Gemeindehaus" (in der Schweiz „Kirchengemeindehaus" genannt) ist berufen, an die Stelle der „Vereinshäuser" zu treten, welche der Initiative einzelner Vereine oder Vereinsgruppen in großen und kleineren Städten seinerzeit entsprungen sind und privates oder Vereinseigentum waren. Eine Frage für sich ist es, ob, wie z. B. in der Matthäuskirche in Frankfurt, die bauliche Vereinigung der der GA und GO dienenden Räume mit dem gottesdienstlichen Gebäude, der Kirche, zu einem Komplex sich immer empfiehlt. Jedenfalls erfordert auch in kleineren und einfachen Verhältnissen die Ausgestaltung einer einigermaßen intensiven GA irgendein eigenes Heim. Kirche, Pfarrhaus, Schulhaus, Gasthaus, gemietete Räume können nur zeitweilig als Notbehelf dienen.

Die persönlichen, baulichen und sonstigen sachlichen Aufwendungen erfordern Geldmittel. Wie diese aufzubringen sind, wird sehr von den Verhältnissen abhängen. Freiwillige Stiftungen, Gaben, Kollekten innerhalb der Gemeinde, Dankopfer bei Taufen, Trauungen usw. kommen natürlich in erster Linie in Betracht. Aber auch die Mitverwendung von Kirchensteuererträgen für die Kosten der GA, eventuell die Einführung oder Erhöhung einer Ortskirchensteuer zugunsten derselben, entspricht durchaus dem landeskirchlichen Gemeindegedanken, welcher die ihrem Vermögen entsprechende Heranziehung aller derjenigen Glaubensgenossen zu den Lasten und Leistungen der Gemeinde vorsieht, die überhaupt zu der Gemeinde gehören wollen und deren Dienste in Anspruch nehmen. Irgendwelche landeskirchliche Ordnung der Rechte und Pflichten der Gemeinde in dieser Beziehung wird erwünscht, aber bei den verschiedenen finanziellen und Rechtsverhältnissen nicht leicht sein. Die Erhebung von Eintrittsgeldern für Kirchenkonzerte, Vorträge u. dgl. zugunsten der Gemeindepflege, auch von Gebühren für Benutzung von kirchlichen Gemeindeeinrichtungen (aber nicht für Kirchensitze und für geistliche Amtshandlungen als solche), ist nicht zu beanstanden. Gebühren für besonderen Aufwand bei Taufen, Trauungen, Leichenfeiern (Geläute, Orgelspiel, Dekoration usw.), sofern die Amtshandlungen in einfacher und doch wirklich würdiger Form gebührenfrei sind, widersprechen an sich nicht dem evangelischen und sozialen Empfinden, geben jedoch leicht zu Mißverständnissen und Mißbräuchen Anlaß. Bazare für kirchliche Zwecke sind nicht unbedenklich, Lotterien grundsätzlich zu vermeiden. Auch die finanzielle Seite unserer Sache weist uns auf die Notwendigkeit und den Segen großer landeskirchlicher Verbände hin, innerhalb deren allein sich ein Ausgleich und Austausch zwischen den großen und kleinen, reichen und armen Gemeinden vollziehen und eine gewisse Stetigkeit in der Aufbringung der Mittel gewährleistet werden kann.

Einzelne Seiten und Aufgaben der GA. — Für die Armenpflege sei verwiesen auf den betr. A. Bd 2, 101 ff. Es haben sich über das Verhältnis der kirchlichen Armenpflege zur bürgerlichen, über die Notwendigkeit und das Zusammenwirken beider „allgemein anerkannte Grundsätze" gebildet. „Was not tut, ist nur, daß die Praxis ihnen immer besser Rechnung trägt" (Schöll), namentlich daß man auch in kleineren Gemeinden immer mehr darauf bedacht ist, nicht nur zufällig und gelegentlich, sondern nach festen Grundsätzen Armenpflege zu treiben und willige Kräfte für die Mitarbeit mobil zu machen, aber auch richtig anzuleiten. — Die Krankenpflege ist insofern noch von größerer Bedeutung, als in vielen kleinen Gemeinden materielle Unterstützungsbedürftigkeit, namentlich dauernde, kaum oder nur in seltenen Fällen vorhanden ist, dahingegen Krankheit und Pflegebedürftigkeit allenthalben. Zwar hat die Entwicklung des Krankenkassenwesens, die durch dieses und die zunehmenden Verkehrsmittel erleichterte Inanspruchnahme von Kranken- und Pflegeanstalten der lokalen und Hauspflege viel Arbeit abgenommen. Öffentliche hygienische Einrichtungen und sozial-humanitäre Bestrebungen aller Art helfen mit, Krankheiten vorzubeugen und das Los der Kranken und Kränklichen zu erleichtern. Immerhin fehlt es speziell auf dem Lande noch vielfach an dem rechten Verständnis, an den Mitteln und Kräften für eine sorgfältige und zweckmäßige Krankenpflege. Namentlich in gewissen „Arbeitszeiten" werden Kranke, Kinder, Sieche, Wöchnerinnen usw. auf dem Lande leicht vernachlässigt. Aber auch in den Städten geschieht der Volksgesundheit und Volkskraft durch mangelhafte Pflege in den mittleren und unteren Ständen noch oft Abbruch. Ganz besonders aber läßt die geistige und geistliche Anregung, die Pflege des Gemütslebens, die

Sorge für Lektüre u. dgl. noch zu wünschen übrig. Hier können, in größeren Gemeinden auch neben einer Gemeinde- oder Krankenschwester, Gemeindeglieder, namentlich Frauen und Jungfrauen, die über freie Zeit verfügen, durch Mithilfe bei der Pflege und im Haushalt, durch Besuche, Vorlesen usw. ein in der Regel auch sehr dankbares Feld der Betätigung finden. Die Aufgabe einer berufsmäßig mit Hauspflege betrauten Gemeindeschwester usw. wird es natürlich nicht sein, die Familienangehörigen ihrer Pflicht und Verantwortlichkeit zu entheben, sondern, wo Angehörige vorhanden sind, die dazu imstande sind, dieselben zur rechten Krankenpflege anzuleiten. Auch wird es nicht Aufgabe der Gemeindekrankenpflege sein, bemittelten Familien, die, namentlich in den Städten, wohl in der Lage sind, geschultes Pflege- und Wartepersonal anzustellen und zu bezahlen, lediglich diese Kosten zu ersparen. In erster Linie wird die Arbeit der Gemeindekrankenpflegerin naturgemäß den weniger bemittelten und den unbemittelten Gemeindeangehörigen gewidmet sein, für welche ohnedies ein Krankheitsfall, namentlich die Krankheit des Hausvaters oder der Hausmutter, in der Regel eine große finanzielle Verlegenheit bedeutet. Nur soweit die Schwester noch freie Zeit hat, wird sie Bemittelten auch gern dienen. Von diesen aber wird die Gemeinde mit Recht einen entsprechenden Beitrag zu den Kosten der Gemeindepflege erwarten, jedoch nicht in Form fester Taxen und Gebühren, um den Schein eines bloß geschäftlichen Verhältnisses zu vermeiden. Insbesondere wird es, namentlich in kleinen Verhältnissen, eine Aufgabe der Gemeindekrankenpflege sein, diejenigen Geräte und Utensilien für die Krankenpflege bereitzuhalten, welche die meisten Haushaltungen nicht anschaffen oder bereithalten können. In manchen Ländern bestehen dafür besondere Stiftungen (z. B. die „Charlottenpflegen" in Württemberg). — Für Jugendpflege wird verwiesen auf den betr. A. — Man kann nicht „für jedes Laster und für jede Tugend einen besonderen Verein in der Gemeinde bilden" (Burggaller). Die Frage der Sittlichkeit im speziellen Sinne und der Mäßigkeit und Enthaltsamkeit im Gegensatz zu Trunksucht und Unzucht greift aber so tief in das Volksleben und in die Volksgesundheit ein und berührt auch Frömmigkeit und Kirchlichkeit so nahe, daß, wenn nicht überall, so doch vielerorts die ev. Gemeinde eine Veranlassung und Verpflichtung haben wird, sich eigens damit zu befassen. Besonders schwierig ist das sexuelle Problem. Spezielle Vereine vom „Weißen Kreuz" zu gründen, dürfte nur in großstädtischen Verhältnissen angezeigt und überhaupt möglich sein. Die Gefahr, die gesunde Unbefangenheit in geschlechtlicher Beziehung vorzeitig zu stören durch steten Hinweis auf die Sittlichkeits- und Keuschheitsfrage, ist nicht zu unterschätzen, freilich die Notwendigkeit, die Jugend vor geheimen und offenen Sünden zu warnen, ebensowenig. In der Regel wird die Gesamtarbeit der Jugendpflege darauf gerichtet sein müssen, die Motive gesunder Sittlichkeit zu stärken und Versuchungen zu wehren. Unter Umständen mag es geboten sein, gegen besondere Unsitten im Verkehr der ledigen Jugend Stellung zu nehmen, doch mehr durch Pflege der Gelegenheit zu reiner und edler Geselligkeit, als durch Verbote und Kirchenzuchtmaßregeln. Insbesondere werden Veranstaltungen gegen das Tanzen an sich inbezug auf ihr inneres ethisches Recht wie auf ihren praktischen Erfolg immer von zweifelhaftem Wert sein. — Gegen die Gefahren der Trunksucht wird, namentlich in bestimmten Ständen und Gegenden, nicht nur Aufklärung, Belehrung und Warnung durch Wort und Schrift, sondern die Bildung von Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsvereinen und -Gruppen von Amts- und Gemeindewegen angebracht sein als ein erziehliches Mittel der Bewahrung, Stärkung und Rettung (vgl. A. Enthaltsamkeit, Bd 5, 395 und Kreuz, Blaues, Nachtragsbd).

Den genannten Spezialitäten der GA, die sich mit einzelnen Teilen und Klassen der Gemeinde oder besonderen Fragen des sittlichen Lebens befassen, muß zur Seite gehen eine auf das Ganze der Gemeinde gerichtete Tätigkeit doppelter Art, einmal die der religiösen und evangelischen Fortbildung der Gemeindeglieder, der Klärung, Stärkung und eventuell der Verteidigung der christlichen Weltanschauung, und anderseits, als eigentliche Blüte und Zusammenfassung der GA, die Pflege des Gemeindezusammenhangs, des Gemeindebewußtseins, des kirchlichen Gemeinde- und Gemeinschaftslebens selbst. In ersterer Beziehung genügt Predigt, Bibelstunde, Religionsunterricht, Christenlehre, Verbreitung von Bibeln, asketischen Schriften, Sonntagsblättern und christlichen Kalendern, Anlage und Unterhaltung von Pfarreibibliotheken (vgl. den A. Bibliothekswesen, kirchliches, Bd 3, 191 f.) offenbar nicht mehr, obwohl alle diese Mittel und Veranstaltungen keineswegs veraltet und wirkungslos, sondern des Ausbaus auch im Interesse religiöser Bildung und Fortbildung noch durchaus fähig und wert sind. In vielen Gemeinden werden diese alten Mittel auch einstweilen noch den genügenden Rahmen für christlich-evangelische Volksbildung abgeben. Vielerorts aber werden weite Kreise dadurch nicht mehr

erreicht und nicht mehr befriedigt. Zunächst wird es gelten, die Presse noch viel mehr in den Dienst der religiösen und kirchlichen Sache zu stellen; sie muß und kann sich auch auf diesem Gebiet noch viel mehr als eine Großmacht erweisen. Die Schaffung und planmäßige Verbreitung geeigneter Literatur, besonders die letztere, wird eine Aufgabe der Kirchengemeinden und ihrer Organe in immer höherem Maße werden. Es gilt, einer weitverbreiteten Unwissenheit inbezug auf das, was die ev. Kirche, was ev. Christentum ist, will und tut, besonders auch auf diesem Wege zu steuern. Sehr zeitgemäß ist in dieser Beziehung die Tätigkeit der „evangelischen Preßverbände". Ihre Organisation kann nicht von einzelnen Gemeinden ausgehen, sondern muß der Natur der Sache nach eine in großen Zentren sich vollziehende sein, besonders soweit es sich um die Einwirkung auf die Tagespresse handelt. Aber Sache der Pfarrer und der Gemeinden ist es, ihre Bestrebungen zu unterstützen und für die Gemeinde zu verwerten. Neben dieser Arbeit durch das gedruckte Wort wird aber das gesprochene Wort in Vorträgen, Besprechungen und Diskussionen mehr als bisher im kirchlichen Gemeindeleben sich betätigen müssen. Viele religiöse Zeit- und Streitfragen können in befriedigender und erschöpfender Weise eben nicht in Predigt und Unterricht erörtert werden. Hier muß der freie Vortrag (in Versammlungen und Vereinen) eingreifen. Und zwar wird je länger je mehr entsprechend der sonstigen Entwicklung des öffentlichen Lebens, die freie Aussprache, die Diskussion, Frage und Antwort, Rede und Gegenrede sich nicht umgehen lassen, wie sehr auch gerade für das zarte Gebiet der Religion das Betreten des öffentlichen Redekampfplatzes seine Bedenken hat, nicht jedermanns und nicht immer der Besten Sache ist. Nicht provozieren wird Amt, Kirche und evangelische Gemeinde von sich aus diese Form der öffentlichen Auseinandersetzung, aber auch in dieser Form bereit und gerüstet sein müssen „zur Verantwortung gegen jedermann". Über dem Kämpfen und Streiten wird man freilich nie das stille Bauen, Pflanzen und Sammeln versäumen dürfen. Nicht jeden Pfarrers Beruf und Aufgabe wird es deshalb sein, in sozialdemokratischen und ähnlichen Versammlungen, im Kampf mit Atheisten und Monisten Religion und Christentum zu verteidigen. Gemeindesache im eigentlichen Sinn kann dieser Kampf überhaupt nicht sein, aber doch im weiteren Sinn eine Aufgabe der Kirche.

Die Pflege des Gemeindebewußtseins und der kirchlichen Gemeinschaft wird nach wie vor im Gottesdienst als der kirchlichen „Gemeindefeier" nicht zum wenigsten sich vollziehen und alles versucht werden müssen, den Gottesdienst so zu gestalten, daß er gemeinschaftsbildend und -fördernd wirkt. Aber auch hier reichen nun einmal tatsächlich und erfahrungsmäßig die überkommenen Formen nicht aus, abgesehen davon, daß in Stadt und Land meist nur eine Minderheit und oft nur eine sehr schwache Minderheit am Gemeindegottesdienst teilnimmt. Es kann aber auch der Gottesdienst an sich nicht alle Bedürfnisse der Gemeinschaft befriedigen. Parochialvereine, Männervereine, Frauenvereine, Jugendvereine, Kirchengesangvereine (s. d. A. Bd 10, 367—376) sind zeitgemäße Formen zur Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins, besonders auch zur Hereinziehung der „Einzelexistenzen" in das Gemeindeleben. Es wird sich empfehlen, ehe man mit Neugründungen vorgeht, womöglich vorhandene gesellige Vereinigungen im Sinne des ev. Gemeindegedankens und Gemeindelebens zu beeinflussen und umzugestalten. — Gemeindeversammlungen, Gemeindeabende u. dgl. sind ein immer mehr unentbehrliches Mittel der Gemeinde- und Gemeinschaftspflege. Dieselben werden zweckmäßigerweise an die Gemeindevereine, ihre Arbeiten und ihre Feste sich anschließen. Stets wird man darauf bedacht sein müssen, Programm und Verlauf solcher Versammlungen so zu gestalten, daß sie nicht nur Geselligkeit, Abwechslung und Unterhaltung bieten, sondern die Gemeinde mit den höchsten und letzten Zwecken ev. Gemeindelebens in Beziehung bringen Der ernste christliche Grundton muß vorwalten bei allem Recht, welches Scherz, Humor und Zerstreuung auch im christlichen Leben haben. „Weltliches" aus Kunst, Literatur und Wissenschaft kann und darf bei der Pflege evangelischen Gemeinde- und Gemeinschaftsbewußtseins nicht ausgeschlossen werden, hat aber hier seine Stelle doch nur, wenn es nicht als ein Sammelsurium von allerhand Allotria erscheint, sondern den Zwecken und Interessen des kirchlichen Lebens irgendwie in geschmackvoller und innerlich wahrhaftiger Weise sich angliedert und einfügt. Der bloßen „Unterhaltung" und dem reinen „Amüsement" können und sollen evangelische Gemeindeabende nicht dienen. Es wird immer ein Mangel des gottesdienstlichen oder des Vereinslebens oder beider vorliegen, wenn die Vereins- und Gemeindeabende „gut besucht", dahingegen die Kirchen leer sind. — Evangelisches Gemeindeleben wird insbesondere dadurch erstarken, wenn es befruchtet wird durch die Fühlung und die Zusammenfassung mit dem Leben und den Interessen der Gesamtkirche. Die Werke der Äußeren und Inneren Mission,

die Aufgaben des Gustav-Adolf-Vereins und des Evangelischen Bundes, Feste und geschichtliche Erinnerungen der Gesamtkirche werden in den Gemeindevereinen und -Versammlungen ihr lokales Echo und ihre Unterstützung finden. Die Wechselwirkung zwischen den Aufgaben und Schicksalen der Einzelgemeinde und der Landeskirche, ja des gesamten Protestantismus wird hier in die Erscheinung treten und stets Stoff bieten zur Anregung, Belehrung und Betätigung.

Sind die Gemeindevereine richtig organisiert, so bedarf es neben denselben in der Regel nicht spezieller Orts- und Zweigvereine für alle möglichen kirchlichen Tätigkeiten, sondern deren Interessen, auch die finanziellen, werden in den Gemeindevereinen und -Versammlungen wahrgenommen. Daß die „kirchlichen Vereine" in größeren Gemeinden schließlich immer nur von einem Bruchteil der Gemeindeglieder getragen werden und nicht alle umfassen und beeinflussen, resultiert aus der Natur der landeskirchlichen Gemeinschaft und den gegebenen sozialen Verhältnissen. Sie sind eben deswegen nur ein Mittel, aber so wenig wie andere Dinge Allheilmittel gegen alle kirchlichen Schäden und Gebrechen; sie schaffen an sich noch keine lebendigen und tätigen „Gemeinden", aber sie helfen, das Gefühl der Zusammengehörigkeit und der „Verantwortlichkeit" innerhalb der Gemeinde stärken. Man wird insbesondere mit der Tatsache zu rechnen haben, daß erfahrungsmäßig „die geistig und wirtschaftlich gehobene Schicht unserer Gemeinden die persönliche Teilnahme am (kirchlichen) Vereinsleben fast völlig ablehnt"; man „braucht sich auch zu keinem Parochialverein zu halten und kann doch ein gläubiger Christ, ein vollgültiges (?) Glied der Gemeinde sein". Die „Vereine wollen den Gemeindegliedern, die danach begehren, den persönlichen Zusammenschluß und die tätige Mitarbeit am Gemeindeleben ermöglichen, die dessen bedürfen, sittlich festigen und in ihrer religösen Erkenntnis vertiefen und für die Gemeinde einen Kreis tätiger Laien heranbilden, auf die in schwierigen Verhältnissen und bei besonderen Veranstaltungen in erster Linie zu rechnen ist" (C. Kayser, Über das kirchliche Vereinswesen. Monatsblätter für IM, März 1912).

Ob und inwieweit neben den auf die ganze Gemeinde berechneten Gemeindevereinen und -Veranstaltungen die Pflege einer engeren und speziellen Gemeinschaft spezifisch religiös-erbaulicher Art in „Stunden" und „Versammlungen" kleinerer Kreise noch ein Recht und einen Sinn hat, ergibt sich aus den obigen Darlegungen über das Gemeinschaftswesen (S. 512, 28). Schlechthin ausgeschlossen und unberechtigt erscheint sie uns angesichts der eben doch verschiedenen individuellen Bedürfnisse und angesichts der sehr verschiedenen Abstufung und Abtönung protestantischen Christentums nicht. Hierin würde auch etwas von dem in die Erscheinung treten, was Troeltsch (l. c. 982) die im Protestantismus „immer zunehmende Durchdringung der Lebensgehalte des Kirchentypus mit denen der Sekte und der Mystik" nennt. So gewiß aber vielfach das Aufkommen der Sekten und Gemeinschaften durch Mängel der GA und GO mitbedingt war, so gewiß wird ein intensiveres Gemeindeleben sie nicht in allen, aber in vielen Fällen von selbst überflüssig machen. Daß übrigens auch eine ganz moderne Form des Christentums, wenn sie mit dem religiösen Leben Ernst macht, nicht auskommt ohne den Gedanken der Sammlung kleinerer Kreise derer, die „mit Ernst Christen sein wollen", zeigen in interessanter Weise (vgl. Chronik der Christl. Welt vom 9. 5. 1912) die „Besprechabende", welche Pfarrer Geyer in Nürnberg 1912 in seiner Gemeinde eingerichtet hat mit dem Ziel, daß sich ein „Kern" von Menschen bildet, die sich innerlich nahe fühlen in dem Bestreben, daß das Christentum in ihnen zur Herrschaft gelange. Also eine moderne Form der Spenerschen Collegia pietatis!

Als ein unentbehrliches Mittel wird sich im Zeitalter der Druckerpresse und des Zeitungswesens für die Pflege des Gemeindezusammenhalts und des Gemeindebewußtseins die Herstellung eines periodischen „Organs" der Gemeinde, eines „Gemeindeblatts" in irgendeiner Form darstellen. Der älteste und erste „Kirchliche Anzeiger" erscheint „für die evangelisch-lutherische Gemeinde zu Elberfeld" seit dem Jahre 1848. Seitdem, aber erst in den letzten Jahrzehnten und besonders in den letzten Jahren stark zunehmend, hat diese „kleinste christliche Presse" sich nach Zahl, Umfang, Ausstattung und Inhalt außerordentlich vermehrt und ausgebildet, vom einfachen Jahreskirchenzettel in der Diaspora, von jährlich oder zwanglos erscheinenden „Mitteilungen" oder „Berichten" aus der „Gemeindepflege" und dem Gemeindeleben an bis zum wöchentlichen Gemeindeboten oder Gemeindeblatt, bis zum förmlichen Jahresbericht (vgl. den Jahresbericht der ev. Gemeinde Heidelberg 1910, hsg. im Auftrag des ev. Kirchengemeinderats) und zum stattlichen „Kirchenkalender" (vgl. den „Frankfurter Kirchenkalender", 24. Jahrgang 1912). Verschiedene Wege sind hier noch auszuprobieren und verschiedene Fragen nach den lokalen Verhältnissen zu beant-

worten, z. B. ob die Einzelgemeinde für sich ein Blatt herstellt, oder ob eine Diözese, ein Dekanat oder eine kleinere Landeskirche ein gemeinsames Blatt, evtl. mit verschiedenem „Kopf" und lokalem Teil für verschiedene Gemeinden herstellt, ob in größeren Städten ein Blatt für den ganzen Umfang der Stadt oder „Parochialblätter" für die einzelnen Gemeinden zu wünschen sind. Jedenfalls hat dieses Mittel der GA sich (auch) als durchaus nicht zu kostspielig) bewährt und ist noch großer Ausgestaltung fähig. Ein Berliner „Stammblatt" erscheint in 173 verschiedenen Ausgaben mit zusammen 45 000 Exemplaren, das Stuttgarter Stammblatt in 227 Ausgaben mit 60 000 Exemplaren. Selbständige Gemeindeblätter erscheinen in der Provinz Sachsen 47, in Westfalen 40, Rheinland 34, Pommern 14, in Mecklenburg 27, in Hessen-Nassau 17, im Königreich Sachsen 11, in Hamburg 7, in Bremen 5 usw. Besonders haben in ländlichen Gemeinden die Gemeindeblätter sich als ein Mittel erwiesen, die vorübergehend abwesenden, namentlich jugendlichen Glieder der Gemeinde (Dienstmädchen, Soldaten, Lehrlinge, Arbeiter) im Zusammenhang mit der Gemeinde zu erhalten. In Städten kann durch regelmäßige Einsendung entsprechender, auch erbaulicher Artikel in die Lokalpresse („Preßkanzel") manches für die Erbauung und Gewinnung kirchenfremder Elemente und für die religiösen und kirchlichen Interessen der Gemeinden geschehen. Es empfiehlt sich gar nicht, alles Kirchliche und Religiöse nur in spezifisch kirchlichen Blättern zu bringen. Da die Tagespresse von größtem Einfluß auf „die öffentliche Meinung" ist und je nachdem ein Hemmnis oder auch ein Hilfsmittel für die kirchliche Arbeit werden kann, so gehört eine planmäßige Aufsicht über dieselbe und eine stete Einwirkung auf dieselbe ohne Zweifel zu den Aufgaben der kirchlichen Gemeinden der Gegenwart. „Aufmerksame Zeitungsleser gibt es viel mehr, als aufmerksame Predigthörer" (Deutsches Pfarrerblatt, Mai 1912).

Großstadt und Land. — Jede ernsthafte GA und GO muß heutzutage vor allem mit dem kirchlichen Großstadtproblem rechnen (ein erster Versuch, dasselbe nach allen Seiten zu behandeln, liegt vor in meinem Buch „Die ev. Kirche, ihre Organisation und ihre Arbeit in der Großstadt, Göttingen 1910", auf welches ich für alle näheren Ausführungen hier verweisen muß). Die Großstadtbevölkerung ist in Deutschland von 1850 bis 1910 gewachsen von $2^1/_2$ Millionen auf fast 14 Millionen, von $^1/_{14}$ auf mehr wie $^1/_5$ der Gesamtbevölkerung; die protestantische Bevölkerung in den zurzeit vorhandenen 48 Großstädten beträgt etwa 9 Millionen auf etwa 40 Millionen Protestanten in Deutschland, also zwischen $^1/_4$ und $^1/_5$. Der Einfluß der Großstadtverhältnisse auf die gesamten kirchlichen und religiösen Verhältnisse ist aber noch weit größer, als aus diesen Verhältniszahlen hervorgeht, weil der Einfluß der Großstädte durch viele Kanäle des Verkehrs, der Zu- und Abwanderung auf das ganze Land wirkt. Eine unbestreitbare und vielbeklagte Tatsache ist es, daß die kirchliche Fürsorge mit dem Wachsen der Großstädte durchaus nicht Schritt gehalten hat, zunächst rein äußerlich darin, daß für eine einigermaßen entsprechende Vermehrung der Pfarrer und Kirchen nicht gesorgt wurde, sodaß schließlich „Gemeinden" von 100 000 Seelen entstanden und Pfarrer 20—30 000 Seelen zu „pastorieren" hatten. Während die Kirchenbehörden jahrzehntelang fast nichts taten, erschollen seit den fünfziger Jahren vereinzelte Notrufe von Großstadtpfarrern; auf Kirchentagen und Kongressen der IM wurde die Frage verschiedene Male (zum erstenmal 1853, dann 1867, 1876, 1884) behandelt. Die namentlich seit den 70er Jahren (Stöcker, Berlin 1874) in verschiedenen großen Städten unter dem Einfluß und nach dem Vorbild der 1848 von Wichern in Hamburg gegründeten „Stadtmission" geschaffenen gleichnamigen Anstalten (s. d. A. Bd 18, 729—732) beleuchteten grell die vorhandenen Notstände und versuchten Abhilfe zu schaffen. Ein „Kirchenbauverein" wurde 1865, ein „Kirchlicher Hilfsverein" 1888 in Berlin gegründet. Einen außerordentlich wirksamen Anstoß hat Sulze (s. o.) in seinem Buch „Die evangelische Gemeinde" (1891) gegeben durch die Forderung der Schaffung selbständiger und übersehbarer Gemeinden von „höchstens 3 bis 5000 Seelen" und einer planmäßigen Arbeitsorganisation innerhalb derselben. Fest steht seitdem der Grundsatz, daß an Stelle der Personal- und Kundschaftspfarreien, die jahrzehntelang in den meisten Städten herrschten und zerstörend auf das Gemeindeleben und demoralisierend auf die Pfarrer wirkten, die geschlossene „Bezirksgemeinde" zu treten habe, übrigens unter Wahrung der Freiheit, aus besonderen religiösen oder andern Gründen unter Einhaltung bestimmter Formen sich einem andern Pfarrer oder einer andern Gemeinde zuzuwenden. Mehr Schwierigkeiten bietet die Regelung des Verhältnisses der Bezirksgemeinden zu der mehrere solcher Gemeinden (meist 2—4) umfassenden und zu einer „Kirche" gehörenden Gesamtparochie. Als Ideal wurde vielfach hingestellt die volle Selbständigkeit der Bezirksgemeinde mit einem Pfarrer, eigenem Gotteshaus, Kirchenrat und Kirchenverwaltung. Fraglich ist, ob eine so weitgehende

Dezentralisation wirklich den Bedürfnissen und Interessen der Gemeinden entspricht; jedenfalls scheiterte ihre Durchführung an der Frage der Gotteshäuser, Kirchensteuern, Stiftungen usw. Als praktische Regel und erreichbares Ideal gilt nun meist die Schaffung von Parochien mit 10—12 000 Seelen, 3 Pfarrern und ebensoviel Bezirksgemeinden oder „Seelsorgebezirken"; unbedingt wünschenswert ist, daß neben dem „Kirchenrat" der Gesamtparochie, der im wesentlichen Verwaltungsaufgaben hat, die einzelnen Bezirksgemeinden selbständige Vertretungen (Gemeinderäte, Presbyterien) erhalten, welchen die innere GA (namentlich Armen-, Kranken- und Jugendpflege und die eigentliche Seelsorge) zufällt. Hinsichtlich des Verhältnisses von Gesamtkirchenrat und Bezirksgemeinderat, ihrer Wahl und Zusammensetzung, ihrer Kompetenzen und Aufgaben, auch hinsichtlich der „Arbeitsteilung" der an einer Kirche wirkenden Pfarrer, etwa inbezug auf gemeinsame Unternehmungen der Gesamtparochie, sind hier noch viele Fragen ungelöst und ungeklärt. In der Theorie steht soviel fest, daß das System der Ober- und Unterpfarrer, Pastoren und Diakonen dem der gleichberechtigten Gemeindepfarrer weichen muß (neben Vikaren und Hilfspfarrern für spezielle Arbeitsgebiete, wie Jugendpflege usw.?). Der intensiven Durchführung einer GA innerhalb der einzelnen Bezirke, auch wo dieselben geschaffen sind, was, freilich mit mancherlei Abschwächungen, in der Zeit von 1890 bis 1910 in fast allen Großstädten (eine Ausnahme bilden nur noch Bremen und Straßburg) geschehen ist, steht zunächst noch der Umstand entgegen, daß die Vermehrung der Pfarrstellen und Kirchen in den letzten beiden Jahrzehnten doch eben nur mit der inzwischen erfolgten Vermehrung der Großstadtbevölkerung ungefähr Schritt gehalten hat, sodaß immer noch durchschnittlich 6000 Seelen auf einen Pfarrer kommen, ein Verhältnis, bei dem der Pfarrer und die GA notleiden müssen. Aber auch abgesehen davon ist es nach jahrzehntelangen Versäumnissen und bei den vielfach ungesunden und „unnatürlichen" Verhältnissen des großstädtischen Lebens überhaupt eine nur bei fortgesetzter Arbeit in längerer Zeit annähernd zu lösende Aufgabe, tätige, lebendige, ihres Zusammenhangs und ihrer Aufgaben sich bewußte evangelische Gemeinden in den Großstädten zu schaffen und die nötigen willigen und fähigen Kräfte hierzu aus den Gemeinden zu gewinnen und heranzubilden. Selbstverständlich ist inbezug auf den Grad dieser Möglichkeit innerhalb der Großstädte selbst wieder ein großer Unterschied zwischen Millionen- und Weltstädten wie Berlin und Hamburg und verhältnismäßig stillen Provinzial- und kleineren Residenzstädten, auch über 100 000 Einwohner.

Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, in den nächsten Jahrzehnten die Großstädte wirklich gemeindlich zu organisieren und zu durchdringen, wird mit darüber entscheiden, ob überhaupt auch in den Großstädten die ev. Kirche sich auf die Dauer im Ernst als Volkskirche ansehen und behaupten kann. Über der Betonung und Forderung der selbständigen Bezirksgemeinden und ihres Ausbaues in den Großstädten hat man vielfach vergessen, daß eine planmäßige und zweckmäßige Arbeit in großstädtischen Verhältnissen nicht nur eine entsprechende Dezentralisation, sondern auch eine verständige Zentralisation erfordert, d. h. ein leistungsfähige Kirchenzentrale irgendwelcher Art, welche die vielen gemeinsamen Fragen und Angelegenheiten der Stadtgemeinde (Neugründung oder Neueinteilung der Pfarreien und Bezirke, Aufbringung der Mittel für kirchliche Zwecke, Ordnung des Gehalts- und Gebührenwesens, Verständigung über gottesdienstliche Ordnungen, Religionsunterricht und Konfirmation, Verhältnis der Stadtgemeinden zu den Behörden, zu anderen Konfessionsgemeinden, zu Militär- und Anstaltsgemeinden, zu Vereinen und Anstalten der Innern Mission, allgemeine Grundsätze für die kirchliche Armen-, Kranken- und Jugendpflege, sowie für die Anstellung von Gemeindehelfern und Gemeindeschwestern und vieles andere) zu besorgen hätte. Eine Art Stadtkirchenamt hätte als kirchliche Auskunfts- und Überweisungsstelle namentlich für Zuziehende, als Sammel- und Mittelpunkt kirchlicher Statistik, Berichterstattung und Preßarbeit zu dienen. Lauter Aufgaben, die erst in wenigen Städten (z. B. in Aachen) ernstlich in Angriff genommen sind, obwohl erfahrungsmäßig die Zerfahrenheit und Planlosigkeit in all diesen Dingen ein großes Hindernis der städtischen GA ist.

Die Pfarrer sind in den Großstädten überlastet, wenn sie einen Bezirk von über 3000, gar von 6000 und mehr Seelen übersehen und bedienen sollen. Insonderheit wird in den großen Massengemeinden der kirchliche Unterricht außerordentlich notleiden; mit wenigen Ausnahmen wird bei einer Vorbereitung von jährlich 100 und mehr Konfirmanden durch einen Pfarrer der Konfirmandenunterricht zur bloßen, unwirksamen, oft schädlichen Form werden. Die Möglichkeit, persönliche Beziehungen mit den Mitgliedern der Gemeinde zu unterhalten, wird für den Pfarrer fortfallen. Jedenfalls bedarf

eine großstädtische Gemeinde, wenn einigermaßen von einer geordneten GA die Rede sein soll, einer sorgfältig organisierten Laienhilfe durch Hausväterverbände, Besuchsvereine, Gemeindepfleger und -Pflegerinnen, Arbeitsausschüsse u. dgl. für verschiedene Gemeindeeinrichtungen und -Veranstaltungen. Vorbildlich sind in dieser Beziehung die von Sulze in Dresden und von Cordes in der Luthergemeinde in Frankfurt a. M. geschaffenen Ordnungen. Selbstverständlich ist ferner, daß berufsmäßige Gemeindehelferinnen, zunächst und zumeist in Gestalt von Gemeindeschwestern, nötig sind. Aber auch für berufsmäßige männliche Gemeindehelfer wird in wirklich großen Gemeinden von über 4—5000 Seelen sich Arbeit finden neben aller freiwilligen Hilfe aus der Gemeinde. Über die Ausbildung, Beschäftigung und Stellung dieser Gemeindehelfer haben sich freilich noch keine klaren allgemein anerkannten Grundsätze herausgebildet; namentlich darüber besteht Zweifel, ob ihnen neben mehr diakonischen äußerlichen Besorgungen auch Unterricht, Versammlungen, Jugendgottesdienste, Bibelstunden und eigentliche Seelsorge aufgetragen werden kann und soll. In manchen Städten war es Brauch geworden, daß die im Dienst der Stadtmission arbeitenden, zumeist in Brüderanstalten ausgebildeten Stadtmissionare nach verschiedenen Richtungen hin im Einvernehmen mit den Pfarrern als eine Art Gemeindehelfer funktionierten. Solcher „Stadtmissionare" gab es überhaupt nach einem Verzeichnis („Das evangelische Deutschland" 1911) in 30 deutschen Großstädten etwas über 200, also auf 7 Großstadtpfarrer und auf 45 000 ev. Großstadtbewohner etwa einen. Diese Zahlen beweisen schon, daß die Stadtmissionare jedenfalls die selbständige GA in Großstädten zu erdrücken und zu hindern nicht in der Lage waren, daß sie aber auch beim besten Willen die wünschenswerte berufliche männliche Gemeindehilfe weitaus nicht im vollen Umfang zu leisten vermögen. Um der oft unklaren Zwitterstellung der Stadtmissionare zwischen Pfarrern und Gemeindevertretungen einerseits, freien Komitees und Vereinen anderseits ein Ende zu machen, hat man 1907 in Berlin das Verhältnis zwischen den Gemeindehelfern und der Stadtmission gelöst. Man hat auch schon vorgeschlagen, aus den Stadtmissionaren überhaupt einfach von den Gemeinden angestellte und bezahlte Gemeindehelfer und auf diese Weise die vereinsmäßig betriebene „Stadtmission" ganz überflüssig zu machen. Hierbei wird übersehen und verkannt, daß auch bei durchgebildeter GA in großen Städten eine ganze Reihe von Aufgaben bleibt (Arbeit an der vagierenden und fluktuierenden Bevölkerung, an einzelnen sittlich besonders gefährdeten und notorisch unkirchlichen Berufsständen, Bekämpfung der Trunksucht und Unzucht, Fürsorge für entlassene Gefangene, Rettungs- und missionarische Arbeit im engeren Sinn), welche bei der Natur des Großstadtlebens schlechterdings von den Parochien und Gemeinden nicht erfüllt und an Gemeindegrenzen nicht gebunden werden können. Neben die Gemeindehelfer müssen also Stadthelfer (dieser Name wäre vielleicht dem etwas „anspruchsvollen" Stadtmissionar vorzuziehen) treten. Es handelt sich nur darum, diese interparochiale kirchliche Stadtarbeit gegen die GA im einzelnen richtig abzugrenzen (was natürlich nicht mit mathematischer Präzision geschehen kann) und sie in ein organisches Verhältnis zu der städtischen Kirchenzentrale zu setzen, solange diese sie nicht selbst leisten kann und will. — Dem hier grundsätzlich geforderten Ausbau der kirchlichen Arbeit in den Großstädten, ganz besonders der Vermehrung der geistlichen und anderen berufsmäßigen Kräfte, der Kirchen, Gemeindehäuser usw., stehen zurzeit noch viele Hindernisse entgegen. Am wenigsten sollte die Aufbringung der finanziellen Mittel als unüberwindliches Hindernis dagegen ins Feld geführt werden dürfen. Was für wirkliche große Bedürfnisse erforderlich ist, müßte auch beschafft werden können. Wenn die Großstädte Geld haben und Geld aufbringen müssen für die wachsenden Ausgaben für Schulen, Straßenwesen, Beleuchtung, öffentliche Sicherheit, Gesundheitspflege, Spitäler usw., so müssen auch in irgendeiner Form sich die Mittel aufbringen lassen für die kirchlichen und religiösen Bedürfnisse. Die Kirche und die Kirchgemeinden müssen sich auf den Standpunkt stellen, daß die hierfür aufgewandten Mittel sich mindestens ebensogut lohnen und verzinsen wie andere Ausgaben, daß die ideale, erziehende, aufbauende, vorsorgende, versittlichende Tätigkeit der kirchlichen Gemeinde und ihrer Organe nicht nur unbezahlbare und unersetzliche geistliche Güter und Werte schafft und erhält, sondern auch sozialpolitisch und nationalökonomisch betrachtet (durch den Kampf gegen Verbrechertum, Verarmung, Verschwendung, Unmäßigkeit, Unsittlichkeit, Trägheit, Verwahrlosung) sich reichlich bezahlt.

Eine eigenartige Parallele zu den auf die Gesundung der kirchlichen Großstadtverhältnisse gerichteten Bestrebungen stellt die Dorfkirchenbewegung dar. Daß auch auf dem Lande keineswegs überall normale und gesunde kirchliche Verhältnisse sich finden, sondern vielfach Unkirchlichkeit und religiös-sittliche Verwahrlosung, namentlich in den großen Land-

parochien Nordost-Deutschlands, hatte Wichern um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bereits deutlich erkannt und oft ausgesprochen. Immerhin hatte die von ihm inaugurierte Innere Mission ihre Tätigkeit viel mehr auf städtische Verhältnisse und Bedürfnisse abgestellt. Auch die Kongresse für IM beschäftigten sich von 1849—1898 sehr wenig mit spezifisch ländlichen Fragen. Die Massenerscheinungen wachsender kirchlicher und sonstiger Großstadtnot absorbierten jahrzehntelang das Interesse. Sulzes Gemeindegedanken waren auch zunächst an städtischen Erfahrungen und Bedürfnissen orientiert, riefen aber gleichwohl hier und da die Frage wach, welche Probleme sie für das Land stellten. Das Thema „Die Innere Mission und die GA auf dem Lande" und ähnliche tauchten seit den neunziger Jahren immer häufiger auf. Im Jahr 1893 setzte die Bewegung ein, welche die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf die große Bedeutung und die eigenartigen Bedürfnisse und Notstände der Landbevölkerung richtete, welche zunächst gar nicht kirchlich gemeint und interessiert war, in der Folge aber das kirchliche Landproblem aufrollte. Heinrich Sohnrey (geb. 1859) widmete sich als Lehrer der Erforschung des ländlichen Volkstums in Sagen, Liedern usw. Bald ging er über die ästhetische und literarische Seite der Sache hinaus; er erkannte die Gefahr des „Zuges vom Lande zur Stadt", die Wichtigkeit eines heimfrohen und heimstarken Landvolkes für die Gesundheit des Volksganzen, gab seit 1893 eine Zeitschrift heraus „Das Land", gründete 1897 den „Deutschen Verein für ländliche Wohlfahrts- und Heimatspflege" und faßte in seinem „Wegweiser für ländliche Wohlfahrts- und Heimatspflege" (1899) programmartig zusammen, was alles zur äußeren und inneren Hebung und zur Seßhaftmachung des Landvolks geschehen könne und müsse. Ins Kirchliche übersetzt und kirchlich verwertet sind seine Gedanken und Pläne seit 1907 durch die Herausgeber und Mitarbeiter der „Dorfkirche, Monatschrift zur Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt". Die Arbeit des Pfarrers und der Kirche auf dem Dorfe soll wurzeln in der Beobachtung und Erfassung der ländlichen Psyche (die H. Gebhardt, Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre, 1885, zum erstenmal systematisch untersucht hatte; vgl. auch L'Houët, Zur Psychologie des Bauerntums, 1905), soll sich aufbauen auf den natürlichen Kräften des Volkstums, Familie, Sippe, Nachbarschaft, Gemeinde, soll organisch verbunden sein mit der gesamten ländlichen Wohlfahrts- und Heimatspflege und gleichsam nur die herrlichste Blüte ländlicher und dörflicher Sitte und Eigenart darstellen. Insbesondere soll auch die Innere Mission nicht als „landfremder" städtischer Import aufs Land verpflanzt werden, sondern dem Landleben sich anpassen und eingliedern und gleichsam aus demselben herauswachsen. Unbestreitbar ist nicht nur das ästhetisch, psychologisch und kulturell Reizvolle dieser Auffassung, sondern auch die kräftigen Antriebe, die von derselben mancherorts für eine verständnisvollere und intensivere ländliche GA ausgegangen sind und noch ausgehen (Pflege der ländlichen kirchlichen Sitte und der Ortskirchengeschichte, vermehrtes Interesse für die Wichtigkeit und für die Aufgaben des ländlichen Pfarramtes, Verbesserung des ländlichen Bildungs- und Fortbildungswesens, neue Formen der Jugendfürsorge, Veredlung der Geselligkeit, Weckung und Pflege des Gemeinsinns durch Volksabende u. dgl., Mobilmachung der ländlichen Frauenwelt für gemeinnützige Interessen). Nach verschiedenen Seiten fordert freilich die „Dorfkirchenbewegung" kritische Bemerkungen, Einschränkungen und Ergänzungen heraus. Unter den Fachleuten selbst sind die Anschauungen über den eigentlichen Charakter und Wert der spezifisch ländlichen und bäuerlichen Frömmigkeit, Kirchlichkeit und Sittlichkeit noch sehr geteilt abgesehen davon, daß dieselbe natürlich nach Landschaften, Stammesart und nach der Zusammensetzung der Dorfbevölkerung (Industriedörfer, Gutsbezirke, Kleinbauern, Dörfer in der Nähe der Großstadt, jüngere ländliche Niederlassungen in der Ostmark usw.) doch sehr verschieden ist. Die Pflege und Erhaltung der kirchlichen und religiösen „Sitte" muß doch auch auf dem Lande zur Förderung, Weckung und Pflege bewußten und persönlichen Christentums übergehen, wenn sie evangelisch sein soll. Die Verschmelzung der Heimats- und Ortspflege mit der kirchlichen Arbeit verbietet sich zum Teil von selbst in den konfessionell gemischten Gebieten, namentlich im Süden und Westen Deutschlands, wo es oft zwei „Dorfkirchen" in einem Dorfe gibt. Gewiß lassen sich bei der nahen Berührung von Menschen und Dingen in ländlichen Verhältnissen religiös-kirchliche und sozial-humane Bestrebungen weniger auseinanderhalten, und die in städtischen Verhältnissen gebotene Arbeitsteilung ist hier weniger Bedürfnis. Doch muß auch auf dem Lande vor einer unklaren Vermischung des Sozialen, Humanen, Ästhetischen mit dem Religiös-sittlichen und Kirchlichen gewarnt und darf über dem Peripherischen das Zentrale, die eigentliche Seelenfrage und Seelsorge, nicht hintangesetzt werden. Gewiß ist es das Recht und in gewissem Sinn auch die Pflicht des Dorfpfarrers, um Dorfkunst, Sprache, Tracht, Sitte und materielle

Kultur seiner Gemeinde sich zu kümmern, und ein Vorteil ist es für ihn, wenn er es versteht, alle diese Dinge in Beziehung zu setzen zu der Pflege des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens; seine eigentliche Pflicht und Aufgabe aber ist nicht ländliche Kulturmission und die ländliche Wohlfahrts- und Heimatspflege deckt sich nicht mit evangelischer GA. Unter Umständen wird ein Recht und eine Nötigung bestehen, um spezifisch evangelischer Interessen und um der Seelen willen, entgegen Ortsbrauch, Sitte und Unsitte, eventuell auch ohne das Einverständnis und die Mitwirkung der lokalen Gemeindeinstanzen, von seiten der Innern Mission, durch besondere Vereinsarbeit, Gemeinschaftspflege, Evangelisation, Schriftenverbreitung u. dgl. in Wahrheit doch der Gemeinde zu dienen. — Übrigens bestehen auch rein äußerlich, namentlich im Norden und Osten, noch die größten Hindernisse für die GA und GO auf dem Lande in Gestalt viel zu ausgedehnter Pfarreien. Die richtige Verteilung der Kräfte zwischen zahlreichen, oft lächerlich kleinen „Zwerggemeinden" und viel zu großen und ausgedehnten Gemeinden, die richtige Abgrenzung der Parochien, die in ihrer gegenwärtigen unzweckmäßigen Gestalt oft ein auf längst vergangenen Verhältnissen beruhender Anachronismus ist, wird an die Weisheit und Initiative der Kirchenbehörden noch große Anforderungen stellen. Auch das Kirchenpatronat, das oft sogar in den Händen Andersgläubiger ruht, ist gerade auf dem Lande nicht selten ein Hindernis gesunder Gemeindeentwicklung. Seine Abschaffung hat noch neuerdings (1911) Sulze energisch verlangt.

Daß schließlich Großstadt und Land auch kirchlich doch nicht ganz verschiedene Welten sind, sondern in mannigfacher äußerer und innerer Wechselwirkung zueinander stehen, daß demgemäß auch die Gemeindeorganisationen (wie die Innere Mission) in Stadt und Land sich gegenseitig in die Hände arbeiten müssen, ist in dankenswerter Weise auf dem ersten und zweiten „Instruktionskursus über Großstadt und Land" (1910. 1911) zum Ausdruck gekommen. Diese Erkenntnis verdient über „Vorträge und Erwägungen" hinaus weiter ausgebaut zu werden. Das kirchliche „Überweisungsformular" für die in die Städte ziehenden Landleute ist nur ein notwendiger, aber noch sehr bescheidener Anfang dieses Zusammenarbeitens.

Schluß. Schwierigkeiten, Möglichkeiten und Aussichten. — Um diese recht zu überblicken, wäre zunächst nötig eine Übersicht und Zusammenstellung der auf dem Gebiet der GA und GO in den deutschen evangelischen Kirchen bisher ziemlich sporadisch angestellten Versuche und gemachten Erfahrungen (Prof. Drews hat 1911 eine Umfrage darüber veranstaltet, in welchem Umfang die Sulzeschen Gedanken über GO, insbesondere über die Einrichtung von Seelsorgebezirken und von Hausväterverbänden in den evangelischen Stadtparochien Deutschlands praktisch durchgeführt sind). Es wird die Aufgabe des weiteren Ausbaues der Kirchenkunde (s. d. A.) sein, besonders auf diesen Punkt ihr Augenmerk zu richten. Soviel kann man freilich jetzt schon sagen, daß es auf diesem, wie auf anderen Gebieten der praktischen Lebensgestaltung vor allem auf das Maß der vorhandenen Energie, Tatkraft und Initiative, Fleiß und Treue ankommen wird. Auch hier ist schließlich „die Tat alles" und die Theorie verhältnismäßig leicht und einfach. Abgesehen von der in der menschlichen Natur begründeten allgemeinen Tatsache, daß alle idealen Bestrebungen und hochgesteckten Ziele nur in starker Verkürzung und Einschränkung und auch so nur sehr allmählich sich verwirklichen, hängt die weitere Entwicklung der GA und GO hauptsächlich mit zwei Zukunftsfragen zusammen. Erstens, ob die zurzeit scharfe Spannung zwischen der theologischen und kirchlichen Linken und Rechten, zwischen den „Bekenntnistreuen" und „Bekenntnisfreien" soweit ausgeglichen und überwunden werden kann, daß auf die Dauer ein praktisches Zusammengehen und Zusammenarbeiten unter einem Kirchendach möglich ist. Während dieses nach früheren geschichtlichen Analogien immerhin zu erwarten ist, ist die hoffnungs- und zukunftsfreudige Betätigung auf unserm Gebiet zurzeit vielleicht noch mehr dadurch beeinträchtigt, daß in weiten Kreisen eine gewisse Unsicherheit und ein Mißtrauen besteht hinsichtlich des Fortbestandes der landeskirchlichen Form des evangelischen Christentums, einer Frage, die mit der eben erwähnten innerkirchlichen Krise wohl zusammenhängt, weit mehr aber noch von allgemeinen nationalen, politischen und interkonfessionellen Faktoren abhängt. Es ist selbstverständlich, daß das ganze Problem der GA und GO sofort ein ganz anderes Gesicht erhält, wenn es statt auf dem Boden der Landeskirche auf dem Boden freikirchlicher Organisationen gelöst werden soll. Bedrückend und hemmend wirkt auch offenbar die Empfindung, daß der kirchliche Faktor im öffentlichen und nationalen Leben, wenn auch unter zeitweiligen Rückschlägen und Rückeroberungen, im ganzen an Stärke und Einfluß nach und nach immer mehr zu verlieren scheint, daß die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens im Verhältnis zu der groß-

artigen offensichtlichen Entwicklung auf anderen Kulturgebieten (z. B. Technik, Sozialpolitik, Erziehungs- und Bildungswesen, Wissenschaft) im ganzen doch den Charakter des Stationären, Veralteten trägt. Freilich steht dem die zunehmende Erkenntnis gegenüber, daß der äußere Kulturfortschritt ohne religiös-sittliche Vertiefung und Begründung dennoch die Menschheit nicht zum Ziele führt, und daß in irgendeiner Form (es fragt sich nur, in welcher?) das religiös-sittliche Moment wieder zu Ehren und zu seinem Recht kommen muß. Unter diesen Umständen ist es unmöglich, auch nur für die nächste Zukunft vorauszusagen, welche Rolle der ev. GA und GD innerhalb unseres Volks- und Staatslebens beschieden sein wird. Für die Gegenwart gilt es aber ohne Zweifel für alle, die auf dem Boden des Evangeliums stehen, in den gegebenen Formen und mit den uns zugänglichen Mitteln treu weiter zu arbeiten, ohne sich Illusionen hinzugeben, aber auch ohne sich durch „eingebildete Unmöglichkeiten" schrecken zu lassen, in der Überzeugung, daß unsere Arbeit in dem Herrn auf jeden Fall nicht vergeblich ist, daß sie nicht nur dem gegenwärtigen Geschlecht und vielen einzelnen Segen bringt, sondern auch die Richtung, welche das Ganze in der Zukunft nimmt, mitbestimmt, daß namentlich für den Fall der vielberufenen „Trennung von Kirche und Staat", ob diese nun in radikaler oder mehr vermittelnder Form, früher oder später, erfolgt, es sehr wichtig sein wird, was die Kirchen und die Kirchgemeinden an materiellen und geistigen Mitteln und Kräften, an Erfahrung und Übung in selbständiger GA und GD in die neuen Verhältnisse mit hinüberbringen. **Paul Grünberg.**

Gemeinschaftsbewegung. — C. Dietrich, Kirchl. Fragen der Gegenwart. Kassel 1888. E. Kühn, D. christl. Gemeinschaftswesen. Hagen 1897. E. Bunke, Kirchl. Evangelisation. Hamb. 1899. W. Walther, D. Gemeinschaftsbewegung der Gegenwart. Leipz. 1900. Erdmann, Wie stellen wir Pfarrer uns zu der gegenwärtigen Evangelisationsbewegung. Danzig 1901. C. Dietrich u. F. Brockes, Die Privaterbauungsgemeinschaften innerh. der evang. Kirche Deutschlands. Stuttg. 1903. P. Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, 2. Aufl. Leipz. 1906; Derf., Die innere Entwickelung der deutschen Gemeinschaftsbewegung i. d. J. 1906 u. 1907. Leipz. 1908. M. Schian, Die moderne Gemeinschaftsbewegung. Stuttg. 1909. L. Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrh. 15 Hefte. Kassel 1901—12. P. Gennrich, Wiedergeburt u. Heiligung mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des relig. Lebens. Leipz. 1908.

Unter Gemeinschaften versteht man „freiwillige Verbindungen von Christen eines Ortes zu regelmäßigen Zusammenkünften mit dem Zweck gegenseitiger Erbauung ohne einen geregelten Anschluß an das kirchliche Amt und Regiment" (Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, 2. Aufl. S. 2). Vereinigungen, die vorübergehend zusammentreten, um einen Reiseprediger zu hören, aber auch solche, die bewußt eine eigene Kirche bilden wollen, gehören nicht zu den Gemeinschaften.

Wenn wir die Gemeinschaftsbewegung recht verstehen und würdigen wollen, müssen wir ihre Geschichte kennen, soweit es möglich ist, da sich alles noch im Fluß befindet.

1. Die Wurzeln der Bewegung. — Die moderne Gemeinschaftsbewegung ist entsprungen aus der eigentlichen Gemeinschaftspflege und der Evangelisationsbewegung, letztere teilweise in Verbindung mit intensivem Heiligungsstreben.

a) Der deutsche Pietismus und die Gemeinschaftspflege. — Die Wurzel der Gemeinschaftspflege ist der Pietismus. Spener richtete bekanntlich in Frankfurt a. M. die ecclesiolae in ecclesia ein, um so neues Leben in die Gemeinden zu bringen. Doch sollten diese Kreise nach Speners Meinung unter Leitung des Geistlichen stehen. Wenngleich Spener selbst in Frankfurt wenig günstige Erfahrungen machte, so sind doch auf seine Anregung hin in vielen Orten Deutschlands mit Erfolg solche kleinere Kreise zur Gemeinschaftspflege gebildet worden, oft ohne Speners Voraussetzung, daß der Prediger sie leiten sollte. In einigen Gegenden haben sich diese Kreise bis in die Gegenwart erhalten, so besonders in Württemberg und Minden-Ravensberg. In Württemberg gibt es jetzt etwa 800 Gemeinschaften mit verschiedener Mitgliederzahl (bis 200, in Stuttgart bis 1000). Hier werden, schreibt Dietrich, „die Monatsstunden", Versammlungen, an denen die Gemeinschaftsleute eines ganzen Bezirkes teilnehmen, hie und da in den Kirchen gehalten, weil kein anderes Lokal groß genug wäre. Da sitzen dann die Stundenhalter, Geistliche und Laien untereinander, um den Altar her; einer übernimmt die Leitung; man singt ein Lied, das zeilenweise vorgesprochen wird; einer der Brüder betet; dann wird der Text verlesen und nun reden 4 bis 8 Brüder nacheinander, gewöhnlich vom Leiter der Versammlung aufgerufen. Zuletzt wird wieder gesungen und gebetet. Das Ganze dauert 1½ bis 2 Stunden. Nicht immer ist der Leiter ein Geistlicher, aber gewöhnlich nimmt der Ortsgeistliche an der Versammlung teil. Sie wird entweder an einem Sonntagnachmittag nach der Christenlehre oder an einem

Feiertag gehalten. An anderen Orten wird die „Monatsstunde" im eigenen „Saal" der Gemeinschaft oder in einem Schullokal gehalten (Dietrich S. 78). Ähnlich, nur in kleinerem Stile sind auch die wöchentlich abgehaltenen Stunden jedes einzelnen Ortes für sich, der eine „Gemeinschaft" hat. Auch hier sind die Leiter oft, fast in der Regel, Nichtgeistliche, Bauern oder Handwerker, Kaufleute oder Lehrer; auch hier sprechen meist mehrere Brüder nacheinander über einen Bibelabschnitt (Walther S. 6). — Solche Gemeinschaften fanden sich (nach Fleisch S. 9) in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts als stille Kreise, die ihre private Erbauung pflegten, bald mehr pietistisch, bald mehr konfessionell, zum Teil schon, besonders am Niederrhein und im Wuppertal, allianzfreundlich, in Ostpreußen (besonders Litauen), Posen, Altmark, Sachsen, Schleswig-Holstein, Minden-Ravensberg und am ganzen Rhein (Elberfelder Gesellschaft), Siegen, Baden, Pfalz, Württemberg; fast alle irgendwie tätig auf dem Gebiete der inneren und äußeren Mission.

Begründet wird das Verlangen nach solchen Gemeinschaften jetzt meist auf folgende Weise (vgl. Kühn S. 1—24). Unsere Gemeinden sind vielfach tot. Sulzes Ruf nach lebendigen Gemeinden läßt sich nicht verwirklichen durch Organisation, Teilung der großen Gemeinden in mehrere kleine, Einteilung in Seelsorgebezirke, Schaffung von Hausväterverbänden, sondern nur dadurch, daß sich die entschiedenen Christen zusammenschließen und die Führung der Gemeinde übernehmen; die kleinen Kreise derer, die „mit Ernst Christen sein wollen" müssen gesammelt werden zu Gemeinschaften. „Es ist ohne Zweifel notwendig" — so sagt z. B. selbst Naumann im Jahre 1891 in seinem Vortrage ‚Die Mithilfe der Kirchengemeinde zur Lösung der sozialen Frage', und Rade stimmt ihm zu (Christl. Welt 1892 S. 285) — „daß wir gewisse engste Kreise von bewußten und gefestigten Mithelfern haben. Es muß Triarier des Glaubens geben, welche wie Mauern stehen, wenn sonst alles wankt." Weiter wird Luthers Wort aus der „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes" (1526) angeführt: „Diejenigen, so mit Ernst Christen sein wollen und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, müßten mit dem Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause allein sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen und andere christliche Werke zu üben." (Luthers Werke für das christliche Haus, herausgegeben von Buchwald usw. VII S. 160.) Speners Beispiel wird angeführt und Bengels Vorbild. Durch Bengels Einfluß wurde 1743 die landeskirchliche Erlaubnis zur Privaterbauung in Versammlungen gegeben. Er sagte einmal: „Warum soll denn jeder für sich bleiben und fromm sein? Es ist eben wie wenn Leute über Feld gehen und ich wollte ihnen befehlen: Gehet ja nicht miteinander, sondern je einer einen Büchsenschuß hinter dem anderen" (Kühn S. 13).

Als zweiter Grund für die Bildung der Gemeinschaften wird die Tatsache angeführt, daß erfahrungsgemäß bei wirklich erweckten und gläubigen Christen sich das Bedürfnis nach Gemeinschaft mit Gleichgesinnten einstelle. Bezog sich der erste Grund mehr auf außerhalb der Gemeinschaft stehende, so dieser auf die Angehörigen der Gemeinschaft. „Ein Mensch, der sich bekehrt, hat das unabweisbare Bedürfnis einer Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, d. h. mit Leuten, welche einen ähnlichen inneren sittlich-religiösen Prozeß durchgemacht haben oder durchmachen, einer Gemeinschaft mit Brüdern, Schwestern, die ihn trägt, hegt, schützt, verwahrt, fördert, erfreut" (Kübel nach Kühn S. 15). „Eine solche Gemeinschaft kommt auch dem anerschaffenen menschlichen Bedürfnis nach Geselligkeit und Verkehr, nach einem Austausch des Nehmens und Gebens in der Liebe in der besten auf der Welt möglichen Weise entgegen" (Dietrich S. 41).

Als dritter Grund, der sich aber mit dem ersten berührt, führt man an, daß die Gemeinschaft dem Geistlichen neue Anregung gebe und brauchbare Hilfskräfte stelle für die Lösung christlicher Aufgaben. Aus Gemeinschaftskreisen sollen hervorgehen Helfer für Armen- und Krankenpflege, für die Arbeit in den Jünglings- und Jungfrauenvereinen, für das Werk der inneren und äußeren Mission (Kühn S. 21—29).

b) Die Evangelisationsbewegung und der amerikanische Methodismus. Zu dieser Gemeinschaftspflege ist nun die Evangelisationsbewegung (vgl. den A. „Evangelisation" Bd V S. 663—667) hinzugekommen. Die Evangelisation wendet sich im Gegensatz zu den Gemeinschaften, die die Bekehrten vereinigen, an die unbekehrten Massen. Evangelisation bedeutet hier eine auf geistliche Erweckung unserer heimischen evangelischen Gemeinden abzielende, nicht vom ordentlichen Pfarramt, sondern von außerordentlichen, für diesen Auftrag besonders ersehenen Sendboten auszuführende Verkündigung des Evangeliums" (Kühn S. 25). Sie ist an Ort und Form des Gemeindegottesdienstes nicht gebunden; ihr Zweck ist die Gewinnung unchristlich Gewordener in der Heimat (Bunke S. 8; vgl. Erdmann S. 3 und 4).

Eine solche Evangelisation ist (nach Kühn, Erdmann, Bunke, Keller, Lepsius, Dietrich, Dammann und unzähligen anderen) unbedingt notwendig, weil die großen Massen des Volkes sich mehr und mehr von der Kirche abgewandt haben, in den Städten besonders, aber auch schon auf dem Lande. Und die, die sich gewohnheitsmäßig zur Kirche halten, sind vielfach auch keine ernsten, lebendigen Christen. Darum ist nicht nur Wiederherstellung des früheren Zustandes, sondern Bildung eines selbständigen, bewußten Christenlebens nötig, und hierzu sind außerordentliche Sendboten erforderlich, evangelistisch besonders begabte Männer, da die Geistlichen in der Regel weder die Zeit noch die Befähigung haben, diese Arbeit auszurichten: sie sind — nach dem Urteil der Gemeinschaften — selbst oft nicht bekehrt.

Die erste Anregung zur Evangelisationsbewegung entstammt dem amerikanischen Methodismus. Urheber und Anfänger waren Charles Grandison Finney (s. Bd VI S. 63—66), Dwight L. Moody (s. Bd XIII S. 434—436), sowie Pearsall Smith. Über die beiden ersteren genügt es auf die angeführten Artikel zu verweisen; über Pearsall Smith mögen hier einige Worte gesagt werden. Er war Fabrikant in Philadelphia, wurde vom Methodismus angeregt, und begann seine Evangelisationsarbeit in derselben Zeit, in der Moody zum erstenmal nach England kam. Er wirkte in ähnlichem Sinne, aber mit stärkerer Betonung fortschreitender Heiligung, mit der er sich mehr an die Gläubigen wandte, in London und besonders in Oxford. Hier, wo während der „Segenstage" vom 29. August bis 7. September 1874 täglich 6 Versammlungen unter großem Andrang der Bevölkerung gehalten wurden, wurden auch die Deutschen Jellinghaus und de la Roi gewonnen. Dann wirkte Smith in Berlin im Frühjahr 1875, ferner in Basel unter Mitwirkung von Rappard, in Stuttgart, wo er „unter großem Zulauf auch von Methodisten und anderen Sekten täglich 4—5 Reden mit dem methodistischen Apparat des Wechselns von Singen, Beten, Reden, Seufzen usw." hielt und „das Gefühl auf die Erwartung eines großen unmittelbar eintretenden Sieges bis zur Verheißung einer pfingstlichen Geistesausgießung" richtete (Fleisch S. 19). Vom 29. Mai bis 7. Juni hielt er, zusammen mit Monod, Riggenbach, Rappard große Versammlungen in Brighton; Mittelpunkt der Ansprachen war: Jesus saves me now. Aber schon hier hat Smith Dinge geredet, die Kopfschütteln hervorriefen: „Ich kenne kein Beispiel eines Rückfalls aus dem höheren Leben." „Ganz Europa liegt zu meinen Füßen." Und in Privatgesprächen, auch Damen gegenüber, hat er sich in unbiblischer Weise über die Ehe ausgesprochen. Nach Jellinghaus' aktenmäßiger Darstellung (Leben aus Gott, S. 73) war ein früheres Gehirnleiden bei Smith wieder zum Ausbruch gekommen, und in diesem Zustand habe er eine Geheimlehre von der besonderen Verlobung mit Jesus vorgetragen. Smith zog sich dann auf ein Landgut zurück, wo er 1899 gestorben ist.

Andere Evangelisten traten auf, zunächst P. von Schlümbach a. s. Amerika, der von Stöcker gerufen nach Berlin kam und hier fünf Monate, besonders unter den Allerärmsten arbeitend, als erster Evangelisation im Sinne Moodys nach Deutschland brachte. Er wirkte auch in Bremen, im Wuppertal, sowie in Holstein. Ferner trieben Evangelisation in Deutschland Dr. Baedecker aus England, Dr. Ziemann aus der Schweiz, Pfarrer Stockmayer aus Hauptweil, Inspektor Rappard von der Pilgermissionsanstalt Chrischona, dazu seit 1880 besonders der frühere Baseler Missionar Elias Schrenk, auch Pastor Samuel Keller aus Düsseldorf, früher Pastor in Südrußland und auf der Halbinsel Krim, jetzt Freiburg i. B. (Herausgeber von „Auf Dein Wort").

Vor allem aber waren es drei Männer, die diese Bewegung fortführten und die Vereinigung der beiden Strömungen (der Gemeinschaftspflege und der Evangelisation) bewirkten, Christlieb (s. Bd IV S. 1—4), von den württembergischen Stundenleuten kommend und Gründer der ersten Evangelistenschule in Deutschland, Jasper von Oertzen und der schon erwähnte P. Jellinghaus. Jellinghaus, aus einem Minde-Ravensbergischen Pfarrhause stammend, der Theologe der Gemeinschaftsbewegung, vertritt in seinem Werke „Das völlige gegenwärtige Heil" (1880) die „heilistische" Lehre des Pearsall Smith; er hat viele Bücher der Bibel erklärt, besonders den Römerbrief, auch eine Bibelschule in Gütergotz (Kreis Teltow bei Potsdam) gegründet. Doch hat er in seiner neuesten 1912 erschienenen Schrift „Erklärung über meine Lehrirrungen" (Verlag von Prack & Co., Lichtenrode, 51 S.) seine Lehre zurückgenommen und sich wieder zur Lehre der Kirche bekannt. Früher lehrte er: in dem Wort sei der Erlöser völlig gegenwärtig und mit ihm das völlige Heil, das der Mensch im Glauben ergreife, wenn es sein muß auch ohne Gefühl, „wie du bist", „jetzt gleich". Der Tod Christi erlöse auch von der Sündenmacht, ihm müsse man sich ergeben, dann sei die Sünde weg, und das Blut Christi bewahre vor aller inneren und äußeren Sünde; die unmittelbare Wirkung des Todes und der Auferstehung Christi sei ein Absterben der Sünde und ein Leben in Sieg und

Freiheit. Jetzt dagegen stellt er fest, daß diese heilistische Lehre falsch sei und zur Leichtfertigkeit verführe. Er habe, wie Pearsall Smith, auf Heilsgewißheit gedrängt anstatt auf Buße und Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Zittern, lebendigen Glauben mit den Früchten himmlischer Gesinnung, Gebetsleben und Wandel in der Liebe; so werde vor und bei der Bekehrung die Buße zurückgedrängt, es entstehe die Anschauung, als ob es Glauben ohne Buße gebe; das Gesetz werde zu wenig beachtet. Und durch die Lehre, daß Christus auch von der Sündenmacht befreie, werde nach der Bekehrung der Ernst des sittlichen Kampfes gegen die Sünde, auch die Sünde der bösen Lust abgeschwächt und das Bestreben, ernstlich ringend und kämpfend den Willen Gottes zu tun, in den Hintergrund gerückt.

Von Oertzen, der nach bewegter Jugend durch Wicherns Einfluß Berufsarbeiter der innern Mission wurde, war zuerst (1870) Pensionatsleiter im Rauhen Hause, dann von 1875—1884 Vorsteher der Hamburger Stadtmission, seit 1873 zugleich Vorsitzender des schleswig-holsteinischen Vereins für innere Mission.

2. Dr Zusammenschluß der beiden Richtungen zur modernen Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung in der Gnadauer Konferenz. Programm, Auftreten. — Christlieb vereinigte sich im Frühjahr 1884 mit v. Oertzen, Graf Bernstorff, Graf Pückler (Berlin) und dem Evangelisten Elias Schrenk, früherem Missionar in Westafrika, seit 1879 im Dienst der Evangel. Gesellsch. in Bern als Prediger (seit 1886 in Marburg, dann in Barmen als Evangelist, jetzt in Bethel bei Bielefeld) zur Gründung des „Deutschen Evangelisationsvereins", dem später auch D. Fabri-Godesberg, die Pastoren Krafft-Berlin, Dammann-Essen, † in Eisenach, Herausgeber von „Licht u. Leben"), Ziemendorf-Wiesbaden u. a. beitraten. Man wollte im Anschluß an die Kirche, jedoch nicht abhängig von ihr arbeiten, nur dahin gehen, wohin wenigstens ein Pastor sie riefe und einführte. Die Generalkonferenz des Vereins beschloß im Frühjahr 1886 eine Evangelistenschule zu gründen, das Johanneum in Bonn, das unter Leitung von Dr. G. Pfleiderer-Stuttgart gestellt wurde, übrigens 1892, 2 Jahre nach Christliebs Tode, nach Barmen verlegt wurde: Leiter Pastor Th. Haarbeck. Im Johanneum sollen junge Leute in dreijährigem Kursus für den Dienst in der Stadtmission und in der Evangelisation ausgebildet werden. Im Herbst 1887 waren 7 Zöglinge in der Anstalt (1912: 28 Brüder und 7 Gäste).

In einer im Johanneum zu Bonn abgehaltenen Versammlung des Evangelisationsvereins am 13. und 14. April 1887 wurde beschlossen, eine freie Konferenz evangelischer Männer aus allen Teilen Deutschlands für die Pfingstwoche des folgenden Jahres (1888) nach Gnadau bei Magdeburg zu berufen, um „über die Hauptfragen der Evangelisationstätigkeit, die Berechtigung, die Notwendigkeit und die Grenzen der Laientätigkeit usw. zu beraten". Diese Gnadauer Pfingstkonferenz sollte der Mittelpunkt der ganzen Bewegung werden. Die Einladung zur Begründung dieser Konferenz, die Verhandlungen in Gnadau, ihre Richtlinien und Beschlüsse geben authentische Auskunft über Wesen, Wollen und Programm.

Die Einladung für die erste Konferenz geht von dem Ernst der Zeit, der Macht bewußten Unglaubens und den Notständen, besonders in den großen Städten und Fabrikbezirken aus. Demgegenüber wird die bisherige Arbeit dankbar anerkannt, aber der Dank treibe zu neuen Aufgaben. Gefordert wird als innere Voraussetzung zur Besserung: Vertiefung der christlichen Erkenntnis, stärkere Betonung der Lehre von der Heiligung und Wachstum des inneren Lebens. Diese Lehre müßte von den Gläubigen tiefer erfaßt werden, wozu man sich ein reiches Maß des Geistes und der Kraft erbitten solle. Zweitens wird die Mitarbeit der Laien verlangt, nicht nur im synodalen Leben, sondern vor allem in der Gemeinschaftspflege, wozu — als wesentliche Grundlage eines lebendigen tätigen Christentums — die lokale Organisation von Privaterbauungsversammlungen nötig sei, wie sie schon Luther gewollt habe und wie sie im südwestlichen und westlichen Deutschland schon länger beständen. Sodann wird mit Rücksicht auf die Millionen, die ohne Gott dahinleben, die freie Evangelistenarbeit gefordert, die den entfremdeten Massen nachgehen solle, was dem Geistlichen oft unmöglich sei. Den bestehenden Ordnungen sei dies Evangelistenamt anzugliedern und geeigneten Nichtgeistlichen sei auf diesem Gebiet Freiheit zu gewähren. Solange die Kirche dies Bedürfnis nicht befriedige, müßten freie Vereinigungen gläubiger Kreise sich zusammenschließen und in die Lücke treten. Demnach werden eingeladen solche, die 1. Recht und Pflicht der Laienarbeit anerkennen; 2. die Privaterbauung als wichtige Ergänzung des Gottesdienstes ansehen, als Stütze und Bewahrung für Neuerweckte, als Antrieb zur Vertiefung für alle und als Ersatz für Kirchenzucht; 3. die bestehende Volkskirche als göttlichen Segen achten, das geordnete Amt stärken und separatistische Tendenzen und schwärmerische Heilsmethoden fernhalten wollen. Zweck der Konferenz soll sein: 1. auf

Grund der biblisch-reformatorischen Grundanschauungen das Recht der Gemeinschaftspflege, der Evangelisation und der Laienarbeit überhaupt im Verhältnis zum geordneten Amt und den Organen der Kirche klarzustellen; 2. durch brüderliche Gemeinschaft und Gebet sich neu zu stärken für die vielfachen Aufgaben der Arbeit für das Reich Gottes in der Gegenwart.

Diese Einladung war u. a. unterschrieben von Christlieb, v. Oertzen, Graf Bernstorff, Graf Pückler (Michaels-Gemeinschaft, Berlin), P. Dammann (Essen), P. Jellinghaus, P. Coerper (Barmer Evangelische Gesellschaft), Dietrich (Württembergische Altpietisten), P. Jansen (Breklum), P. Müller (Barmen), Pfleiderer (Johanneum), J. G. Siebel (Freudenberg-Siegen). Es standen also die Gemeinschaften von Schleswig-Holstein, Berlin, Rheinland (Evangelische Gesellschaft), Siegen und Württemberg schon durch die Einladung in Beziehung zur Gnadauer Konferenz. Und da ferner Superintendent Schmalenbach (Minden-Ravensberg), Inspektor Haarbeck (Chrischona), Schiefer (Neukirchen bei Mörs) Elser (Reichsbrüderbund), Motzkus (Verein für innere Mission in Ost- und Westpreußen) zugegen waren, so kann man von vornherein diese Konferenz als einen Mittelpunkt der deutschen Gemeinschaftsbewegung ansehen. An Einzelpersonen waren außerdem anwesend die Superintenden Bauernfeind und Pfeifer, der Prediger Schrenk, von Juristen Konsistorialrat Dr. Caspar-Magdeburg, Regierungsrat Cuno-Hildesheim, von Adligen Graf Korff-Wiesbaden, die Barone v. Below, v. Knobelsdorff, v. Viebahn, v. Ungern-Sternberg, v. Rothkirch.

In den Verhandlungen, die vom 22.—24. Mai 1888 unter v. Oertzens Vorsitz stattfanden, wurde (S. 40—76) Recht und Pflicht der Laientätigkeit allseitig gebilligt und besonders betont, daß die Arbeit möglichst im Anschluß an die bestehenden Organe der Kirche ausgeübt werden solle. Ferner wurde hervorgehoben (S. 76—100), daß Evangelisation auch deshalb nötig sei, weil die ungläubigen Massen sich dem pastoralen Amt entziehen und nur auf andere Weise und mit anderen Mitteln zu erreichen seien. — Als Gefahren der Evangelisation nennt der Referent (S. 77 und 83/84): 1. daß sich die Neugewonnenen an die Person des Evangelisten hängen; 2. daß sie der Schwärmerei und Separation anheimfallen; 3. daß sie das Ansehen des geordneten Amtes leicht schädigen. Aber es ist doch bezeichnend, daß diese Gefahren in den Schlußthesen (S. 104; vgl. S. 93—95 und S. 102) nicht erwähnt werden. — Organisation der Evangelisationsarbeit sei nötig, um alle Kräfte heranzuziehen gegen den organisierten Unglauben sowohl wie gegen Rom. Gemeinschaftspflege aber sei erforderlich, weil der Geist Gottes selbst das Bedürfnis nach Gemeinschaft wirke; Löhe sagt: „Mir graut vor den Seelengefahren, in welchen sich die vereinzelten Jünger Jesu unter den siegreichen Massen der Gegner befinden und befinden müssen" (S. 87). „Warum sollen sie sich denn nicht lieber vereinigen" (S. 88). So würden der Kirche neue Elemente zugeführt und die Gläubigen gestärkt. Zum Schluß werden die Organe der Landeskirche gebeten, die Evangelisationsarbeit zu unterstützen. Das Verhältnis zur Kirche soll also doch freundlich sein.

Soviel über Zweck und Verhandlungen der ersten Gnadauer Konferenz, die deshalb ausführlicher geschildert ist, weil Programm und Begründung des Programms sich im wesentlichen gleich geblieben sind bis heute. Die Gnadauer Pfingstkonferenz bildet somit in sich die Verbindung von Gemeinschaftspflege und Evangelisation: man will die Unbekehrten durch Evangelisation gewinnen und die Gewonnenen in einem festen Gemeinschaftskreise sammeln und pflegen. Beide sind als eine Sache des Reichs Gottes zusammengefaßt (Senior D. Behrmann, Monatsschrift f. innere Miss., 1897 S. 346).

Das Auftreten dieser modernen Gemeinschaftsbewegung ist etwa das folgende. Für die Evangelisationsversammlungen (vgl. Dietrich, Kirchl. Fragen, S. 60—72) werden auswärtige Evangelisten berufen, die „gründlich bekehrte, vorzüglich begabte, in volkstümlicher Rede gewandte" Männer sein müssen, nicht zu jung, nicht zu alt, bewährt im Dienst des Herrn, gefestet im Streit der Meinungen, frei von fleischlicher Rücksicht auf Lob und Tadel". Diese oder dieser, wenn es nur einer ist, halten dann keine Predigt, keine Bibelstunde, sondern eine packende, mit ergreifenden Erzählungen gewürzte und erweckliche Ansprache, deren Inhalt Buße und Bekehrung, Glaube und völlige Hingabe an den Herrn, Absonderung von der Welt und Gemeinschaft der Kinder Gottes ist. Zwischendurch werden gut ausgewählte Lieder gesungen und freie Herzensgebete gesprochen. Die, die erweckt sind und sich bekehren wollen, werden gebeten, zur Nachversammlung zu bleiben, wo sie sich mit dem Evangelisten besprechen, ihre Sünden bekennen und sich ganz Christo übergeben. Solche Versammlungen sollen nicht bloß anregen oder gar aufregen, sondern zu Christo führen; deshalb müssen sie oft 14 Tage lang jeden Abend abgehalten werden (Gnadauer Verhandlungen 1888 S. 95). „Gleichen doch die hierbei zunächst in Betracht kommenden

Herzen einem hartgetretenen Ackerfeld, das nicht durch ein- oder zweimaligen Gewitterregen aufgeweicht wird, sondern über welchem es wochenlang regnen muß, wenn der Boden ordentlich weich werden soll." Außerdem sollen die Erweckten sich in diesen 14 Tagen dem „verachteten Häuflein" der Gemeinschaft anschließen, und sie können ihre veränderte Stellung im Leben bereits zeigen, was ihnen unter dem Einfluß der fortdauernden Versammlungen leichter wird.

Die Gemeinschaftsversammlungen (vgl. Gnad. Verhdlgn. S. 30, Dietrich S. 78, Walther S. 6, Dietrich-Brockes S. 20), die als Fortsetzung der Evangelisationsversammlungen gelten, sind meist biblische Besprechstunden. Die Bibelbesprechung ist teils Auslegung, teils Anwendung. Oft reden mehrere Laien, Bauern, Handwerker, Kaufleute, auch Lehrer hintereinander über den Text. „Solche Laienbrüder, die zu innerem Leben gekommen sind und dann sich ihre eigenen Gedanken machen, diese auch auszudrücken vermögen, zieht man sich heran." Und diese „brauchen keinen Prediger mehr; sie bekommen soviel Selbständigkeit, daß sie die Versammlung ohne den Pfarrer oder einen Reisebruder halten können und recht gern halten". So entstehen selbständige Gemeinschaften, die nicht mehr von der Pflege und Bevormundung ihres Pfarrers oder des Reisebruders (Evangelisten) abhängig sind. Sie werden aber dankbar sein, wenn der Geistliche oder der Evangelist, dem sie die Entstehung der Gemeinschaft verdanken, sie je und je besucht und werden dann gern dem werten Gast zuhören, auch wenn er ihnen einen längeren Vortrag hält (Dietrich-B. S. 21).

3. Entwicklung und Organisation. Die Ausbildung der Organisation der neuen Bewegung war Aufgabe der folgenden Konferenzen. Bereits auf der nächsten (27.—30. Mai) 1890 wurde das „Deutsche Komitee für evangelische Gemeinschaftspflege" (noch nicht auch für Evangelisation) gegründet, das sich für das folgende Jahr als Organ die Monatsschrift „Philadelphia" schuf (Schriftleiter: Institutslehrer [später Rektor] Dietrich, Verfasser der kirchlichen Fragen der Gegenwart; Zahl der Abonnenten Ende 1891: 1400, 1894: 4700). Dem Komitee gehörten an: v. Oertzen als Vorsitzender, P. Witt-Havetoft, Charles de Neufville, Gründer einer Gemeinschaft in Frankfurt a. M., Lederfabrikant J. G. Siebel, ferner seit Januar 1892 P. Herbst-Ansbach (später Barmen) u. P. Eichhorn-Abtswind (später Ansbach).

Nach dem Tode v. Oertzens (14. Nov. 1893) wurde Graf Eduard von Pückler Leiter der Konferenz und des Komitees, und damit wurde dieses, das bisher im Sinne Dietrichs mehr zur Arbeitsanregung dagewesen war, aggressiver. Ein neues Ziel wurde 1894 auf der 4. Konferenz aufgestellt. Pückler führte u. a. hier aus: „Wir werden, sollen und können Größeres tun, als zu Jesu Zeit wenigstens äußerlich geschah." „Die offizielle Kirche sowohl vor wie nach der Reformation war unfähig, gewisse absolut notwendige Dinge zu verrichten." „Die Philadelphia wird der Kirche der Reformation das geben . . . die nicht nur ideell, sondern auch reell sich betätigende Gemeinschaft der Gläubigen." „Die Türen stehen offen. Ich glaube bestimmt, daß wir vor einem wichtigen Moment stehen." Obwohl warnende Stimmen, besonders von Dietrich erhoben wurden, ward schließlich auf Antrag von Konsistorialrat Robert-Frankfurt a. M. das bestehende Philadelphiakomitee beauftragt, sich im Namen der Gnadauer Konferenz als Evangelisationskomitee für Deutschland zu bilden, um auch dort, wo Gemeinschaften sich noch nicht finden, zunächst Leben in Gott und dann Gemeinschaftsbildung anzustreben". Bei der Abstimmung über diesen Antrag „erhob sich die Versammlung fast ausnahmslos".

In dies „Deutsche Komitee für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation" (jetzt also beides schon im Titel vereinigt) wurden an Stelle der verstorbenen v. Oertzen und G. Siebel aufgenommen Graf Bernstorff (zugleich Nachfolger v. Oertzens als Vorsitzender des schleswig-holsteinischen Vereins für innere Mission), Fabrikant A. Siebel (Bruder des Verstorbenen) und P. Paul-Raoenstein (Pommern). Später hat sich das Komitee noch mehrfach erweitert.

Das Komitee hat nach und nach Berufsarbeiter angestellt, Evangelisten, Kolporteure, Geschäftsführer der Buchhandlung. Der erste trat am 1. November 1893 seine Stellung in Chemnitz an. Ende 1894 waren es 6 Berufsarbeiter, 1900 12 und im Jahre 1902 vollends 16 (2 Pastoren als Reiseprediger, 9 evangelistische Kolporteure, 4 Gemeinschaftspfleger, 1 Buchhändler (Dietrich-Brockes S. 17). Das war der höchste Stand; es wurden allmählich die einzelnen Landesteile selbständiger und stellten eigene Berufsarbeiter an, gründeten neben der Philadelphia auch eigene Zeitschriften, ja zum Teil auch eigene Buchhandlungen, z. B. in Neumünster (Schleswig-Holstein).

Inzwischen hatte das Bürgerliche Gesetzbuch die Möglichkeit geboten, daß das Komitee sich am 23. Februar 1901 als rechtsfähigen „Deutschen Philadelphiaverein" mit dem Sitz in Stuttgart ins Vereinsregister eintragen ließ. Die Satzungen (s. Fleisch S. 41—43)

geben noch einmal den Zweck (unter dem deutschen Volke christliches Leben zu wecken und zu pflegen) und die Mittel zu diesem Zwecke (Evangelisation, Gemeinschaftspflege und Verbreitung christlicher Schriften) an. Nach § 3 der Satzungen steht der Verein auf dem gemeinsamen Bekenntnisgrund der evangelischen Landeskirchen, und er will dieser durch seine Tätigkeit dienen. „Sektiererische Bestrebungen liegen ihm fern." Im Fall der Auflösung des Vereins gehen, wenn die Schlußsitzung nicht anders beschließt, Aktiva und Passiva an die „Christliche Gemeinschaft St. Michael" in Berlin über.

Der Philadelphiaverein übernahm mehrere Vereinshäuser (z. B. in Neunkirchen und Zweibrücken), verwandelte das Büchergeschäft der Zeitschrift Philadelphia, die unter Dietrich das Organ des Vereins blieb, in die Buchhandlung des Philadelphiavereins, die z. B. 1904 dem Verein eine Einnahme von 1500 M. zuführte. Die Ausgabe des Vereins, insbesondere für seine Berufsarbeiter (s. o.) betrug 1901: 38 087,17 M., die Einnahmen 33 679,37 M.; 1905: 31 378,16 M. Ausgabe, 32 720,22 M. Einnahme. Die Ausgaben des Vereins betrugen 1910 ca. 32 000 M., 1911 ca. 30 000 M. Eine Schuld von 5000 M. aus 1909 ist durch eine Gabe gedeckt worden. 1910 beschäftigte der Philadelphiaverein 13 Sendboten: 5 in Bayern rechts d. Rh., 1 in der bayerischen Pfalz, 2 in Baden, 1 in Thüringen, 1 in der Rheinprovinz, 1 im Nassauischen, 1 im Elsaß und 1 in Graz. 1911 wurde in Hof das Gemeinschaftshaus Salem gebaut, vom 1. Januar 1911 die Gemeinschaftshäuser von Zweibrücken und Oberauerbach an den pfälzischen Verein für innere Mission abgetreten, in Bayreuth eine Arbeitsstation mit einem Pfleger aus dem Johanneum eingerichtet.

So arbeitete der Philadelphiaverein wie früher das „Deutsche Komitee für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation" an der Evangelisierung Deutschlands im Sinne des Robertschen Antrages in Gnadau (1894) als Zentrum der neuen Arbeitsorganisation; doch hat er mehrfach seine Arbeiten in den von Brüderräten besetzten Gebieten an diese abgetreten, so z. B. im Königreich Sachsen. Daneben ist im „Deutschen Verbande für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation" ein Zentrum der gesamten Gemeinschaftsorganisation geschaffen worden.

Der Deutsche Verband ist auf einer „Konferenz von Gemeinschaftsleitern und Freunden" in Berlin am 27. Oktober gegründet worden. Seine Richtlinien (s. Dietrich-Brockes S. 18 f., Fleisch S. 46 f.) lauten: 1. Der Deutsche Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation bezweckt, innerhalb der Landeskirchen christliche Gemeinschaft zu fördern und religiöses Leben zu wecken. 2. Er steht auf dem Boden der heiligen Schrift und der reformatorischen Bekenntnisse. 3. Er besteht aus einem Komitee und mehreren Provinzialverbänden, welche selbständig, jedoch in Anlehnung an dasselbe, arbeiten. Die Geschäfte eines jeden Provinzialverbandes werden je durch einen Brüderrat besorgt. 4. Sowohl das Komitee als auch die Vorstände der Provinzialverbände berufen Bibelboten, Kolporteure und Evangelisten behufs Erreichung des gesteckten Zieles. 5. Zu dem gleichen Zweck werden Konferenzen von ihnen oder im Einverständnis mit ihnen von einzelnen Gemeinschaften einberufen, auf denen vor allem brüderliche Aussprache gepflogen werden soll. 6. Das Komitee ergänzt sich durch Kooptation. Die Vorsitzenden der Provinzialverbände gehören demselben als solche an. Mitteilungen aus der Arbeit erfolgen in dem Blatt Philadelphia. 7. Auf Grund der heiligen Schrift und in Übereinstimmung mit den Vätern unserer evangelischen Kirche halten wir die Sammlung erweckter und gläubiger Gemeindeglieder zur Schriftbetrachtung und Gebet in besonderen Versammlungen neben den gottesdienstlichen für ein unabweisbares Bedürfnis. 8. Indem wir die Gemeinschaftssache pflegen und zu fördern suchen, wollen wir nicht die Separation, der wir vielmehr wirksamst vorbeugen, sondern das Wohl der ganzen Kirche und die Förderung des Reiches Gottes. 9. Als ein besonders wichtiges Mittel hierzu in unseren Tagen betrachten wir das möglichst überallhin ertönende volkstümliche Zeugnis erfahrener Gnade an den Christo Entfremdeten, auch neben den ordnungsmäßig eingerichteten Gottesdiensten, und zwar von solchen, die von der Liebe Gottes getrieben und vom Heiligen Geist erfüllt sind, es seien Pastoren oder Laien."

Das Komitee des Verbandes ist zugleich „Komitee für die Gnadauer Pfingstkonferenz" (Dietrich-Brockes S. 19). Dem Verbandskomitee gehören die Mitglieder des damaligen Deutschen Komitees für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation an, so daß die Einheit zwischen dem deutschen Komitee (später Philadelphiaverein) und dem deutschen Verbande festgehalten wurde.

Zunächst liegt die Leitung der Gemeinschaften eines Landes oder einer Provinz dem sog. Brüderrat ob. Er besteht gewöhnlich aus 6—12 Brüdern verschiedenen Standes. Immer gehören auch Geistliche dem Brüderrat an, aber nicht immer liegt in ihrer Hand das Präsidium. Der Brüderrat hat über Lehre und Leben innerhalb seines Gemeinschafts-

kreises zu wachen, die „Berufsarbeiter" entweder selbst anzustellen oder doch zu genehmigen, Konferenzen anzuberaumen und den einzelnen Gemeinschaften nach deren Wunsch mit Rat und Tat zu dienen. Insbesondere hat der Brüderrat auch dafür zu sorgen, daß nicht unberufene, unlautere Arbeiter den Weinberg verderben, und daß nicht durch törichtes, selbstsüchtiges, eigenwilliges Vorgehen einzelner Gemeinschaftsglieder Spaltungen und Zerwürfnisse entstehen." (Dietrich-Brockes S. 19 f.)

Die Ausbreitung der Bewegung geschah so, daß entweder die neue Organisation sich in alte Gemeinschaften hineinschob und diese sich dem Verbande anschlossen, oder daß im Anschluß an eine Konferenz oder Evangelisation sich Gemeinschaften und Brüderräte bildeten, deren Vorsitzender Mitglied des Komitees des deutschen Verbandes wurde.

Pfingsten 1912 gehörten dem Deutschen Verbande 21 Brüderräte und 5 Korporationen an: 1. von Brüderräten: Brandenburg I und II (s. u.), Frankfurt a. M., Hannover, Hessen-Nassau, Mecklenburg, Ostpreußen, Pommern, Posen, Rheinland, Königr. und Prov. Sachsen, Schlesien I und II (s. u.), Schleswig-Holstein, Siegerland, Thüringen, Westfalen, Westpreußen, Württemberg I (Altpietisten) und II (Süddeutsche Vereinigung, „Neupietisten", s. u.); 2. von Korporationen: Evang. Gesellschaft für Deutschland, Johanneum, Philadelphia, Pilgermission St. Chrischona, Reichsbrüderbund. Die Evang. Gesellschaft in Österreich (s. u.) wurde aufgenommen, desgleichen als persönliche Mitglieder, zunächst für 3 Jahre, also bis zur Pfingstsitzung 1915, in den Vorstand der Leiter des Jugendbundes und der Generalsekretär des Blauen Kreuzes (womit aber nicht deren Vereine dem Deutschen Verbande angehören; es sollen so Fragen und Differenzen zwischen den beiden Vereinen und der Gemeinschaftsbewegung leichter und schneller erledigt werden).

Die Herbstkonferenz wurde seit 1897 ständig in Berlin abgehalten als „Leiter- und Vertrauensmännerkonferenz des Deutschen Verbandes für Evangelisation und Gemeinschaftspflege". 1898 wurde über das Thema verhandelt „Der Reichsgottesarbeiter nach der Schrift (s. Fleisch S. 47 f.). — 1899 wurde einstimmig zum Ausdruck gebracht (s. Philadelphia 1899 S. 178): Wir stehen mit unserer Arbeit auf dem Boden der Landeskirche, wollen alle gebührende Rücksicht auf ihr Organ nehmen, können aber nicht von ihnen abhängig sein, sondern allein vom Worte Gottes. Die kirchliche Evangelisation wurde mit Freuden begrüßt. — 1901 referierte Dietrich über die Frage: Was ist das einzelne Mitglied dem Verbande schuldig, was der Verband seinen Gliedern? Zum Schluß betont er daß der Bewegung die Gefahr drohe, durch ein ungesundes Freibeuterwesen geschädigt und diskreditiert zu werden. Auseinandersetzungen und wie es scheint, auch kirchenfeindliche Strömungen deuten sich an, gegen die der Vortragende kämpft. Die Gegensätze treten 1903 offener hervor, indem Pückler in dem Einladungsschreiben vor Spaltungen warnt und im Schlußwort wünscht, daß die Bewegung deutsch bleiben möge.

Inzwischen ist am 23. Mai 1902 in einer vertraulichen Besprechung von Vertretern deutscher Gemeinschaftskreise und Evangelistenschulen gegenseitige Anerkennung und Rücksichtnahme in der praktischen Arbeit als Richtschnur aufgestellt worden: es darf kein Berufsarbeiter im Gebiete einer anderen Gemeinschaft ohne vorherige Verständigung mit den Leitern derselben Versammlungen abhalten. Als Gast soll er das Vereinigende hervorkehren. Das Herüberziehen von Gliedern aus der einen zur anderen Gemeinschaft ist zu vermeiden. Differenzen sollen durch brüderliche Besprechungen beseitigt werden. Im Anschluß an die Gnadauer Konferenz werden vertrauliche Besprechungen zwischen den Vertretern der Gemeinschaftskreise abgehalten.

Als Anfang 1903 die dem Deutschen Verbande angehörenden Brüderräte des Ostens sich zu einem engeren Verbande, den „vereinigten ostdeutschen Brüderräten" zusammenschlossen, faßte der Vorstand des Deutschen Verbandes am 18. April 1903 den vermittelnden Beschluß: 1. Der allgemeine Verband hat es nur mit den einzelnen Brüderräten der verschiedenen Provinzen zu tun und nicht mit speziellen Verbänden derselben. Privatzusammenschlüssen zur Erreichung bestimmter Zwecke steht jedoch nichts im Wege. Sie werden, wo es sich um energisches und konzentriertes Wirken handelt, mit Freuden begrüßt. 2. Die Brüderräte, die in ihrem Statut ihre Organe aufführen, sind gehalten, unter diesen auch das offizielle Anzeigenblatt des allgemeinen Verbandes aufzunehmen. 3. Die einzelnen zum allgemeinen Verbande gehörigen Brüderräte machen sich zur Pflicht sowohl die allgemeinen Konferenzen des Verbandes sowie auch die allgemeinen Vertrauensmännerkonferenzen zu beschicken. 4. Sie erkennen den vom Verbande angestellten Verbandssekretär in seiner amtlichen Tätigkeit eine nähere Verbindung mit den einzelnen Brüderräten und den einzelnen Gemeinschaften herzustellen ausnahmslos für sich an."

So ist 1903 die Einheit trotz der Gründung des ostdeutschen Sonderverbandes erhalten worden. 1911 gab der ostdeutsche Verband im Interesse der Einheitlichkeit der gesamten Gemeinschaftsbewegung seine Sonderexistenz stillschweigend auf; eine Veröffentlichung darüber ist nicht erfolgt.

4. Die drei großen Konferenzen. a) Die Gnadauer Pfingstkonferenz (jetzt in Wernigerode gehalten). — Von der Gnadauer Pfingstkonferenz ist noch folgendes erwähnenswert. Die Zahl der Besucher betrug 1892: 170. Der Konferenzort Gnadau erwies sich im Laufe der Zeit als zu klein. 1900 zog man nach Bad Elmen, 1902 (etwa 500 Teilnehmer) nach Schönebeck. Seit 1906 wird die Konferenz jährlich, seit 1908 in Wernigerode abgehalten. 1902 sagte Pückler, der Leiter der Konferenz: „Die Predigt ist um so wirksamer, je mehr der Prediger offen ist für Geistesleitung. Ist er das, so bedarf es nicht spezieller Vorbereitung, auch nicht der Abfassung eines Manuskripts, noch weniger des Auswendiglernens einer Predigt. Diese Dinge sind nur Hindernisse für den Geist Gottes. Wie kann man bitten, daß einen der Heilige Geist leiten möge, wenn man schon das Manuskript in der Tasche hat." Dagegen wiesen Haarbeck und Dietrich auf den Wert wissenschaftlicher theologischer Bildung hin. — Auf derselben Konferenz führte P. Paul aus: „Daß der Heilige Geist Realität ist, das werdet ihr jetzt sehen; schon mehrere Tage war ich lahm auf einem Fuß bis zu diesem Augenblick. Mit gesundem Fuß werde ich jetzt hinabsteigen in den Saal." Und es geschah so. Zwei Jahr später hielt P. Paul einen Vortrag über „Unsere Aufgabe im Reiche Christi ist Glauben" und führte hier u. a. aus, daß Jesus die dem Menschen innewohnende Sünde, die Sündennatur hinwegnehme, wenn es zur völligen Erlösung komme. Nicht der Tod erlöse uns von der Sünde, sondern Jesus. Wer ununterbrochen in Jesu bleibe, werde nicht mehr verklagt von der Sünde. Er (Paul) habe bei sich den alten Adam lange nicht mehr gesehen. In der Debatte wurde das Hinwegnehmen der sündigen Natur zwar von den meisten Rednern abgelehnt, aber von den aus den vereinigten ostdeutschen Brüderräten stammenden Rednern ausdrücklich gebilligt. So bahnte sich bereits 1904 die Auseinandersetzung mit P. Paul, der damals schon die Sündlosigkeitstheorie vertrat, an.

Die Konferenz im Jahre 1911 war nicht ganz so zahlreich besucht wie früher. Es waren nur 279 Teilnehmer anwesend, darunter 44 Pastoren. Die Konferenz, die frei von den Spannungen der letzten Jahre war, kehrte mit ihren Vorträgen und mit der sich anschließenden Debatte zurück zu ihren großen Aufgaben. Der sich regelmäßig an die Konferenz anschließende Gemeinschaftstag, zu dem nur die beglaubigten Vertreter der Gemeinschaften Zutritt haben, behandelte die Frage: „Kann eine alleinstehende Gemeinschaft ihren Beruf erfüllen?" Der Referent, Gemeinschaftssekretär Brück-Chemnitz, verneinte die Frage. Ein Zusammenschluß sei nötig, „um der Gemeinschaft, um der Landeskirche und um des ganzen Volkes willen, da man nicht weiß, wie lange der Herr die Landeskirche als Baugerüst Seines Reiches noch stehen läßt und weil, wenn Gott die Landeskirchen auflöst, die Gemeinschaften in besonderer Weise die Aufgabe haben werden, dem Volke, dessen Schuldner sie sind, geistige und sittliche Segenskräfte zu vermitteln". Ein Zentralverband müsse für alle Gemeinschaften geschaffen werden mit einem Hauptvorstand (gewissermaßen als Aufsichtsrat) und einem Direktor an der Spitze, dem wieder verschiedene Inspektoren (für jede Provinz ein Inspektor) zur Seite ständen. In der Debatte wurde vor diesen Organisationsplänen gewarnt, auch daran erinnert, daß der gewünschte Zusammenschluß in dem Gnadauer Deutschen Verbande bereits vorhanden sei, der den Provinzialverbänden und den einzelnen Gemeinschaften genügend Bewegungsfreiheit lasse.

Die Konferenz des Jahres 1912 war am ersten Tage von 395 Teilnehmern besucht, am zweiten Tag sind vielleicht noch 50 hinzugekommen, so daß etwa 450 Personen an der Konferenz teilnahmen. Davon waren 76 Pastoren, 56 Laienprediger (Evangelisten, Gemeinschaftsleiter, Missionssekretäre usw.).

b) Die Eisenacher Konferenz, der Eisenacher Verband, der Eisenacher Bund. — Im Jahre 1901 hatte Pastor Dr. Lepsius (Herausgeber von „Reich Christi"), einer der Begründer der Gemeinschaftsbewegung in der Provinz Sachsen, Vorsitzender der deutschen Orientmission, einen Zeitschriftenkrieg mit Pückler (im Michaelisboten) und Brockes (in der Philadelphia) über die Wiedergeburt, die Lepsius sowie auch Jellinghaus (in den Mt aus der Bibelschule) als persönlich, die Gegner als physiologisch auffaßten. Die Folge war, daß Lepsius nicht mehr nach Gnadau ging.

Er berief mit Blecher (vom Jugenbund), Bodelschwingh, Cremer, Dammann, Funke, Hering, Kähler, Samuel Keller, Krieg (Pfalz), Kühn (Siegen), Lütgert, K. Müller, Schreiber, Warneck u. a. zum 26.—28. Mai eine neue Konferenz nach Eisenach. Haarbeck wünschte im Namen der Gnadauer eine gegenseitig brüderliche Stellung, damit „jeglicher Riß inner-

halb der deutschen Gemeinschaftskreise vermieden" werde. Das verhinderte jedoch nicht, daß der Vorsitzende P. Zeller in der Einleitung an der Entwicklung der Gemeinschaftsbewegung kritisierte: das zu starke Selbstbewußtsein, das Messen des inneren Lebens an äußeren Merkmalen, die englische Färbung des Ganzen und die Verachtung der Theologie.

Die Konferenz war einberufen worden, um eine Verständigung über die grundlegenden Fragen der christlichen Lehre und Verkündigung zu suchen, besonders aber, um den Zusammenhang zwischen der Kirche und der Gemeinschaftsbewegung zu finden bzw. zu erhalten. „Wir fürchten" — so heißt es in dem Einladungsschreiben zu dieser Konferenz (S. 8 des Berichts über die erste Eisenacher Konferenz, Pfingsten 1902) — „daß ein Mangel an Vertrauen und gegenseitigem Verständnis für die Kirche sowohl als für die Gemeinschaftsbewegung eine schwere Einbuße an göttlicher Kraft und göttlichem Segen zur Folge haben würde". Ein gutes Verhältnis zwischen Gemeinschaftsbewegung und Kirche sowie zwischen Gemeinschaftsbewegung und der theologischen Wissenschaft ist das Ziel dieser Konferenz. Dazu kommt Ablehnung asketisch gesetzlicher Forderungen, Verwerfung der „englischen Methode" und Betonung des deutschen Charakters der deutschen Gemeinschaftsbewegung. Von Professoren der Theologie waren anwesend und beteiligten sich an den Referaten bzw. an der Debatte: Cremer, Schlatter, Kähler. Trotz heftiger Kämpfe über die Notwendigkeit der Bekehrung" wurde die Einheit doch im großen und ganzen gewahrt. Und am Schluß der Konferenz konnte der Vorsitzende P. Zeller es aussprechen, daß zwar in Nebenfragen verschiedene Ansichten geäußert worden wären, daß aber „die einigenden Punkte überwiegend und überwältigend hervorgetreten seien".

Bald nach dieser Konferenz führte die Beurteilung theologischer Fragen zu einer Spaltung zwischen Lepsius und der Eisenacher Konferenz auf der einen, der Gnadauer Konferenz und der übrigen Gemeinschaftsbewegung auf der anderen Seite. Lepsius hatte es in seiner Zeitschrift „Reich Christi" (6. Jahrgang 1903 Nr. 1 ff.) unternommen, die alttestamentliche Kritik, besonders ihren „genialsten Konstrukteur Wellhausen" zu widerlegen: er wollte die Hypothese, von der er überzeugt ist, daß nach 10 Jahren von ihrem stolzen Bau kein Stein mehr auf dem andern stehe (S. 20), stockwerkweise wieder abtragen (S. 6). Dabei nahm er aber selbst an, daß der Text oft verderbt sei, und daß vielfach in späterer Zeit längere Randbemerkungen hinzugefügt seien (S. 32). Hierüber aber waren die Gemeinschaftsleute entrüstet; diese Zugeständnisse gingen ihnen schon zu weit. Die oben skizzierte Absicht von Lepsius vermochte die Gemüter nicht zu beruhigen. Die Gemeinschaftsführer Rappard, Stockmayer, von Viebahn und Lohmann veröffentlichten in der von Lohmann herausgegebenen „Warte" (1903 Nr. 28, vgl. dazu Nr. 30) eine Erklärung, in der es unter anderem heißt: „Wir stehen zu der göttlichen Inspiration und Autorität sämtlicher von Gott gegebenen Schriften Alten und Neuen Testamentes." Wir „verwerfen jeden wissenschaftlichen Versuch auf diesem Gebiete, durch welchen das göttliche Ansehen irgendeines Teiles der gottgegebenen Schriften Alten oder Neuen Testamentes geschwächt oder untergraben wird, als einen Eingriff in die unantastbare Zusammengehörigkeit, in die organische Einheit der gesamten Schriftoffenbarung." Zugleich haben die Unterzeichner an Lepsius durch Deputierte die Mitteilung ergehen lassen, daß diese Erklärung sich gegen ihn richte, und daß sie in den Gemeinschaftskreisen dahin verstanden werden solle, daß er (Lepsius) in der Gemeinde des Herrn als Lehrer und Führer nicht angesehen werden könne." (Reich Christi Nr. 7/8.) Vgl. zu dem ganzen Streit auch Fleisch, „Der Kampf um die Schrift in der Gemeinschaftsbewegung" im „Alten Glauben" 1904 Nr. 38 und 39. Der Bruch war damit vollzogen. Der eine kleinere Teil der Gemeinschaftsleute unter Führung von Lepsius und Keller wurde von dem größten Teil der Gemeinschaftsbewegung nicht mehr anerkannt.

Auf der 2. Eisenacher Konferenz im Jahr 1903 (besucht von 170 Laien, 120 Pastoren, 50 Kandidaten) nahm der Vorsitzende P. Zeller Partei für Lepsius. Das hatte zur Folge, daß allgemein und weithin die Gemeinschaftsleute sich abgestoßen fühlten. Der Riß wurde vergrößert, als auf der 3. Eisenacher Konferenz (besucht von 150 Theologen, 54 Laien, 104 Frauen) der Beschluß gefaßt wurde, alle auf dem Boden der Reformation arbeitenden kirchlichen Konferenzen und Gemeinschaftsorganisationen zum „Eisenacher Verbande für kirchliche Evangelisation und für Pflege kirchlicher Gemeinschaft und evangelischen Lebens" zusammenzuschließen, worauf der Deutsche Verband antwortete, daß er bereits die Zusammenfassung der deutschen innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung sei und der Begründung des Eisenacher Verbandes fern stehe.

Aus dem „Eisenacher Verbande" wurde nichts. Deshalb wurde 1905 auf der 4. Konferenz der Eisenacher Verband umgewandelt in den „Eisenacher Bund" als eine Glaubens-

und Arbeitsgemeinschaft, die dem Evangelium von dem Sohn Gottes dienen und die Sache seines Reiches mit allen Kräften fördern will. Dieser richtet seine Front außer gegen die radikalen Strömungen der Gemeinschaftsbewegung (den „Sektengeist des Allianzchristentums") auch gegen die „zerstörenden Einflüsse der modernen Theologie". — Es wurden Zweigkonferenzen geschaffen, so in Hamburg, Magdeburg, Breslau; zwei kirchliche Gemeinschaftskonferenzen schlossen sich an, die von Vorpommern und Ostpreußen. Aber im ganzen blieben die Vertreter des Eisenacher Bundes in der modernen Gemeinschaftsbewegung ohne großen Anhang. Die Menge der Gemeinschaftsbewegung verhielt sich ablehnend; doch hat die Gnadauer Konferenz des Jahres 1911 an den gleichzeitig tagenden Eisenacher Bund wieder Grüße gesandt.

Der Eisenacher Bund hat nun seine eigene ruhige Entwicklung genommen abseits von der modernen Gemeinschaftsbewegung. Im Jahre 1908 (150 Teilnehmer, darunter 50 Damen) hatten die Besucher selbst die Empfindung, daß der Name Gemeinschaftskonferenz unzutreffend sei. Die 10. Konferenz fand vom 5.—7. Juni 1911 in Essen statt. Professor Hoppe-Hamburg sprach über Christentum und Monismus als unversöhnliche Gegensätze, Superintendent Klingemann-Essen über Christentum und Buddhismus, Studiendirektor Lic. Dr. Dunkmann-Wittenberg über christliche Wahrheit, der Vorsitzende Professor D. Lütgert-Halle über christliche Freiheit, Professor Schlatter-Tübingen über kirchliche Gemeinschaft. Die Namen der Vortragenden und die behandelten Fragen zeigen an, daß die Konferenz des Eisenacher Bundes mehr und mehr eine theologische Konferenz geworden ist, die sich neben anderen theologischen Problemen auch mit Gemeinschaftsfragen beschäftigte.

c) Die Blankenburger Allianzkonferenz. — Neben diesen beiden Konferenzen ist noch eine dritte zu nennen, die jährlich tagende Allianzkonferenz zu Blankenburg in Thüringen, die die Beziehungen auch zu den Sekten aufrecht erhalten will und die Einheit aller evangelischen Christen ohne Unterschied der Denomination betont.

Im Jahre 1886 kaufte Fräulein Anna v. Weling in Blankenburg ein kleines Haus „für den Dienst des Herrn". Im Spätsommer 1886 kamen hier 28 Mitglieder verschiedener Denominationen zur ersten Blankenburger Allianzkonferenz zusammen. 1889 wurde das Konferenzhaus eröffnet, 1892 das „Heim" erbaut. Seit 1892 nahm Jellinghaus als Redner teil, und es wurde von da an die „heilistische" Lehre vorgetragen, 1894 die freie Diskussion abgeschafft. 1895 waren 84 Teilnehmer erschienen, 1896: 170, 1897: 300, 1898: 500. Im Jahre 1900 waren über 1000 Teilnehmer da; die verschiedensten Nationen waren vetreten: außer Deutschen z. B. Amerikaner, Engländer, Indier, Türken, Armenier, Russen, Holländer, Schweizer; die verschiedensten Stände und die verschiedensten Konfessionen und Sekten.

Inzwischen war eine darbystisch (s. Bd IV S. 483—493) gerichtete Lehre, daß man ohne Rücksicht auf Denomination, Lehrsystem und Verfassung als Brautgemeinde der Entrückung durch den Herrn entgegenzuharren habe, insbesondere durch v. Viebahn und Stockmayer zum Siege gelangt; auch der Redakteur des Evangelischen Allianzblattes, Bernhard Kühn, sprach sich in seinem Blatt oft unfreundlich über die Landeskirchen aus. So wurde die Blankenburger Konferenz vom Jahre 1903 ein Kampf gegen die Theologie und ein Gerichtstag über P. Dr. Lepsius. Mit der Verwerfung der Theolgoie hatte die darbystische Richtung in Blankenburg gesiegt.

Die Konferenz vom Jahre 1904 war aber trotzdem von 8—900 Personen besucht; 1905 waren zum ersten Male die leitenden Brüder der „Gemeinschaftsbewegung in den östlichen Provinzen" anwesend. Da trat die Verbindung zwischen Blankenburg und den gleichfalls zum Darbysmus neigenden Kreisen der ostdeutschen Brüderräte des Deutschen Verbandes klar hervor.

Die Blankenburger Konferenz gibt das Evangelisationsblatt „Für dich" und die Wochenschrift „Evangelisches Allianzblatt" heraus. In Thüringen wurde ein besonderer Berufsarbeiter angestellt, in Blankenburg ein Hospiz und ein Erholungsheim unterhalten und eine Konferenzhalle gebaut für die immer zahlreicher werdenden Besucher.

Durch die Blankenburger Allianzkonferenz ist offen eine dritte Richtung in der modernen Gemeinschaftsbewegung zutage getreten, die darbystische, die in Blankenburg ihren Mittelpunkt hat, aber auch im Deutschen Verbande, insbesondere durch die Ostdeutschen vertreten ist. P. Modersohn hat bereits am 1. April 1910 die Leitung des Allianzhauses Blankenburg aus Gewissensbedenken wegen der Haltung des Allianzblattes niedergelegt; er ist aber in Blankenburg geblieben und widmet sich ganz der Evangelisation und Schriftstellerei.

Die Konferenz im Jahre 1911 hatte etwa 1700 Teilnehmer, davon $^2/_3$ aus landes-

kirchlichen Gemeinschaften, 1912: etwa 2000 Teilnehmer, ¾ von Landeskirchlichen. Thema 1912: Die glückselige Hoffnung der Kinder Gottes nach 2. Pt. 3.

Die oben bezeichnete kirchenfeindliche Haltung des Allianzblattes war zunächst auch in den folgenden Jahren die gleiche geblieben. Doch hat nun endlich das Komitee des Allianzhauses von Blankenburg eingegriffen und unterm 8. November 1911 in Nr. 48 des Allianzblattes eine Erklärung veröffentlicht, in der es u. a. heißt: „Niemals hat im Komitee von Blankenburg die Absicht bestanden, die Errichtung einer neuen kirchenfreien Gemeinschaft oder Denomination (sog. Allianzgemeinde) zu betreiben." „Niemals hat in der Konferenzleitung die Absicht bestanden, in der Wahl der Redner eine Denomination zu bevorzugen oder auszuschließen." „Es ist unser Wunsch und Gebet, daß das Werk von Blankenburg, welches der Herr bisher sichtbar mit seinen Segnungen begleitet hat, seiner Aufgabe ohne Ab- und Irrweg diene, und daß die Plattform der Konferenz, das Hospiz des Hauses, das Allianzblatt als das Organ des Hauses ihre Aufgabe in völligster Übereinstimmung erfüllen mögen." So kamen 1912 auf der Konferenz neben Wittekind, Seitz und Schrenk die ganz auf dem landeskirchlichen Flügel von Gnadau stehenden P. Krafft und P. Michaelis zu Wort. Doch ist nach wie vor Redakteur des Allianzblattes der darbystisch-baptistisch gerichtete Bernhard Kühn.

5. Die Erweckungsbewegung von Wales und ihre Folgen. — Die Erweckungsbewegung des Jahres 1905 (vgl. zum Folgenden Fleisch, S. 206—237; Fleisch, Innere Entwicklung S. 1—39) erhielt ihren Anstoß von Wales aus. Es handelte sich dort um ein religiöses Erwachen, das die besten sittlichen Früchte gebracht hat. Aber äußerlich fiel auf, daß keine Ordnung in den Versammlungen herrschte; jeder betete und sang, wie ihn der Geist trieb; beliebt war auch die sog. Prüfung der Versammlung: wer Jesum liebt oder wer täglich beten will, soll aufstehen.

Auf die Kunde von dieser Erweckung in Wales, der solche in andern Ländern alsbald folgten (Norwegen, Schweden, Indien) entstand in Gemeinschaftskreisen Deutschlands ein Sehnen nach ähnlichen Erfahrungen. Im März 1905 kam es zu einer analogen Erweckung in Mülheim a. d. Ruhr in den Sälen der Allianzpastoren Modersohn und Girkon. Alle Denominationen taten sich zusammen. Es wurden von den kirchlich Gläubigen, den Gliedern der Gemeinschaften, den Baptisten und der Heilsarmee Gebetsstunden eingerichtet, die von etwa 1000 Personen besucht wurden. Die Brüder von der Zeltmission, deren Zelt für die Versammlungen benutzt werden mußte, berichteten, daß es nicht mehr nur eine Mülheimer, sondern eine rheinisch-westfälische Erweckung geworden sei. Nach Abbruch des Zeltes wurde monatlich eine Allianzgebetstunde gehalten; die Zahl der Erweckten wurde auf 3000 geschätzt. Das nach Berichten von „Auf der Warte".

Eine ähnliche Erweckung war in Barmen, geleitet durch General v. Viebahn.

Weitere Erweckungen wurden berichtet aus Gelsenkirchen, Kamen i. W., Essen, Hamm, besonders auch aus dem Oberbergischen; ferner in der Provinz Schleswig-Holstein in Itzehoe und Elmshorn (hier unter Mitwirkung von P. Dolman-Wandsbeck, Herausgeber von „Israels Hoffnung"), in Hamburg unter Mitwirkung von Rubanowitsch, von der Pfingstkonferenz in Wandsbek (Ansprachen v. Viebahns und P. Pauls), auf der Harzkonferenz in Wernigerode, besonders aber im deutschen Osten, z. B. im Gemeinschaftsschwesternhause zu Vandsburg, von der Breslauer und Königsberger Konferenz.

Die Blankenburger Konferenz, deren Allianzgedanken fast überall durch diese Erweckung gefördert worden waren, ging 1905 ganz in die neuen Bahnen ein.

Es ist das Verdienst der Gnadauer, daß sie ruhig und fest geblieben sind. Auf der Gnadauer Pfingstkonferenz des Jahres 1906 wurden die Redner auch ein paarmal unterbrochen durch solche, die beten wollten, auch wurden Gesänge angestimmt, aber das Durcheinanderbeten wurde sofort von dem Leiter, Graf Pückler, abgeschnitten. Haarbeck führte aus, daß Bekehrung und Geistestaufe vorsichtig ausgedrückt nahezu zusammenfielen, die Bekehrung brauche eine Zeit, wenn sie auch nicht ein Prozeß, sondern ein Akt sei. Wenn einzelne Fälle des Geistesempfangs auffallende Erscheinungen zeigten, so empfängen Tausende den Geist ohne solche. Dietrich mahnte anderen gegenüber, man solle sich freuen, wenn Brüder eine besondere Ausrüstung durch den Geist empfangen hätten, aber keine Schablone davon machen, auch die Geistestaufe nicht erbitten, um eine besondere Rolle zu spielen. Damit hatte die Gnadauer Konferenz sich ihre Eigenart zwischen Blankenburg und Eisenach bewahrt. Auf den Sturm der Erweckung war die erste Ernüchterung gefolgt. Auch auf der Blankenburger Konferenz des Jahres 1906 fehlten die Erweckungen. Sensationsbedürfnis und hochgespannte Erwartungen wurden nicht befriedigt.

Es scheint also, als ob die Gemäßigten, die Altpietisten und die älteren Gnadauer ge-

siegt hätten. Aber tatsächlich war die Folge der Erweckung eine Stärkung der darbystischen Richtung, da überall der Allianzgedanke gewachsen war, das Zusammenarbeiten mit allen „Kindern Gottes". Die Abonnentenzahl des Allianzblattes stieg in einem Jahre von 2403 auf 3206, die des „Für dich" auf 5000. Für die neue große Konferenzhalle waren 1907 25 000 M. eingegangen, der Besuch der Allianzbibelschule in Steglitz, die nach Berlin verlegt wurde, wuchs. In Bremen entstand ein Allianzdiakonissenheim. Die Arbeit der Zeltmission, die Allianzcharakter trägt, hat sich vermehrt; eine Allianzzeltmission ist hinzugekommen. Besonders ist unter den Ostdeutschen der Allianzgedanke gewachsen: Allianzkonferenzen und monatliche Allianzgebetstunden wurden an verschiedenen Orten gehalten. In Königsberg i. Pr. hat sich sogar ein Königsberger Zweig der Evangelischen Allianz gebildet, dem sich etwa 20 „Reichsgottesarbeiter" anschlossen. Und das „landeskirchlich" bei den Gemeinschaften bedeutet unter den Ostdeutschen vielfach nur das Bleiben in der Kirche, das Nichtaustretenwollen.

Dagegen blieben die Altpietisten in Württemberg fest. Auch die Badenser hielten zur Kirche und achteten die altpietistische Art der Einzelseelenpflege für wichtiger als Allianz zu treiben. Der bayerische Brüderrat wurde eingerichtet, um den Bestrebungen der Allianzfreunde entgegenzutreten. Aber das Erholungsheim und Schwesternhaus Hensoltshöhe bei Gunzenhausen (mit 1 Pfarrer, 2 Kolporteuren und 1 Bibelboten) ist allianzfreundlich; auch gibt es in Nürnberg eine allianzfreundliche Gemeinschaft. Die Evangelische Gesellschaft in Deutschland (Elberfeld) mit ihren 56 Boten blieb dagegen, wie auch das Johanneum, der alten Art treu. Das Königreich Sachsen, sowie auch im ganzen noch Schleswig-Holstein sind von Allianzbestrebungen frei geblieben. Nicht gesiegt hat die Allianz in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung, wohl aber Eingang gefunden in die Vereinigung der Reichgottesarbeiter, den Verband der gläubigen Handlungsgehilfen, die Lehrergemeinschaften und den Jugendbund für entschiedenes Christentum. Selbst die Gnadauer Konferenz scheint dem Allianzgedanken nicht mehr so abhold gewesen zu sein wie früher. Einigte man sich doch 1907 auf allianzfreundliche Ausführungen Bernstorffs; und wurde doch der Beschluß gefaßt, Delegierte zur Allianzkonferenz in Blankenburg zu „entsenden". Dies Vordringen der Allianz erklärt sich mit durch den auf Kosten der Philadelphia immer stärker werdenden Einfluß der Zeitschrift „Auf der Warte", das mehr und mehr allianzfreundlich geworden ist, und durch den Einfluß der Schwestern- und Brüderhäuser, die hin und her gegründet sind (Vandsburg hatte 1907 200 allianzfreundliche Schwestern).

6. Die Pfingstbewegung und die Reaktion dagegen. — Ein neues Moment trat 1907 mit dem Aufkommen der Pfingstbewegung, deren Ausbreitung durch die Erweckungsbewegung von 1905 vorbereitet war, in Erscheinung. Doch hat diese sich nach und nach als eine Ausartung der Gemeinschaftsbewegung erwiesen und ist im Laufe der Zeit von fast allen Gemeinschaften abgelehnt worden.

In Los Angelos in Californien (s. bis zum Jahre 1907 Fleisch, Innere Entwicklung, 1908 S. 40—113) war, verstärkt durch das Erdbeben von San Francisco, 1905 und besonders 1906 eine Erweckungsbewegung gewesen, verbunden mit der Pfingsttaufe und besonders auch mit Zungenreden in vorgeblich fremden Sprachen oder in sinnlosen Lauten (Zungensprache). Aber die Bewegung drang weiter in Nordamerika vor, kam nach Indien. Auch in Norwegen, in Christiania, begann durch den Methodistenprediger Barrat das Zungenreden. Der Inhalt der Zungenaussprüche war hier derselbe wie in Los Angelos: „Siehe, Jesus kommt bald", „Dies ist die letzte Botschaft und Ernte, bevor die Tore geschlossen werden" usw. (s. Fleisch). Die mit Zungenreden begleitete Geistestaufe wurde hier wie in Amerika als das 3. Werk bezeichnet (das erste nach methodistischer Auffassung die Rechtfertigung, das zweite die Reinigung).

Die Altpietisten in Deutschland lehnten von vornherein das Zungenreden ab; Dietrich mahnte zur Vorsicht. Das Allianzblatt wußte zunächst keine feste Haltung zu gewinnen. Die Reichsbrüder und die Ostdeutschen aber freuten sich, daß diese Gabe jetzt wieder der Christenheit gegeben wurde.

In Deutschland trat das Zungenreden zuerst in Erscheinung in Lichtenrade durch einen Norweger, sodann in der Strandmission in Hamburg, wohin der Leiter zwei Norweger geholt hatte, ferner besonders in Kassel. Als die Versammlungen in Kassel aufhörten, weil die Polizei mit Aufhebung drohte, auch der Vorstand des Blaukreuzvereins den Saal nicht mehr hergeben wollte, „brannte das Feuer weiter" im übrigen Hessenlande, besonders in Großalmerode bei Kassel, wo der landeskirchliche Geistliche, P. Holzapfel, selbst die Abende leitete. Ähnliches wie aus Kassel und Großalmerode wird aus anderen Orten des Regierungsbezirks Kassel, wenn auch in kleinerem Umfange, berichtet, aus den Kreisen Esch-

wege, Schmalkalden, Melsungen, Hünfeld, Hersfeld, Fritzlar, sowie aus dem benachbarten Waldeck (Wildungen).

Das Kasseler Konsistorium hat am 11. August 1907 von allen Kanzeln seines Bezirks eine Ansprache verlesen lassen, in der die Gemeinden gebeten werden, gegenüber allen Anreizungen zum Begehren besonderer Geistesgaben auf dem wohlbewährten Heilswege treu zu verharren, auf daß sie nicht Knechte unnüchterner Eiferer und ihrer jeweiligen Lieblingsmeinungen würden.

Von deutschen Gemeinschaftskreisen blieben die Altpietisten, „Philadelphia", das „Württembergische Gemeinschaftsblatt", „Licht und Leben", auch die „Mitteilungen der Evangelischen Gesellschaft" vorsichtig ablehnend. Das Allianzblatt nahm jetzt eine ähnliche Haltung ein. Die Blankenburger Konferenz bewahrte — das ist ihr besonderes Verdienst — die Nüchternheit gegenüber den ekstatischen Erscheinungen der Pfingstbewegung: der Vorsitzende sowie ein angesehener Führer sprachen sich gegen das Zungenreden aus. Im Westen hörte das Zungenreden denn auch tatsächlich auf. Aus Hessen-Kassel ist die Bewegung fast wieder verschwunden.

Aber unter den Ostdeutschen gewann das Zungenreden vielerorts Eingang. Auf der schlesischen Konferenz in Breslau vom 23.—26. September 1907, sowie etwas später in Hirschberg ereigneten sich ähnliche Dinge wie in Kassel. Und P. Paul wurde zum Herold der Bewegung in Königsberg und Tilsit. — Den Vorstandsmitgliedern des Deutschen Verbandes, die am 19. und 20. Dezember 1907 in Barmen zusammenkamen, gelang es daher nur einen Kompromißbeschluß zu fassen, daß hinfort die Debatten über die Pfingstbewegung in den öffentlichen Blättern aufhören sollten, ein Beschluß, der zunächst auch eingehalten wurde.

Allein die Bewegung ging im folgenden Jahre in Christiania, Amsterdam, Sunderland (England) weiter. Und im Dezember 1908 berief der Leiter der Strandmission in Hamburg eine internationale Konferenz nach Hamburg, auf der die Gründung eines Blattes „Pfingstgrüße" zunächst unter P. Pauls Leitung beschlossen wurde. Die auswärtigen Führer, die schon in Hamburg anwesend waren, kamen auch zu den beiden Mülheimer Konferenzen (14.—16. Juli, 28. Sept. bis 1. Okt. 1909), zu denen nur Freunde der Bewegung Zutritt hatten; trotzdem waren auf der zweiten 2500 Teilnehmerkarten ausgegeben worden. 1910 waren 3000 Personen zugegen. Im Jahre 1911 hielt die Pfingstbewegung zwei große mehrtägige Konferenzen ab, in Laskowitz-Westpreußen (mit 1500) und Mülheim (mit 2500 bis 3000 Teilnehmern).

In Mülheim a. d. Ruhr hat die Pfingstbewegung ihr Zentrum für den Westen Deutschlands, und zwar in der Gemeinschaft, in der unter P. Modersohns Leitung im Jahre 1905 die Erweckung begann. Besonders aber verbreitete sie sich im Osten Deutschlands: in Schlesien, wo der Vorsitzende des Brüderrats Regehly und der Evangelist Edel-Brieg in ihrem Sinn arbeiteten, in Pommern und Ostpreußen, wo P. Paul viele Freunde hatte. Hauptstätten der Bewegung sind gegenwärtig nach Christiansen, „Glaubensgrüße" 1912 Nr. 16 außer Mülheim und Neunkirchen: Brieg, Breslau, Ohlau, Liegnitz, Stolp, Stargard, Laskowitz, Königsberg i. Pr., auch Stuttgart und Mannheim, sowie Berlin. Nach demselben wurden in 21 Wochen 17 Säle eingeweiht, 2300 M. wurden in einem Vierteljahr für bedürftige Gemeinschaften, 5000 M. für die Mission gegeben. Es soll etwas ruhiger in den Versammlungen hergehen als zu Anfang. Aber Botschaften werden noch immer durch solche, die die Gabe der Weissagung haben wollen, gegeben. Die Prüfung soll sorgfältiger geschehen, und beim Zungenreden wird nach der Vorschrift des Apostels Paulus 1. Ko 14, 27 verfahren.

Wie stellte sich die organisierte Gemeinschaftsbewegung? Diese hat sich von den Pfingstleuten nach und nach immer deutlicher losgesagt. Die Gnadauer arbeiteten da mit den Blankenburgern, die auf ihrer Konferenz offiziell alles Zungenreden verboten, zusammen gegen die ostdeutschen Schwärmer. 60 Leiter der Gemeinschaftsbewegung traten im September 1909 in Berlin zu Verhandlungen zusammen, die 19 Stunden dauerten. 56 Brüder unterschrieben die nachher in Massen als Flugblatt verbreitete Berliner Erklärung, in der gesagt wird: „Die sogenannte Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten; sie hat viele Erscheinungen mit dem Spiritismus gemein". „Insonderheit ist die unbiblische Lehre vom reinen Herzen für viele Kreise verhängnisvoll und für die sogenannte Pfingstbewegung förderlich geworden". „Wir glauben, daß es nur ein Pfingsten gegeben hat, Apostelgeschichte 2". „Wir erwarten nicht ein neues Pfingsten; wir warten auf den wiederkommenden Herrn".

Eine entschiedene Stellung gegen die Pfingstbewegung nahm die Gnadauer Pfingstkonferenz und die Blankenburger Allianzkonferenz im Jahre 1910 ein. In Gnadau

sprach Schrenk über „das Bedürfnis der Gemeinde Gottes nach einer größeren Ausrüstung mit Geisteskraft und die Bedingungen für eine schriftgemäße Befriedigung desselben". Verhandlungen S. 97—116. Er klagte über die überaus traurige Lehrverwirrung der Pfingstleute, die ein wahres Satansbollwerk sei, über die Vorliebe für die ausländische Lehre und die Geringschätzung der Reformation; die Lehre vom reinen Herzen und von der Sündlosigkeit sei von Amerika und England gekommen und hätte die biblische Lehre von der Sünde und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben bei vielen verdunkelt. Die nötigste unentbehrlichste Gabe für die Kirche sei die geistesmächtige Wortverkündigung. In der Debatte fand Schrenk fast allgemein Zustimmung (S. 123 ff. der Verhandlungen). In der sich anschließenden Vorstandssitzung, in der fast alle Brüderräte des Deutschen Verbandes vertreten waren, „erklärte man sich einstimmig mit dem Ertrage der Konferenz einverstanden, welche eine klare Ablehnung der Pfingstbewegung und der ihr zugrunde liegenden Irrtümer in der Lehre enthält. Außerdem wurde es mit überwiegender Majorität für Pflicht erklärt, ernstlich bestrebt zu sein, den direkten und indirekten Einfluß der Pfingstbrüder von den Gemeinschaften fernzuhalten. Zuwiderhandeln gegen diesen Beschluß wurde für nicht vereinbar mit der Stellung im Gnadauer Verbande erklärt (Philad. Nr. 7).

Der Beschluß war deutlich. Aber seine Ausführung wurde in Frage gestellt, weil nun die Pfingstbrüder entgegenkamen, manche Schuld bekannten und versprachen, keine Seelen zu sich herüberziehen zu wollen und nur dort zu wirken, wo sie von Gemeinschaften oder selbständig dastehenden Kreisen gerufen würden. Diese Erklärung wurde zugleich mit einer Kundmachung der Neutralen (38), zu der auch 4 Vorstandsmitglieder vom Deutschen Verbande gehörten, im „Deutschen Gemeinschaftsblatt" 1910, Nr. 51 und im „Zeltgruß" 1911 Nr. 1 veröffentlicht. Die Neutralen danken für jene Erklärung der Pfingstbrüder, stellen fest, daß bei der Bekämpfung jener Bewegung manche es haben fehlen lassen an Gnade und Geduld; und wenn sie auch nicht mit der Bewegung gehen wollen, weil die Grenzen des Seelischen und Geistlichen in gefahrbringender Weise verwischt erscheinen, so wollen sie doch das Gewissen jedes Bruders achten, der gelegentlich mit ihnen zusammen arbeitet.

So war die Gefahr groß, daß die Pfingstbrüder sich mit der Gemeinschaftsbewegung wieder vereinigten. Da trat am 24. Januar 1911 der Gnadauer Vorstand zu einer Sitzung in Berlin zusammen und die 4 Brüder, die die vermittelnde Erklärung der Neutralen mit unterschrieben hatten, sind von dieser zurückgetreten und bekennen jetzt, daß sie die Pfingstbewegung ablehnen und jede Arbeitsgemeinschaft mit ihnen aufgeben. Und gleichzeitig wird der Beschluß gefaßt: „Die Lehre, daß durch den Glauben an Christus die Aufhebung der Sündennatur erfolgen, oder daß der Gläubige auf Erden je einen Stand erreichen könne, wo er der ihn rechtfertigenden Gnade nicht mehr bedarf, wird als Irrlehre abgewiesen." Damit war nicht nur die Pfingstbewegung, sondern endlich auch die schon 1904 von P. Paul auf der Gnadauer Pfingstkonferenz vorgetragene Lehre von der Sündlosigkeit, die in der Pfingstbewegung als Lehre vom „reinen Herzen" wiedergekehrt war, abgelehnt.

Auch Modersohn („Heilig dem Herrn" 1911 Nr. 5) und der auf äußerstem Allianzstandpunkt stehende Evangelist J. Vetter-Patmos („Zeltgruß" 1911 Nr. 2) sowie die Hälfte der Neutralen lehnen nunmehr im Deutschen Gemeinschaftsblatt die Pfingstbewegung ab. Damit ist diese von der übrigen Gemeinschaftsbewegung abgetrennt. Die Spaltung der gesamten Gemeinschaftsbewegung und insbesondere des Deutschen Verbandes ist verhütet worden; dieser hat sich endgültig gegen die Pfingstbewegung und gegen die Lehre von der Sündlosigkeit festgelegt.

Im ganzen hat die Pfingstbewegung für die Gemeinschaftsbewegung einen Zug der Einigung und der Ernüchterung, zum Teil auch eine freundlichere Stellung zur Landeskirche gebracht; sie hat vielfach bis jetzt klärend gewirkt. Doch ist der eigentliche Grund, auf dem die Pfingstbewegung wachsen konnte, noch nicht überwunden: die besonders im deutschen Osten verbreitete darbystische Anschauung, daß die Brautgemeinde aus allen Denominationen dem Herrn zubereitet werden müßte.

7. Die Ausbreitung der Gemeinschaftsbewegung. — Nach einem Bericht des Prälaten D. von Burk auf der Eisenacher deutschen evangelischen Kirchenkonferenz war im Jahre 1896 die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland in allen Staaten und Provinzen verbreitet, mit Ausnahme der folgenden: Bayern, Mecklenburg, Koburg, Meiningen, Schaumburg-Lippe, Hannover, Schlesien, Anhalt. Für Bayern, Mecklenburg, Hannover und Schlesien trifft dies Urteil heute nicht mehr zu. Gegenwärtig zeigt die Bewegung in den einzelnen Ländern Deutschlands, in Kürze dargestellt, folgendes Bild.

In Süddeutschland, besonders in Württemberg, ist ein reich entwickeltes altpietistisches Gemeinschaftsleben. Aber die organisierte Bewegung dringt nur langsam vor.

Dem Deutschen Verbande waren 1909 nach der „Philadelphia" nicht angeschlossen: 1. Die altpietistischen Gemeinschaften Württembergs, die auch Evangelisation treiben; diese zählten 1890: 200, 1895: 220, 1909: 350 örtliche Gemeinschaften; die größte in Stuttgart mit 1000 Gliedern. Ihnen gehören seit 1881 auch die früher selbständigen herrnhutischen und Kullenschen Gemeinschaften an. Die Altpietisten haben mehrere Gemeinschaftshäuser, 13 angestellte Gemeinschaftspfleger, treiben auch Jugendpflege. 2. Die Michael Hahnschen Gemeinschaften in Württemberg und Baden (Rechtssitz: Stuttgart) mit 400 Gemeinschaften (die größten in Stuttgart und Felbach). Sie haben keine Berufsarbeiter, aber viele dienende Brüder, keine Evangelisationsversammlungen, aber häufige „Brüderbesuche" in den Gemeinschaften, Jugendarbeit unter dem Namen von „Bubenstunden". 3. Der Pfälzische Evangelische Verein für Innere Mission (Rechtssitz: Speier) mit 108 Gemeinschaften, 10 Reisepredigern und 4 Stadtmissionaren (letztere unter örtlicher Leitung), nur zum Teil mit Jugendabteilungen und Evangelisation. 4. Der Brüderrat der landeskirchlichen Gemeinschaften im rechtsrheinischen Bayern (Vorsitzender: P. Dr. Eichhorn-Ansbach), gegründet am 17. Okt. 1906 gegen die zunächst als ungesund beurteilten Einflüsse, die von der Filiale des Vandsburger Schwesternhauses auf der Hensoltshöhe bei Gunzenhausen ausgingen, hat jetzt 3 Berufsarbeiter, darunter 1 Theologen, 5 besondere Lokale für Gemeinschaftsstunden, und -konferenzen an etwa 27 Orten; die größten GG. sind in Nürnberg (mit 2 eigenen Berufsarbeitern), Ansbach und Rothenburg o. T. In Hof und Bayreuth arbeitet die Philadelphia (Rektor Dietrich). 5. Der Verein für Innere Mission im Großherzogtum Hessen, der 30—35 Gemeinschaften und Versammlungen umfaßt (die größten in Mainz, Nierstein, Worms), 4 Berufsarbeiter unterhält, auch Jugendpflege treibt. 6. Der niederrheinische Gemeinschaftsverein mit 25 örtlichen Gemeinschaften (die größten in Neunkirchen bei Mörs, Duisburg, Meiderich).

Von diesen 6 nicht angeschlossenen Vereinigungen ist die erste, die Württemberger Altpietisten, 1912 dem Deutschen Verbande beigetreten. Neu gegründet wurden im Jahre 1910 die „Süddeutsche Vereinigung für Gemeinschaftspflege und Evangelisation", die „Neupietisten", die 1912 auch in den Deutschen Verband aufgenommen worden ist. Die Gründung ging vom Missionshaus Liebenzell aus; Vorstand ist P. Coerper, Leiter des deutschen Zweiges der China-Inlandmission, die von den Gemeinschaftskreisen in Deutschland vielfach unterstützt wird. Organ dieser Vereinigung ist das 1910 gegründete „Deutsche Gemeinschaftsblatt" (Herausgeber P. Edelhoff-Eichmedien in Ostpreußen). Sie arbeitet mit 2 Reisesekretären, hauptsächlich in Württemberg in 81 Gemeinschaften und Baden (12 Gemeinschaften), außerdem in Bayern inkl. Pfalz (6), Hessen (1), Elsaß (2 Gemeinschaften).

Die Tätigkeit der Vereinigung wird in Baden von den dortigen Gemeinschaften vielfach als störend empfunden. Es gibt in Baden einen altpietistischen Verein für Innere Mission A. B. (auch nicht zum Deutschen Verbande gehörig), der 21 Häuser und 24 Berufsarbeiter angestellt hat, zum Teil Chrischonabrüder. Nur ein kleiner Teil der Gemeinschaft Badens (um Mannheim und Weinstein) ist der Philadelphiabewegung angeschlossen, ebenso in der Westpfalz 16 Gemeinschaften, die sich von den Wißwässerianern 1901 trennten.

Im Elsaß gibt es Gemeinschaften, doch gehören sie nicht zur organisierten Bewegung.

Was Westdeutschland betrifft, so bestand in Frankfurt a. M. ein Brüderrat seit 1893, der auch die umliegenden Gebiete von beiden Hessen und Wiesbaden umfaßte und dessen Hauptaufgabe die Abhaltung von Konferenzen war, z. B. in Gießen, Wiesbaden, Darmstadt u. a. 1908 wurde auf der Grundlage des Gnadauer Verbandes ein eigener Brüderrat für Frankfurt a. M. und die nähere Umgebung gebildet. In diesem arbeiten 3 Vorstände selbständig: der Vorstand des Kirchlichen Hilfsvereins (mit 2 Pfarrern, 2 Stadtmissionaren, 2 Kirchen, 2 Vereinshäusern), der Vorstand des Evangelischen Vereins Nordost für Evangelisation und Gemeinschaftspflege (Vorsitzender C. de Neufville, der die Gnadauer Bewegung von Anfang an gefördert hat; mit 1 Pfarrer, 1 Stadtmissionar, 1 Sekretär, 1 Gemeindeschwester, 1 Vereinshaus, Turnhalle und Pfarrhaus); der Vorstand des Blaukreuzverbandes mit 3 Boten. — Ein Brüderrat für den Regierungsbezirk Cassel besteht seit Oktober 1894; der Anschluß an den Deutschen Verband erfolgte am 13. April 1898. Später wurde die Gemeinschaftsarbeit in Hessen-Nassau durch Statut vom 17. Juni 1901 bezw. 10. April 1907 neu geregelt. Der dadurch begründete Hessen-Nassauischer Gemeinschaftsverein, e. V. in Cassel, umfaßt Hessen-Cassel und Nassau; er beschäftigt 9 Berufsarbeiter, arbeitet in 160—170 Orten und besitzt 6 Gemeinschaftshäuser. In Cassel sind angeschlossen der Blaukreuzverein und der Jugendbund. — Außerdem arbeiten in Hessen-Nassau 1. die Pilgermission St. Crischona in Oberhessen (Marburg und Umgegend)

und einzelnen Orten Niederhessens; 2. der Herborn Dillenburger Erziehungsverein in Nassau (Dillkreis); 3. die Evangel. Gesellschaft Elberfeld in Nassau.

In der Rheinprovinz arbeitet insbesondere die Evangelische Gesellschaft Elberfeld, die sich dem Deutschen Verbande angeschlossen hat, aber doch ihre altpietistische Art sich treu erhalten hat. So treibt die Ev. Gesellschaft Klein-Evangelisation ohne Organisation mit eingeschriebenen Mitgliedern. Sie besteht seit 1848, hat seit 14. Juli 1882 den Charakter der juristischen Person, zählt 44 Zweigvereine, meist in der Rheinprovinz, hat 54 Vereinshäuser, beschäftigt 67 Brüder, davon die meisten im Rheinlande, mehrere in Westfalen; aber auch in Hessen, Thüringen, Lippe, Nassau, Bentheim und Birkenfeld ist die Gesellschaft vertreten, zum Teil zwar nur mit 1 Boten. Alle Brüder werden jährlich zu einem achttägigen Bibelkursus auf der Hohenprete, einem Erholungsheim an der Sieg, versammelt. Für eine Pensionskasse für invalide Brüder sind 60 000 M. angesammelt worden. Die „Mitteilungen der Evangelischen Gesellschaft" erscheinen monatlich, „Unser Bote" wöchentlich, desgleichen das von der Evangelischen Gesellschaft herausgegebene „Licht und Leben".

Daneben arbeitet die Neukirchener Brüderanstalt in der Grafschaft Mörs, einem Lande streng calvinistischen Gemeinschaftslebens, in darbystischer Art. Missionare und Evangelisten werden hier ausgebildet. 1903 standen 46 Evangelisten in der Arbeit. — Auch ein „Brüderverein" arbeitet mit seinen Boten für freikirchliche Gemeinschaften.

Das oben erwähnte Johanneum, das viel kirchlicher ist als Neukirchen, hatte bis zu seinem 25. Jahresfest am 9. Juli 1911 146 Brüder ausgebildet, von denen 140 in Deutschland arbeiteten, 3 in der Schweiz, 2 in Holland, 1 in Rußland. Von diesen waren 67 Gemeinschaftspfleger, 38 Vereinssekretäre (in Jünglingsvereinen u. dgl.), 20 Stadtmissionare, 5 Evangelisten, 16 in anderen Stellungen. 41 Brüder, darunter 12 Gäste, die nicht den ganzen Kursus mitmachen, traten in das Arbeitsjahr 1911 ein. 1910 verteilten sich die in der Arbeit stehenden Brüder auf die deutschen Länder folgendermaßen: Preußen 85, Sachsen 12, Bayern 11, Württemberg 11, Waldeck 1, Hessen-Darmstadt 2, Thüringen 3, Hamburg 2, Baden 1, Österreich 1. Die Ausgaben betrugen 1909 30 504,46 M.

Ein rheinischer Brüderrat ist am 9. Februar 1898 begründet worden, aber nicht ein Gemeinschaftsbund, sondern eine Gemeinschaftskonferenz, die dem Gnadauer Verbande beigetreten ist. Diese beschränkt sich darauf, hin und her im Lande für die bestehenden Gemeinschaften Konferenzen abzuhalten; zweimal im Jahre. Doch besteht in den Kreisen Gummersbach und Waldbröl der mit dem Brüderrat verbundene Oberbergische Gemeinschaftsverein, der auch einen Anfang gemacht hat mit Anstellung eigener (z. B. nicht von der Evangelischen Gesellschaft abhängiger) Boten und Übernahme von Vereinshäusern auf seinen Namen. Die neue Organisation hat im Rheinlande nur langsam Einfluß gewonnen, da hier wie in Süddeutschland ein reiches Gemeinschaftsleben vorhanden war, zumal in den reformierten, von Franken bewohnten Teilen.

Im Westfalen, wo die Erweckung des Siegerlandes und die Arbeit der Evangelischen Gesellschaft die Bewegung gefördert hat, wurde 1896 die westfälische Konferenz zur Pflege brüderlicher Gemeinschaft und Anregung kirchlicher Arbeit begründet, 1898 ein aus 4 Pastoren und 4 Laien bestehender Brüderrat gebildet. 1901 entwickelte sich aus der Konferenz der westfälische Verein für Evangelisation und Gemeinschaftspflege, der zeitweise einen Reiseprediger anstellte, ihn aber wieder entließ, da die Anstellung von Berufsarbeitern Sache der lokalen Gemeinschaften sei. 1907 wurden Vertrauensmänner für alle Bezirke gewählt, die 1909 den westfälischen Gemeinschaftsverband konstituierten: so war aus der Konferenz ein Verein, aus dem Verein ein Verband geworden. — Im Siegerlande, das von Anfang bis heute einen eigenen Vertreter im Deutschen Verbande hat, arbeitet der Verein für Reisepredigt, der 7 Berufsarbeiter beschäftigt; ihm gehören etwa 110 Gemeinschaften mit 50—60 Vereinshäusern an. Im Ravensbergischen gehören zwar 20 kleine Gemeinschaften dem Verbande an, aber die meisten lehnen die moderne Bewegung rundweg ab. Im Sauerlande ist ein kirchlicher Verband mit 15 Gemeinschaften und 12 Stundenhaltern. In der Grafschaft Mark sind, abgesehen vom Kohlenrevier und den Kreisen der Evangelischen Gesellschaft, 20 Gemeinschaften mit 5 Berufsarbeitern und 16 Stundenhaltern tätig. Die Evangelische Gesellschaft bedient in Westfalen 19 Gemeinschaften mit 8 Jünglingsvereinen, 29 Frauen- und Jungfrauenvereinen, 26 Gesangvereinen, 21 Sonntagsschulen und 6 Traktatvereinen; 20 Boten und 5 Hilfsarbeiter tun den Dienst und halten in 91 Orten in ganz Westfalen monatlich 258 Bibelstunden, 111 Bibelbesprechstunden und 74 Gebetsstunden bei monatlich 2450 Hausbesuchen. Die Masuren Kukatscher und anderer Gebetsvereine (s. Ostpreußen) haben 2500 Mitglieder in 65 Gemeinschaften mit 55 Stundenhaltern. Im Kohlenrevier treiben auch die Kirchengemeinden Evangelisation und Gemein-

schaftspflege unter den Masuren: 7 Helfer sammeln an 24 Orten 1000 Seelen zu regelmäßigen Bibelstunden und machen fleißig Hausbesuche. — Im ganzen gibt es in Westfalen etwa 375 Gemeinschaften und Vereine mit Gemeinschaftscharakter (Blaues Kreuz, J. V. f. E. C.) mit 22 000 Seelen, 50 Berufsarbeitern und 250 Stundenhaltern, die freilich bei weitem nicht alle dem westfälischen Verbande angeschlossen sind; diesem gehören außer den 110 Gemeinschaften des Siegerlandes nur 40 Gemeinschaften und Vereine an.

Nordwestdeutschland. — Ähnlich wie in Minden-Ravensburg steht es weithin auch in Niedersachsen, wo unter alter kirchlicher Sitte oft lebendige Frömmigkeit verborgen ist, „die in Worten vor anderen zu offenbaren aber dem an sich ernsten, um nicht zu sagen schwerfälligen Geschlecht als eine Entweihung vorkommen würde, zum mindesten als ein Übertreten des bäuerlichen Maßhaltens" (Fleisch S. 89). In Ostfriesland gibt es dagegen schon lange kleinere Gemeinschaftskreise. Besonders aber hat die moderne Bewegung in Schleswig-Holstein festen Fuß gefaßt, schon deshalb, weil der Verein für Innere Mission in Schleswig-Holstein, der Träger der Bewegung, geleitet wurde von dem ersten Vorsitzenden der Gnadauer Konferenz, v. Oertzen. Außer 1 Inspektor und 1 Sekretär stehen 16 Reiseprediger mit etwa 100 Predigtstationen im Dienste des schon über 50 Jahre bestehenden Vereins, der 14 Vereinshäuser besitzt, und dem außerdem noch eine Reihe von Privaträumen und Mietshäusern zur Verfügung stehen. Seit 1895 hat er eine eigene Buchdruckerei, die „Offene Handelsgesellschaft, Vereinsbuchhandlung G. Ihloff & Komp." in der die in Gemeinschaftsversammlungen meist gebrauchten Reichslieder gedruckt werden (in einem Jahre wurden 100 000 Exemplare abgesetzt), ferner folgende Zeitschriften: das Organ des Vereins (1912 im 28. Jahrgang) „Der Gemeinschaftsfreund" (zugleich Organ des Brüderrats von Mecklenburg), die führende Gemeinschaftszeitschrift „Auf der Warte", das Evangelisationsblatt „Nimm und lies" (150 000 Exemplare), die „Kinderfreunde", „Christliche Post", „Weg und Ziel", „Allzeit bereit", Reichsgottesarbeiter", sowie der „Gemeinschaftskalender" und der „Christliche Notizkalender"; das Geschäft, dessen Überschüsse der Gemeinschaftssache dienen, hatte 1909 einen Umsatz von 177 000 M.; es beschäftigte 55 Personen.

Außer diesem alten Gemeinschaftsverein arbeiten in Schleswig-Holstein der „Kirchliche Verein für Evangelisation und Gemeinschaftspflege", eine Gegengründung, mit 4 Sendboten; und vor allem in Nordschleswig der von Dänemark stammende „Kirchliche Verein für Innere Mission in Nordschleswig", der seine Sendboten nur da öffentliche Versammlungen abhalten läßt, wo der Ortsgeistliche einwilligt. Unter den 150 000 dänisch redenden Bewohnern arbeiten 25 „mit dem Wort regelmäßig dienende Laienprediger"; es bestehen 100 Gemeinschaften und 25 Pastoren unterstützen die Bewegung. (In Dänemark selbst, wo übrigens kein Parochialzwang mehr besteht, wirken im Dienst des dortigen Evangelisationsvereins 168 festangestellte Sendboten, 49 Hilfsmissionare (darunter Kammerherrn, Grafen, Kaufleute, Lohndiener, Schuhmacher, Bauern, Offiziere, Maurer, Fischer) außerdem 104 Kolporteure; es gibt 462 Versammlungshäuser; der Verein besitzt 9 Volkshochschulen und 2 Lehrerseminare).

Der alte schleswig-holsteinische Gemeinschaftsverein arbeitet auch über die Grenzen der Provinz hinaus, in Lübeck, nach der Provinz Hannover, auch in Mecklenburg, wo die Gemeinschaften teilweise unter heftiger Anfeindung seitens der Geistlichen, die über Verwirrung klagen, arbeiten. Die Gemeinschaften besitzen in Mecklenburg 6 Berufsarbeiter und 4 Häuser; die Rostocker Gemeinschaft mit eigenem Hause steht selbständig für sich.

In Hamburg besteht eine christliche Gemeinschaft „Philadelphia", in der der Pastor Wort und Sakrament selbständig verwaltet (1905: 1407 Abendmahlsgäste), ohne daß die Mitglieder aus der Kirche austreten. Diese wird jetzt von dem übergetretenen russischen Israeliten Rubanowitsch geleitet; er gibt seit 1904 ein eigenes Blatt heraus „Was sagt die Schrift?" Ihm stehen 8 festangestellte Brüder zur Seite und 12 in der Seelenpflege, auch in Stundenabhaltung mithelfende Schwestern und 200 freiwillige Kräfte.

In Hannover besteht seit 3. Dezember 1906 für die Provinz Hannover und die angrenzenden Gebiete Bremen, Oldenburg, Braunschweig ein hannoverscher Verband landeskirchlicher Gemeinschaften, der in einer Generalversammlung vom 8. November 1910 in einen rechtsfähigen eingetragenen Verein umgestaltet wurde. Seit 1906 wird eine Frühlingskonferenz jährlich abgehalten, und in der ersten Januarwoche finden regelmäßig die Gebetsversammlungen der Evangelischen Allianz in Hannover statt. In den größern Städten wie Hannover, Osnabrück, Emden, Braunschweig, Oldenburg bestehen Gemeinschaften, ebenso in einigen Dörfern, zum Teil aber noch recht kleine (in Lüneburg und Bremen). Der Verband beschäftigt 3 Berufsarbeiter, 2 in lokalen Gemeinschaften (Bremen und Braunschweig), einen als Reiseprediger; außerdem haben die Gemeinschaften der Stadt Hannover

und der Stadt Osnabrück einen eigenen Berufsarbeiter. Organ: „Die christliche Gemeinde" (1200 Abonnenten).

Mitteldeutschland. Für die Provinz Sachsen und das Herzogtum Anhalt besteht ein sächsisch-anhaltinischer Brüderrat, der sich ebenso wie der hannoversche an den Deutschen Verband angeschlossen hat. Die hier bestehenden Gemeinschaften (die größern Städte sind fast alle besetzt) sind eine Frucht der modernen Gnadauer Bewegung. Jetzt arbeiten in Sachsen 11 Brüder. Organ: „Der Glaubensweg", Auflage: 900.

In Thüringen wurde am 7. September 1905 ein allgemeiner thüringischer Gemeinschaftsbund gegründet, der sich zunächst als Zweigverein dem hessisch-nassauischen Gemeinschaftsverein anschloß, jetzt aber selbständig ist. In Schwarzburg-Rudolstadt unterhält das Blankenburger Allianzhaus einen eigenen Arbeiter; das Gut des jetzigen Vorsitzenden der Allianzkonferenz, Freiherrn v. Thümmler-Selka ist Mittelpunkt einer Gemeinschaftspflege in Sachsen-Altenburg. Der thüringische Brüderrat, der an Gnadau angeschlossen ist, beschäftigt 8 Evangelisten, die 10 Gemeinschaften und deren Umgegend bedienen: in Erfurt, Gotha, Eisenach, Friedrichroda, Salzungen, Seligental bei Schmalkalden, Meiningen, Koburg, Sonneberg, Ohrdruf und Jena. 5 Gemeinschaftshäuser sind in der letzten Zeit entstanden.

Im Königreich Sachsen, wo Gemeinschaftsleben von der Brüdergemeinde her bestand, wurde der erste Philadelphiaarbeiter Kühlwein in Chemnitz angestellt. In Leipzig wurde 1895 eine landeskirchliche Vereinigung für christliche Gemeinschaftspflege gegründet. Zusammengefaßt wurde alle Gemeinschaftsarbeit 1899 in dem Brüderrat „für landeskirchliche Gemeinschaftspflege im Königreich Sachsen", der ganz im Geist der älteren Gnadauer Konflikte mit der Landeskirche vermieden und das Aufkommen schwärmerischer Lehren (wie Pfingstbewegung) verhindert hat. Im Dienst des Brüderrats standen 1911 außer einem Sekretär zur Verwaltung der Geschäftsstelle 21 Gemeinschaftspfleger. 23 000 Gemeinschaftsversammlungen wurden in einem Jahre gehalten. Die Zahl der Gemeinschaften beträgt etwa 260. 7 Gemeinschaftshäuser sind auf den Namen des Vereins eingetragen. Der Brüderrat hat eine eigene Buchhandlung in Chemnitz, die wöchentlich 30 000 Sonntagsblätter versendet. Die jährlich stattfindende zweitägige Hauptkonferenz wurde von etwa 3000 Personen besucht; etwa 900 nahmen an der Abendmahlsfeier teil. Mit dem Jugendbund und der Zentralleitung des Blauen Kreuzes arbeitet der Brüderrat friedlich zusammen, mit letzterem allerdings erst seit 1908.

Ostdeutschland. In Berlin arbeitet seit 1893 die Gemeinschaft St. Michael, die wie der Christliche Verein junger Männer auf die Wirksamkeit von P. v. Schlümbach zurückgeht. Diese verbindet, unter dem Grafen Pückler, in der wirksamsten Weise Evangelisation (besonders in den Arbeitervorstädten durch Wald- und Straßenversammlungen, Hoffingen, Mitternachtsmission, Rettungsheime) mit Gemeinschaftspflege (Männer-, Frauen-, Jünglings-, Jungfrauen-, Konfirmierten- und Sonntagsschulabteilung). Die Gemeinschaft St. Michael arbeitet selbständig an 13 Plätzen von Groß-Berlin; 1905 wurden 1620 Mitglieder aufgenommen; Organ: „St. Michaelsbote" (Aufl. 2800). — Außerdem gibt es in Berlin noch verschiedene andere Gemeinschaften: die Christliche Gemeinschaft W. Hohenstaufenstraße (im Sinne der Allianz), Gemeinschaft Westend, Charlottenburg, Evangelische Allianzgemeinschaft, die Friedensgemeinschaft, Heilandsgemeinschaft, Trinitatisgemeinschaft, Christliche Gemeinschaft von Halensee, von Spandau, von Nauen, von Südost, letztere mit 300 eingeschriebenen Mitgliedern in darbystischem Sinne geleitet von dem früheren Kaufmann Großmann, u. a. Diese sind nicht organisiert, gehören auch nicht dem Märkischen Brüderrat an, der 1896 begründet wurde und im ganzen 33 Gemeinschaften hat, besonders in den Städten, z. B. Küstrin, Potsdam, Nowawes, Königswusterhausen, Starkow, Britzen, Landsberg a. d. Warthe, Perleberg, Wittenberge, Strausberg, Pritzwalk, Arnswalde. — Am 1. Mai 1907 wurde ein Gemeinschaftsverband der Provinz Brandenburg (Brandenburg II) begründet, der nach Fleisch (Innere Entwicklung S. 16) auf Allianzboden steht, sich aber inzwischen auch dem Deutschen Verbande angeschlossen hat. Er arbeitet mit 13 angestellten Brüdern, besonders im Regierungsbezirk Frankfurt a. O., während der Märkische Brüderrat (Brandenburg I) wesentlich den Regierungsbezirk Potsdam bearbeitet, jetzt mit 10 Sendboten. Zu Brandenburg II gehören u. a. die Gemeinschaften von Charlottenburg, Eberswalde, Freienwalde, Königsberg i. Neumark, Frankfurt a. O., Kottbus, Spremberg, ferner Gemeinschaften im Spreewald und in der Niederlausitz.

Im deutschen Osten ist der Adel von besonderer Bedeutung für die Bewegung: wo die Familie des Grundbesitzers zur Gemeinschaft gehört, zieht sie auch meist die Abhängigen mit.

Hier bildete bis 1904 der Reichsbrüderbund eine besondere Bewegung. Gegründet 1878 als Gebetsbund zu dem Zweck, um biblisches Christentum auszubreiten, Unglauben, Aberglauben und Umsturz zu bekämpfen, will er dies erreichen durch Förderung der Evangelisation und Gemeinschaftspflege, Abhaltung von Bibel- und Erbauungsstunden und Aussendung geeigneter Brüder als Evangelisten und Kolporteure. Der Brüderrat verpflichtete sich, täglich um 8 und um 3 Uhr für die Arbeit zu beten. Er arbeitet besonders in Posen mit 6 Brüdern und Ostpreußen mit 2 Brüdern, hat aber Mitglieder auch in Württemberg und anderen Gebieten. Seit 1904 gehört der Reichsbrüderbund dem Deutschen Verbande an, dessen Ausbreitung er im deutschen Osten vorbereitet hat.

In Pommern war durch den Reichsbrüderbund ein Evangelischer Brüderbund in ähnlicher Form begründet worden, wie jener unter Leitung eines Brüderrats. In enger Beziehung mit diesem entstand 1892 auf Anregung von P. Paul (damals in Ravenstein) der Verein für Evangelisation und Gemeinschaftspflege in Stettin. Am 1. Februar 1903 wurde ein Gemeinschaftsverein gegründet, später Gemeinschaftsbund genannt, andererseits, da die Eintragung des schon 1900 beschlossenen Vereins abgelehnt wurde, eine Gesellschaft m. b. H. unter dem Namen „Pommerscher Brüderbund zur Einrichtung und Unterhaltung von Gemeinschaftshäusern und Sälen"; 18 Häuser sind jetzt auf dessen Namen eingetragen, mit einem Buchungswert von etwa 800 000 M. — Die Pfingstbewegung und Pastor Pauls Lehre vom reinen Herzen hat in Pommern verwüstend gewirkt, viel Aufregung und Spaltung verursacht, auch unangenehme Erörterungen im Brüderrat hervorgerufen, von dem mehrere Mitglieder der Pfingstbewegung zuneigten oder mindestens neutral bleiben wollten, was für die Gemeinschaften gefährlicher war als offene Freundschaft mit den Pfingstbrüdern. Es bestand die Gefahr, daß Brüderrat und Gemeinschaften sich spalteten in einen pfingstfreundlichen und einen pfingstfeindlichen Teil. Doch ist die Spaltung dadurch vermieden worden, daß die pfingstfreundlichen Mitglieder aus dem Brüderrat ausschieden und entsprechenden Gegnern Platz machten. Nach Ausscheidung dieser schwärmerischen Elemente wird der jetzige Brüderrat wieder nach und nach anerkannt; aber er nimmt nun nicht mehr wie früher eine monarchisch-patriarchalische Stellung ein, sondern die einzelnen Gemeinschaften sind selbständiger und verwalten zum Teil ihre Angelegenheiten selbst. — Verbreitet sind die Gemeinschaften weniger in Vor-, mehr in Hinterpommern, z. B. in Stralsund, Demmin, Pasewalk, Stettin, Stargard, Köslin, Kolberg, Schlawe, Stolp, Lauenburg, Neustettin, Dramburg, Pyritz, Polzin, Anklam. Es sind tätig 15 ständige Berufsarbeiter, außerdem einige Diakonissen und einige „Winterbrüder", die im Sommer ihrem Berufe (Landwirtschaft, Handwerk) nachgehen und im Winter Evangelistendienste tun.

In Schlesien, wo die Bewegung von Männern der Gnadauer Richtung ausgegangen ist und von Brüdern des Johanneums getragen war, besteht seit 1896 ein Gemeinschaftsbund mit einem Brüderrat an der Spitze, der 1902 zu einem Gesamtbrüderrat erweitert wurde. Unter diesem stehen 4 Bezirksbrüderräte (Nieder-, Mittel-, Oberschlesien, Lausitz). Seit 1902 haben viele der größeren Gemeinschaften, so Brieg, Breslau, Görlitz, Lüben, Liegnitz, sich organisiert und zu eingetragenen Vereinen mit besonderen Satzungen und Aufnahmebedingungen auf Grund der Bibel umgestaltet; die Aufnahmebedingungen von Brieg und Striegau s. Fleisch S. 120 f. — Da viele der Gemeinschaften der Landeskirche gleichgültig gegenüberstanden und zu wenig auf sie Rücksicht nahmen, auch der Paulschen Vollkommenheitslehre zuneigten, traten 1901 eine Anzahl Pastoren und Gemeinschaften aus dem Gemeinschaftsbund aus und bildeten einen „Schlesischen Verband christlicher Gemeinschaften", dem 1910 16 Gemeinschaften angehörten. Besonders aber hat die Pfingstbewegung hier verwirrend und zersplitternd gewirkt. 10 Reichsgottesarbeiter sagten sich vom Gemeinschaftsbunde los und gingen zur Pfingstbewegung über, darunter die führenden P. Regehly, früher Vorsitzender des Brüderrats, und der Evangelist Edel Brieg. Von manchen Gemeinschaften blieben nur Bruchteile übrig (so in Neustadt, Oppeln, Brieg), andere wurden halbiert (so Breslau und Liegnitz). 4 Häuser mit Sälen fielen so in die Hände der Pfingstleute. Diese Trennung des Gemeinschaftsbundes von der Pfingstbewegung hatte zur Folge, daß nunmehr Gemeinschaftsbund und Verband einander nähertraten: am 12. Januar 1910 verpflichteten sich die beiden Brüderräte, in ihren Kreisen für gegenwärtige Verständigung zu arbeiten, die Konferenzen gegenseitig zu besuchen und zu gemeinsamem Gedankenaustausch hin und wieder zusammenzukommen. Beide sind dem Deutschen Verbande angeschlossen.

In der Provinz Posen arbeiten im Süden besonders die Reichsbrüder, z. B. in Posen, Fraustadt, Lissa. Im Norden war 1891 an der westpreußischen Grenze eine Erweckungsbewegung, die ursprünglich von den Albrechtsleuten herstammend, allmählich größere Kreise

ergriff. Auch eine Anzahl Pastoren waren in ihr tätig; das greise Haupt der Bewegung aber war ein Gutsbesitzer Birschel in Erlau bei Nakel, der aus dem Rheinlande zugewandert war. Eine Folge dieser Erweckung war die Nakeler Konferenz, die erste 1894. Bei der 3. Konferenz 1896, an der 40 Geistliche und Reichgottesarbeiter teilnahmen, wurde ein Brüderrat und ein Gemeinschaftsbund für Posen und Westpreußen (wohin die Bewegung von Posen gekommen war) begründet, der aber zunächst nur die Erweckungsgebiete umfaßte, seit 1900 erst sich über die ganzen Provinzen erstreckte. 1902 zweigte sich Westpreußen ab, da die Arbeit zu umfangreich wurde. — In der Stadt Posen, die früher von den Reichsbrüdern bedient wurde, separierten sich einige Brüder und riefen den Gemeinschaftsbund. Aber auch dessen Brüder gingen hier ihre eigenen Wege und beriefen schließlich einen Evangelisten der kirchenfreien Richtung, der ihnen das Abendmahl besonders reichte, worauf der Gemeinschaftsbund sie ausschloß. Prediger Bierhaus, der Vorsitzende dieser „Christlichen Gemeinschaft", zu der am 1. Juni 1910 150 Mitglieder gehörten (10 wurden in einem Jahre ausgeschlossen), wirkt in darbystischem Sinne. — Der Gemeinschaftsbund, dem etwa 36 Gemeinschaften angeschlossen sind, hat angestellte Berufsarbeiter in Bromberg, Nakel, Samotschin, Elsenau, Czarnikau, Gnesen, Rogasen. Seit dem Auftreten der Pfingstbewegung gibt es viele Gemeinschaften, die sich fernhalten. Der Gemeinschaftsbund hat jede Arbeitsgemeinschaft mit ihnen abgelehnt.

Der westpreußische Gemeinschaftsbund gehört wie der posensche dem Deutschen Verbande an; er will, „soweit das irgend möglich ist, in enger Fühlung mit der kirchenamtlichen Verkündigung des Evangeliums arbeiten". Mittelpunkt der Bewegung ist im Süden das Gemeinschaftsschwesternhaus Vandsburg. Die Arbeiten der Pilgermission im östlichen Teil der Provinz um Elbing, Marienburg und Marienwerder, stehen mit im westpreußischen Gemeinschaftsbunde, werden freilich wie früher nicht vom Brüderrat Westpreußens, sondern von St. Chrischona geleitet. Jährlich finden 3 Konferenzen statt, in Vandsburg, Danzig und Graudenz. Der westpreußische Brüderrat, der früher der Pfingstbewegung neutral gegenüberstand, sich aber jetzt auch von ihm losgesagt hat, beschäftigt 24 Berufsarbeiter, hat 17 Gemeinschaftshäuser und Säle, etwa 50—60 Gemeinschaften mit ungefähr 2000 Mitgliedern. Organ ist außer den zweimal jährlich erscheinenden „Mitteilungen" das Deutsche Gemeinschaftsblatt (s. Ostpreußen).

Der ostpreußische Gemeinschaftsbund wurde am 14. April 1903 gegründet, am 13. Juli 1903 gerichtlich eingetragen; er gehört dem Deutschen Verband an. Er will, wie der westpreußische, möglichst nicht gegen die Landeskirche arbeiten. „Die Evangelisten haben sich bei Beginn einer dauernden Arbeit in einer Kirchengemeinde dem Ortsgeistlichen vorzustellen." Der Gemeinschaftsbund hat jetzt 9 eigene Grundstücke mit Saal. 12 angestellte Evangelisten, außerdem 1 Schwester in Ostpreußen, 1 Missionar und 1 Missionarin in China, so daß im ganzen 15 Personen (durch Geschenke, Mitgliedsbeiträge und Kollekten) zu unterhalten sind. Etwa 50 Gemeinschaften gehören dem Bunde an. Das Organ des Gemeinschaftsbundes ist das „Deutsche Gemeinschaftsblatt", das an die Stelle des früher in 11 000 Exemplaren verbreiteten „Gemeinschaftsboten" (damals Organ der vereinigten Brüderräte der östlichen Provinzen, herausgegeben von Chrischonabrüdern) treten soll. — Außerdem arbeiten in Ostpreußen die Reichsbrüder mit 2 Berufsarbeitern, ferner 5—6 Chrischonabrüder, etwa 10 „freie" Brüder, die kein Komitee haben, und der Ostpreußische evangelische Gebetsverein; dessen Satzungen s. Fleisch S. 130 f., dort S. 133 f. auch die Einsegnungsordnung für Vereinsprediger. Der Gebetsverein, gegründet von Christoph Kukat und eingetragen auf Grund des Vereinsgesetzes 1885, wurde von Kukat allein geleitet, bis er sich kürzlich gespalten hat; den größten Teil führt der alte Kukat, geb. 1844, mit eiserner Hand weiter, den kleineren führt Bruder Reich; Kukat hat 20 Reiseprediger in Ostpreußen, Reich 8, alle unbesoldet und nicht angestellt. Der Gebetsverein arbeitet außer in Ostpreußen auch in Teilen von Westpreußen, Pommern, Brandenburg, Hannover und besonders im Ruhrkohlengebiet. Organ des Kukatschen Gebetsvereins ist der „Friedensbote", wöchentlich deutsch und litauisch erscheinend, in dem Kukat gegen die Reichsbrüder, gegen Allianzkonferenzen und gegen die ganze moderne Gemeinschaftsbewegung spricht. — In Ostpreußen arbeitet endlich auch der „Ostpr. Bund für kirchl. Evangelisation und Gemeinschaftspflege", der im Winter 1911/12 einen Reiseprediger anstellte, ihn aber wegen Mangel an Arbeit wieder entlassen mußte; doch werden die Versammlungen und Konferenzen, Evangelisationsvorträge und Bibelstunden, die der ostpr. Bund in den einzelnen Inspektionen veranstaltet, von Geistlichen und Laien rege besucht. Im Winter 1909 konnten nicht alle eingelaufenen Anträge berücksichtigt werden.

In den Deutschen Verband ist nach der Pfingstkonferenz 1912 auch die Evangelische

Gesellschaft in Österreich aufgenommen worden, die der Gemeinschaftspflege und der Evangelisation in der gesamten Monarchie Österreich-Ungarn dienen will. Die Gesellschaft steht und arbeitet, wie sie selbst schreibt, auf dem Grunde der Richtlinien des Deutschen Verbandes. Ihr Generalsekretär Pfarrer Monsky hat sein Amt niedergelegt und wohnt jetzt in Graz, um sich ganz der neuen Arbeit zu widmen, die durch die Philadelphia zum Teil ins Leben gerufen war; Pfarrer Bauerle in Thening hatte unter Laien und Pfarrern angefangen, Gemeinschaft zu pflegen, wodurch ein größerer Kreis von Brüdern aus Laien und Geistlichen entstanden war, die nun einen rechtsfähigen Verband gegründet haben für Österreich und Ungarn; Siebenbürgen will ebenfalls Anschluß gewinnen.

8. Einzelnes. a) Berufs-, Standes- und Altersvereinigungen. — Das Bild, das wir über die Ausbreitung der Gemeinschaftsbewegung zeichnen, wäre nicht vollständig, wenn wir nicht wenigstens kurz die Berufsvereine, die Anstalten und größeren Zeitschriften erwähnten.

Die Berufsgemeinschaften vereinigen gläubige Angehörige aller möglichen Berufe aus ganz Deutschland zu besonderen Verbänden. Am stärksten und verbreitetsten ist der Verband gläubiger Bäcker. Der Verband gläubiger Eisenbahner hat 3000 Mitglieder (Organ: „Weg und Ziel"). Ich nenne von sonstigen Berufsvereinen die Vereinigung gläubiger Ärzte, gläubiger Beamter Deutschlands allen Grades und Standes, gläubiger Friseure, gläubiger Landwirte (Mitgliederzahl: 300; Organ: „Der christliche Landwirt"), gläubiger Angestellter der Postverwaltung (Organ: „Christliche Post"), von Reichsgottesarbeitern (Organ: „Reichsgottesarbeiter"), Verband gläubiger Fleischer, gläubiger Kaufleute, Deutsche Dienstbotenmission, Internationaler Christl. Kellnerbund (mit 855 Mitgliedern, hat 12 Kellnerheime in Berlin, Breslau, Düsseldorf, Frankfurt a. M., Hamburg, Köln, Leipzig, Paris, Genf, Cannes, London, New York), Lehrergemeinschaft im Königreich Sachsen, norddeutsche, ostdeutsche und westdeutsche Lehrergemeinschaft, Bund christl. Polizeibeamter (Organ: „Allzeit bereit", hatte 1910 650 Abonnenten), Christl. Dirigentenbund.

Von besonderen Alters- und zum Teil zugleich Standesvereinigungen sei berichtet: der Jugendbund für entschiedenes Christentum hat im Deutschen Verband 12 Provinzialverbände mit 422 Vereinen und 11 500 meist weiblichen Mitgliedern, 3 Zeitschriften und 3 Reisesekretären; im Weltverbande 74 000 Vereine mit über 4 Millionen Mitgliedern. — Im Weltbunde der evangelischen Jünglingsvereine und Christlichen Vereine junger Männer, die jedoch bei weitem nicht alle Gemeinschaftsvereine sind, sind 8321 Vereine organisiert mit 895 829 Mitgliedern, 1305 eigenen Häusern und 3558 Jugendsekretären; Deutschland hat 2227 Vereine mit 127 482 Mitgliedern, 154 eigenen Häusern und 172 Sekretären. — Für Schüler höherer Schulen gibt es (seit 1883) 171 Bibelkränzchen in 124 Städten Deutschlands mit 8000 Schülern, die wöchentlich zusammenkommen. — Die deutsche Christliche Studentenvereinigung (D. C. S. V.), gefördert in Berlin u. a. auch durch den Grafen Pückler, hat an 28 deutschen Hochschulen insgesamt 8—900 Mitglieder, 900 Altfreunde; ihre Zeitschrift ist außer den seit 1897 erscheinenden vertraulichen Mitteilungen „Die Furche" seit 1910; Jahrestagung ist seit 1903 in Wernigerode Anfang August, hier sprechen meist deutsche Professoren, wie Hauck, Kähler, Schrader, Schlatter; alle 2 Jahre ist in Freudenstadt eine süddeutsche Konferenz, auf der neben Schlatter auch Häring und Wuster sprachen; aber die Hauptarbeit der D. C. S. V. ruht in der Gebetsgemeinschaft der Mitglieder, in Bibelstunden und Vorträgen, die evangelisatorischen Charakter tragen, auch in der literarischen Arbeit der „Furche"; im Dienste der D. C. S. V. stehen zurzeit 3 Sekretäre; vgl. über die D. C. S. V. den Aufsatz von Paul Althaus jun. in „Blätter aus dem Schwarzburgbund" 1912, 4. Heft. — Ähnlich arbeitet (seit der Wernigeroder Konferenz der D. C. S. V. August 1905) die Christliche Vereinigung studierender Frauen (D. C. S. V. F.), die auch die Arbeit an den Schülerinnen höherer Lehranstalten, Gymnasiastinnen, Seminaristinnen und Kunstschülerinnen begonnen hat. — Für die Techniker gibt es den deutschen Christlichen Technikerbund, der 24./25. August 1912 seine Hauptkonferenz im thüringischen Städtchen Ilmenau abhielt; Zahl der Besucher 150, darunter 60 vom Technikum Ilmenau. — Außerdem erwähne ich hier den Christl. Verein für Frauen und Mädchen (Vors. Gräfin Waldersee), den deutschen Frauen-Missionsbund (Vors. Frau von Veihmann Hollweg, Geschäftsstelle: Bibelhaus Malche bei Freienwalde a. O.).

Besondere Zwecke (Keuschheit für die Jungmännerwelt) verfolgt neben der Gemeinschaftspflege der „Bund vom Weißen Kreuz", der in Deutschland 400 Ortsgruppen mit 6000 Mitgliedern zählt; das Bundesorgan „Weißes Kreuz" hat 7000 Abonnenten. Ähnliche Zwecke für die Frauenwelt hat der „Frauen- und Mädchenbund für sittliche Reinheit" im Auge. —

Über den Verein vom „Blauen Kreuz“ s. d. A. — Der „Christliche Sängerbund deutscher Zunge“ hatte Ende 1911 1132 Vereine mit 27 665 Mitgliedern.

b) Anstalten der Gemeinschaftsbewegung. — Unter Leitung von P. Krawielitzki stehen folgende zu einem Gemeinschaftsdiakonieverbande zusammengeschlossene Anstalten: das Diakonissenmutterhaus Hensoltshöhe zu Gunzenhausen, das Diakonissenmutterhaus „Hebron“ zu Marburg in Hessen, das Evangelische Gemeinschaftsschwesternhaus zu Vandsburg in Westpreußen (über 300 Schwestern) und das jüngst gegründete Diakonen- und Brüderhaus Tabor zu Wehrda bei Marburg in Hessen mit 15 Brüdern. Ähnliche Anstalten sind das Gemeinschaftsbrüderhaus in Pr. Bahnau in Ostpreußen (von Vandsburg 1909 hierhin verlegt, mit jetzt 54 Brüdern), Diakonissenmutterhaus Salem in Lichtenrade bei Berlin (Leiter P. Christiansen), das in den 6 Jahren seines Bestehens 191 Schwestern ausbildete, von denen 133 auf 88 Stationen außerhalb des Hauses arbeiten; das Diakonissenmutterhaus Kinderheil-Stettin; die Frauenmissionsschule Bibelhaus in Malche. Der Ausbildung von Brüdern und Laien dienen außer den erwähnten 2 Brüderhäusern die Evangelistenschule Johanneum in Barmen (s. o. unter Rheinprovinz); die Pilgermissionsanstalt auf St. Chrischona bei Basel (hatte 1911 83 Zöglinge und 29 „Gäste“, Ausgabe: 278 466,34 M., Einnahme: 265 296,38 M.); die Allianz-Bibelschule in Berlin, Hohenstaufenstr., geleitet von P. Christoph Köhler-Steglitz, das Bibelschulseminar von P. Th. Jellinghaus, das 1912 von Lichtenrade (früher Gütergotz) nach Wilhelmsdorf bei Brandenburg verlegt wurde (Leiter: Dr. Jellinghaus). Innere Missionsarbeit treiben: das Siechenhaus „Elim“ in Hamburg; „Elim“, Heilanstalt für Trinkerinnen in Stettin; Blaukreuzheim in Dahmen (Mecklenburg); Blaukreuzhof in Eilmsen, Post Dinker, im Kreise Soest; Zufluchtsstätte „Pella“ in Dahlau bei Lüben (Schlesien), Waisenhaus Elisabethheim in Havetoft (Schleswig-Holstein), Waisenhäuser „Caritas“ in Hausdorf (Kreis Neurode, Schlesien), Krüppelheim „Bethesda“ in Marklissa (Schlesien). Der Evangelisation dient die Zeltmission mit ihren 6 Zelten, dem westdeutschen, ostdeutschen, schlesischen, süddeutschen, niederländischen und dem Schweizer Zelt; gegründet von P. Paul und dem Evangelisten Jakob Vetter-Worms, hat die Zeltmission ihre Zentrale zu Patmos bei Geisweid in Westfalen; Organ ist das Monatsblatt „Zeltgruß“; außerdem gibt es noch eine „Allianzzeltmission“. Für die Äußere Mission arbeiten die Liebenzeller Mission im Verbande der China-Inlandmission, die deutsche China-Allianzmission Barmen, Missionshaus für Südosteuropa in Hausdorf (Kreis Neurode, Schlesien) und im gewissen Sinne auch der deutsche Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient (Vorsitzender: P. Ernst Lohmann, Freienwalde a. O.).

c) An Zeitschriften, die über den Bereich einer Provinz oder eines Landes hier von einer gewissen Bedeutung sind, erwähne ich, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen: „Philadelphia“ (Schriftleiter: Rektor Dietrich); „Auf der Warte“ (herausgegeben von Missionsinspektor G. Ihloff und K. Möbius, Verlag von G. Ihloff & Ko., Neumünster); „Deutsches Gemeinschaftsblatt“ (verantwortlicher Herausgeber: P. Edelhoff-Eichmedien, Ostpr.); „Gemeinschaftsbote“ (herausgegeben von Chrischonabrüdern des Ostens); Licht und Leben (Eigentum der Evangel. Gesellschaft Elberfeld); „Glaubensgrüße“ (herausgegeben von P. Christiansen, Lichtenrade); „Heilig dem Herrn“ (früher „Sabbathklänge“, herausgegeben von P. Modersohn); „Evangelisches Allianzblatt“ (herausgegeben von Bernhard Kühn, Merkersdorf in Sachsen); „Israels Hoffnung“ (herausgegeben von P. Dolman-Wandsbek); „Sonnenaufgang“, Mitteilungen des deutschen Hilfsbundes für christliches Liebeswerk im Orient; „Chinas Millionen“, Organ der Liebenzeller Mission im Verbande der China-Inland-Mission. Zeitschriften der Pfingstbewegung: „Pfingstgrüße“, „Heiligung“ und „Die Posaune Gottes“. Zeitschriften des Eisenacher Bundes: „Das Reich Christi“ (Herausgeber: P. Dr. Lepsius) und „Auf dein Wort“ (Herausgeber: P. Samuel Keller).

9. Schluß. — Es ist hier nicht Zeit und Ort, die Gemeinschaftsbewegung, ihre Lehre und ihre Praxis im einzelnen zu beurteilen, auf Gefahren, Einseitigkeiten und Auswüchse hinzuweisen und auf der andern Seite den Ernst ihres Christentums und ihre Opferfreudigkeit, die geradezu vorbildlich sind, anzuerkennen. Eine Beurteilung ist auch deshalb schwierig und würde leicht zu Ungerechtigkeiten führen, weil, wie wir sahen, die Gemeinschaften in den einzelnen Ländern vielfach verschieden sind nach ihrer Entstehung und nach der Eigentümlichkeit des jeweiligen Volksstammes, und sodann auch deshalb, weil oft die Führer anders urteilen als die Gemeinschaftsglieder, die vielfach weiter nichts sein wollen als ernste Christen, und weil Theorie und Praxis besonders in der Stellung zur Kirche sich nicht immer decken. Aber einen Wunsch wollen wir äußern: möge in allen Kreisen der Gemeinschaftsbewegung die Überzeugung immer mehr herrschend werden, die der Sächsische Brüderrat in seinen vertraulichen Mitteilungen vom 1. April 1910 in die Worte kleidet: „Teure Ge-

schwister, wir Gemeinschaftsleute sind nicht allein übriggeblieben; nein, Gott hat noch Tausende in der von vielen sonst lieben Gotteskindern so verachteten und geringschätzig behandelten Landeskirche übriggelassen, die ihrem Gott zur Verfügung stehen, wie wir es nicht besser können". Möge diese Überzeugung wachsen, daß Evangelisation und Gemeinschaftspflege wohl ein Weg zu Gott ist, aber nicht der einzige. Damit wäre die Möglichkeit zu einer Verständigung gegeben: wir könnten von der Gemeinschaftsbewegung manches lernen; die Stellung der Gemeinschaften zur Kirche wäre eine freundliche, und die im letzten Grunde auf pharisäischer Überhebung beruhende darbystische Strömung wäre überwunden!

H. Jarck.

Gennadius von Massilia. — Die Schrift de ecclesiasticis dogmatibus (S. 514 Z. 14; richtiger liber ecclesiasticorum dogmatum) wurde von C. H. Turner, Journ. Theol. Stud. 7, 1906, 78—99, kritisch herausgegeben. Etwaige Zweifel an der Echtheit wurden durch Turner (ebd. 8, 1907, 103—114) und G. Morin, Rev. Bénéd. 24, 1907, 445—455 behoben.

S. 513 Z. 49 l. 1896 st. 1895. **G. Krüger.**

Genovefa. — Den apologetischen Versuchen gegenüber Krusch reihen sich ferner an: Ch. Kohler, La vie de S. Geneviève est-elle apocryphe? (Rev. hist. 1898, 282—320) sowie H. Lesêtre (Pfr. an St. Genov. in Paris), Sainte Geneviève, Paris 1900 (zur Lecoffreschen hagiolog. Sammlung „Les Saints" gehörig). Dagegen stimmt der Kruschschen Kritik zu, indem er gleichzeitig die Figur der Heiligen ganz ins Mythische verflüchtigt (Genovefa, gleich der Verena der Alamannen, eine Korn- oder Flußheilige usw.): C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger, Tübingen 1900, S. 191 ff. Vgl. ferner: Franz Görres, Neue Forschungen zur Genovefa-Sage, Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte des Rheinlands: Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein, 26 (1898), S. 1—39. L. Brüll, Die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa nach dem noch ungedruckten, bisher verschollenen Texte von Joh. Seinius, Prüm 1899 (Progr.). **Zöckler †.**

C. Künstle, Vita s. Genovefae, Parisiorum patronae. Leipz. 1910 (Bibl. script. med. aevi Teubneriana). Auch Künstle sucht in den Prolegomena die Geschichtlichkeit der Heiligen von Paris festzuhalten. Doch vgl. G. Ficker, ThLZ 1911 S. 299 f. und Krusch, NA 36. Bd 1911 S. 569. **Hauck.**

Georg III. von Anhalt. — S. 521 Z. 15 füge hinzu: H. Wäschke, Neujahrsblätter aus Anhalt, 1905; F. Westphal, Fürst Georg der Gottselige zu Anhalt. Sein Werden und Wirken, 1907; Derf., Zur Erinnerung an Fürst Georg den Gottseligen zu Anhalt, 1907 (Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch. Nr. 95). Nik. Müller, Fürst Georgs III., des Gottseligen, von Anhalt, schriftstellerische Tätigkeit in den Jahren 1530—38, 1907. Paul Flemming, Die erste Visitation im Hochstift Merseburg (1544—1545), in Zeitschr. des Vereins für Kirchengesch. in der Prov. Sachsen III (1906), S. 145 ff. O. Clemen, Briefwechsel des Georg Heldt, im Archiv f. Ref.-Gesch., Ergänzungsbd II (1907). Derf., Briefe von H. Emser, J. Cochläus, J. Mensing und P. Rauch an die Fürstin Margarete und die Fürsten Johann und Georg v. Anhalt, 1907. Derf., Briefe von Ant. Musa an Fürst Georg von Anhalt 1544 bis 1547, im Archiv f. Ref.-Gesch. Nr. 33 (IX 1), S. 23 ff.

S. 521 Z. 16 streiche „13. oder". Zu Z. 48 füge nach „bringen" ein: (erst 1541 kam ein Vertrag zustande, nach dem wenigstens der Witwe und den Kindern die beschlagnahmten Güter zurückgegeben wurden).

S. 521 Z. 14 f. Das Ordinationszeugnis wurde von Melanchthon verfaßt und am 3. August von Luther und den acht bei der Weihe Assistierenden unterschrieben.

Wilhelm Walther.

Georg von Brandenburg-Ansbach. — K. Schornbaum, Zur Politik des MG. Georg v. Brandenburg 1528—1532. München 1906. A. Jegel, Die Thätigkeit der Landstände in Ansbach-Baireuth 1534—1541. Nürnberg 1910. J. B. Götz, Die Glaubensspaltung im Gebiete der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach. Freib. 1907 (vgl. über das Buch das Urteil R. Holtzmanns, ThLZ 1907 S. 359).

S. 534 Z. 51 l. Fürstentum st. Herzogtum. **Hauck.**

Georg, der heilige. — Die Überlieferung der Martyrien hat K. Krumbacher eingehend untersucht, die Texte aus Krumbachers Nachlaß A. Ehrhard in den Abh. der K. bayr. Akad. XXV 3, 1911 herausgegeben, mit reicher Bibliographie. Krumbacher unterscheidet ein altes Volksbuch und die kirchlich purifizierten Texte.

Über das Hauptmotiv der Passionslegende, die siegreiche Überwindung aller Martern, s. K. Zwierzina in dem Innsbrucker Festgruß zur 50. Philologenversammlung in Graz, 1910, 147 ff. Ergänzend dazu tritt J. B. Aufhauser, Das Drachenwunder des h. Georg in der griech. und lat. Überlieferung (Byz. Arch. V) 1911, wo aufs neue überzeugend nachgewiesen ist, daß das beliebteste Motiv der mittelalterlichen Georgslegende dieser nicht ursprünglich angehört, sondern ihr erst im 12. Jahrhundert aus der Theodorlegende zugeflossen ist. Damit fallen allerdings alle mythologischen Ableitungen des Georgkults (von Perseus: M. Mayer 1889; Mithras v. Gutschmid 1861; Horus: Clermont-Ganneau 1895).

Dagegen hat Friedrich in den SBM 1899 II 159 ff. die Ansicht erneuert, daß hinter dem Heiligen der arianische Bischof von Alexandrien (355—361 s. Bd 2, 197, 18 ff.) stecke; nach Lucius, Anfänge des Heiligenkults 1904, 239 ff. ist die von diesem handelnde Legende als herrenloses Gut auf einen älteren legendenlosen Märtyrer Georg übertragen worden. Vgl. noch A. Dillmann, SBB 1887 I 339 ff., F. Vetter, Der h. Georg des Reinbot von Durne, 1896; von Dobschütz, Christusbilder 90, 154 ; Matzke, Publ. of the mod. Lang. Soc. 17, 18; M. Huber, Festschrift z. 12. deutschen Neuphilologentag 1906. Die 1903 zur 16. Centenarfeier erschienene populäre Literatur s. im ThJB. E. O. Gordon, Saint George Champion of Christendom and patron saint of England, 1909; E. H. Hulst, St. George of Cappadocia in legend and history, 1909. **v. Dobschütz.**

Georg von Laodicea. — Die von Dräseke dem Georg von Laodicea zugeschriebenen Stücke, die Lagarde aus Titus von Bostra ausgeschieden hat (vgl. VI 541, 7 ff.), hat Brinkmann (SBA 1894 S. 479 ff.) mit überzeugenden Gründen für Serapion von Thmuis, den Freund des Athanasius, in Anspruch genommen.

S. 540 Z. 56 l. sittlicher st. sittliche.

S. 540 Z. 57 l. seine st. seiner. **Loofs.**

Gerhard, d. H., Abt v. Brogne. — B. Albers, Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. München 1905 S. 9 ff. **Hauck.**

Gerhard, Joh. — Renatus Hupfeld, Die Ethik Johann Gerhards. Ein Beitrag zum Verständnis der lutherischen Ethik 1908.

Unter besonderer Benutzung von Gerhards schola pietatis 1622 23 und der disputationes de studio pietatis 1624 als monographischer Behandlungen der Ethik (pietas) zeichnet und beurteilt der Verf. Joh. G. als typischen Vertreter der orthodox-lutherischen Ethik. Eine Spezialuntersuchung ist dem Verhältnisse Gerhards zur Mystik gewidmet. S. 206 ff. **F. Kunze.**

Gerhardt, Paulus. — R. Eckart, Paul Gerhardt. Urkunden u. Aktenstücke zu seinem Leben u. Kämpfen. Glückstadt 1909. P. Gerhardts Lieder u. Gedichte, hrsg. v. W. Nelle. Hamburg 1907. H. Petrich, P. G., seine Lieder u. seine Zeit. Ein Beitrag z. Geschichte der deutschen Dichtung u. der chr. Kirche. Gütersloh 1907.

S. 561 Z. 48 l. Feesche st. Fesche. **Hauck.**

Gericht und Recht bei den Hebräern. — Literatur: Délégation en Perse. Mémoires, publiés sous la direction de M. J. de Morgan, délégué général. Tome IV: Textes Elamitiques — Sémitiques, 2me série; par V. Scheil. Paris 1902. — J. Kohler und F. E. Peiser, Aus dem babylonischen Rechtsleben I—IV, Leipzig 1894—1898. — Dieselben, Hammurabis Gesetz I—V, Leipzig 1904—1911 (Bd II—V von J. Kohler und A. Ungnad). — H. Winckler, Die Gesetze Hammurabis (= Der alte Orient IV 4) 3. Aufl. Leipzig 1903. — Derselbe, Die Gesetze Hammurabis in Umschrift u. Übersetzung, Leipzig 1904. — J. Jeremias, Moses u. Hammurabi. Leipzig 1903. — Oettli, Das Gesetz Hammurabis u. die Thora Israels. Leipzig 1903. — Cohn, Die Gesetze Hammurabis. Zürich 1903. — Grimme, Das Gesetz Hammurabis u. Moses. Köln 1903. — D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis. Wien 1903. — R. F. Harper, The code of Hammurabi, London 1904. — C. H. W. Johns, The oldest Code of Laws in the world. London 1903. — A. Ungnad, Keilschrifttexte der Gesetze Hammurapis. Autographie der Stele sowie der altbabylonischen, assyrischen und neubabylonischen Fragmente. Leipzig 1909. — Br. Baentsch, Das Bundesbuch. Halle 1892. — Goitein, Das Vergeltungsprinzip im biblischen und talmudischen Strafrecht. Magaz. f. die Wissenschaft des Judentums 1892, 1 ff. — Förster, Das mosaische Strafrecht. Leipzig 1900. — Stooß, Das babylonische Strafrecht Hammurabis: Schweizer Zeitschr. f. Straf-

recht XVI, 1903, 1 u. 2. — B. Meißner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht. Leipzig 1893. — Derſ., Aus dem altbabylonischen Recht (= Der alte Orient VII, 1). Leipzig 1905.

Der Fund des Gesetzes Hammurabis in Susa 1901 hat auf die Ursprünge des israelitischen Rechts ein ganz neues Licht geworfen. Auf einem 2,15 m hohen Dioritblock ist in 44 senkrecht verlaufenden Zeilen die Gesetzessammlung des Königs Hammurabi eingehauen. Dieser, der 6. König der ersten babylonischen Dynastie (um 2100 v. Chr.), der Begründer der babylonischen Herrschaft, erscheint Gen 14 unter dem Namen Amraphel als Zeitgenosse Abrahams. Er, wie die ganze Dynastie, ist kein Babylonier, sondern stammverwandt mit der Bevölkerung des Westlands Kanaan.

Das Gesetz zeigt eine außerordentlich reich entwickelte Kultur: die Geburtsstände stehen scharf gegliedert nebeneinander, der Staat ist fest organisiert, er hat ein geordnetes Beamtentum. Die Landwirtschaft wird intensiv betrieben, der Handel ist Großhandel, ja Welthandel. Die Ehe ist im Prinzip Einehe, das Erbrecht ist bis ins einzelne ausgebildet. Das Strafrecht ist durchaus staatlich, der Prozeßgang und die Rechtsprechung hinreichend gesichert. In guter Ordnung zusammengestellt in Gruppen behandeln die Gesetze nacheinander das Prozeßrecht, Schutz des Eigentums, Beamtentum, Ackerbau und Viehzucht, Handel und Schuldwesen, Familien- und Erbrecht, Strafrecht, Schiffahrt, Miet- und Dienstverhältnisse. Die Gesetzsammlung gibt aber, was zu beachten ist, nicht ein System des Rechts, keine Darstellung einer abstrakten Rechtsordnung zum Zwecke der Anwendung auf den einzelnen Fall durch den Richter, sondern eine Zusammenstellung besonders charakteristischer Fälle, von Rechtsentscheiden, die für ähnliche vorkommende Fälle dem Richter als Richtschnur dienen sollen. Daraus erklärt sich auch, daß der Inhalt des Gesetzes keineswegs vollständig ist. Wichtiges fehlt oder ist nur ganz summarisch behandelt, während anderes bis ins einzelne geregelt ist (vgl. Bd VI S. 574/5). Ob diesem Hammurabigesetz schon ein älteres, von einem früheren König kodifiziertes Gesetz zugrunde lag, oder ob Hammurabi als erster das ungeschriebene Gewohnheitsrecht kodifizierte, ist noch nicht entschieden.

Dieses Hammurabi-Recht ist nun in vorisraelitischer Zeit auch in Palästina und Syrien bekannt und in Geltung gewesen. Schon lange vor Hammurabi haben die babylonischen Könige den Weg ins Westland gefunden. Sargon (etwa 2800 v. Chr.) hat es erobert und seine Bildsäulen dort aufgestellt. Hammurabi selbst, wenn auch von ihm kein Feldzug nach Syrien bekannt ist, nennt sich König von Amarru (des Amoriterlandes, d. h. von Syrien und Palästina) und hat also jedenfalls den Anspruch auf Oberhoheit über diese Gebiete aufrecht erhalten. Dazu kommt die oben erwähnte Stammesverwandtschaft seiner Dynastie mit den Westländern. Handel und Verkehr zwischen Babylonien und dem Westen waren recht lebhaft. Wie tief babylonisches Wesen im Westland Wurzel geschlagen, sieht man aus den Tell-Amarna-Briefen. Haben die palästinensischen und syrischen kleinen Könige noch in den Zeiten der ägyptischen Herrschaft mit dem ägyptischen Großkönig in babylonischer Sprache und Schrift korrespondiert, so läßt das auf einen tiefgreifenden Einfluß der babylonischen Kultur schließen. Sind auf religiösem Gebiet babylonische Mythen und babylonische Weltanschauung herübergewandert und reichlich im AT zu finden, so läßt sich auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens, der Rechtsanschauungen etwas Ähnliches ohne weiteres voraussetzen. Abschriften des Hammurabigesetzes waren in seinem Reiche mehrfach verbreitet; es ist recht gut denkbar, daß auch nach Palästina solche gekommen sind.

Dazu stimmt es, daß die Erzähler der Patriarchengeschichten das Hammurabirecht als die in jenen Zeiten in Palästina herrschende Rechtsanschauung voraussetzen. Hier kommen als besonders beweiskräftig diejenigen Fälle in Betracht, die im israelitischen Gesetz nicht erwähnt oder anders bestimmt sind. Die Hurerei der als „Gottesschwester" betrachteten Tamar wird mit Feuertod bestraft (Gen 38, 24, vgl. Cod. Hammur. § 110). Die Ehe mit zwei Schwestern zugleich (Jakob und Rahel-Lea) ist babylonische Rechtssitte und im späteren Gesetz verboten. Diese beiden Frauen haben rechtlichen Anspruch auf das Vermögen ihres Vaters (Gen 31, 15, 16), was dem babylonischen Erbrecht entspricht (Cod. Hammur. § 162, 167), aber nicht dem israelitischen. Das lehrreichste ist die Hagargeschichte. Der eine Erzähler (Gen 21, 8 ff.) betrachtet Hagar als die freie Nebenfrau, deren Sohn erbberechtigt ist; Sarah kann nicht über sie verfügen, nur Abraham selbst kann sie verstoßen — das ist ganz genau die freie Nebenfrau im Hammurabirecht (Cod. Hammur. § 144, 145, 167, 170, 171). Bei dem anderen Erzähler (Gen 16, 4 ff.) erscheint Hagar als Sklavin, Sara verlangt und bekommt ihr gutes Recht („Jahve sei Richter"), genau entsprechend dem Hammurabigesetz (§ 146): „Wenn eine Sklavin, die Kinder geboren hat,

sich deswegen überhebt, wird sie wieder zur gewöhnlichen Sklavin degradiert". Sara behandelt sie dann hart und Hagar entflieht. Beide Erzähler sind hier mit den Feinheiten der Unterschiede in der rechtlichen Stellung der freien Nebenfrau und des Kebsweibes, das Sklavin ist, vertraut, wie sie das Hammurabigesetz bestimmt, wie solche aber dem israelitischen Gesetz fremd sind. Denn letzteres kennt gar keine freien Nebenfrauen, sondern nur gleichberechtigte Hauptfrauen und die Sklavin-Kebse, die in der Stellung einer Sklavin bleibt.

Nun hatten die Israeliten bereits vorher, ehe sie in Kanaan einwanderten, unter dem Einfluß dieses altbabylonischen Rechtes gestanden und ihre Rechtsanschauungen entwickelt. Ein Zusammenhang von midianitischem und israelitischem Recht wird von der biblischen Überlieferung selbst angenommen (vgl. Ex 18, 13 ff.). Midian aber und ganz Arabien stand wie Palästina unter dem Einfluß der babylonischen Kultur, seit Naramsin, der Sohn Sargons I., Arabien erobert. Auch das altarabische Recht zeigt namentlich im Ehe- und Familienrecht sich den babylonischen Rechtsanschauungen nahe verwandt. Das Recht in Kanaan war also den Israeliten nichts Fremdes; es war auf denselben Grundlagen wie ihr eigenes erwachsen und leicht konnten sie sich in dasselbe einleben.

Nach alledem ist es nichts Auffallendes, sondern nur das von vornherein zu Erwartende, wenn die älteste israelitische Rechtssammlung, das Bundesbuch, (vgl. VI 574 f.), nach Form und Inhalt mit dem Hammurabigesetz sich aufs engste verwandt zeigt. Die äußere Form der einzelnen Gesetze — Bedingungssatz in der dritten Person — ist bei beiden Gesetzen die gleiche. Und das ist deshalb von Gewicht, weil die kirchlichen und sittlichen Gesetze Israels, die vom Hammurabirecht nicht beeinflußt sein können, eine andere Form haben, nämlich Imperativ in der zweiten Person (Ex 21, 12. 16. 17 u. a.): „Gib das Obergewand vor Sonnenuntergang zurück". Was dann oben über das Hammurabigesetz als Sammlung von Einzelfällen gesagt ist, gilt Wort für Wort auch vom Bundesbuch und seinem Inhalt und Umfang. Wenn ganze Kapitel des Hammurabigesetzes fehlen: Amtslehen des Soldatenstandes, Landpacht, Handel, Tempelfrauen, Adoption, Schiffahrt, so hat das seinen Grund darin, daß man in Israel für diese Fragen eine Gesetzgebung garnicht brauchte; es waren Dinge, die in Israel garnicht in Übung oder noch nicht so entwickelt waren.

Schwerer noch fallen die sachlichen Übereinstimmungen ins Gewicht. Die Gleichheit der großen herrschenden Rechtsgrundsätze ist auffallend. Im Strafrecht gilt bei beiden die Talion „Wenn ein Mann das Auge eines freien Mannes zerstört, soll man sein Auge zerstören; wenn er den Knochen eines freien Mannes bricht, soll man seinen Knochen brechen; wenn er den Zahn eines Gleichstehenden einschlägt, soll man seinen Zahn einschlagen", bestimmt Hammurabi (§ 196, 197, 200). Und zwar nehmen beide Gesetze den Fall einer Schlägerei aus, beschränken die Talion also auf vorsätzliche Körperverletzung (Ex 21, 18 f., wo der hebr. Wortlaut erst richtig verständlich wird durch die Fassung von Cod. Hamm. § 206: „Wenn der Täter eidlich versichert: ‚ohne Absicht habe ich ihn geschlagen', soll er die Kurkosten bezahlen"). Das zeigt, daß in beiden Strafrechten gleichermaßen der Schuldgedanke entwickelt ist. Mord und Totschlag wird bei beiden unterschieden. Fahrlässigkeit aber begründet eine Verschuldung. Beide Gesetze geben dafür als Beispiel den Fall des stößigen Rindes (Ex 21, 29, vgl. Cod. Hammur. § 251), das der Besitzer nicht ordentlich hütet, weshalb er für den Schaden verantwortlich ist. Beide machen auch die feine Unterscheidung zwischen einem stößigen Tier und einem Rind, das zufällig einmal jemand stößt (Ex 21, 28, vgl. Cod. Hammur. § 250). Gleich sind auch die beiden anderen Beispiele von Fahrlässigkeit, eines aus dem Bauernleben (Ex 22, 13, vgl. Cod. Hammur. § 245—249) und eines aus dem Hirtenleben (Ex 22, 11 vgl. Cod. Hammur. § 267). Im Eherecht ist die Grundanschauung beider Gesetze die, daß die Frau der gekaufte Besitz des Mannes und nur beschränkt rechtsfähig ist. Beim Schuldwesen kennen beide die Schuldhaft, und zwar beide mit der Einschränkung, daß der Schuldsklave nach einer bestimmten Zeit frei wird. Beide verbieten auch die Pfändung von lebensnotwendigem Eigentum. Die Sklavengesetze schätzen Leib und Leben der Sklaven gleich niedrig ein und versagen ihnen den Schutz der Talion. Das ist dem ganzen Altertum gemeinsam; aber nicht der gemeinen antiken Anschauung entspricht, was beide Gesetze bestimmen, daß der Herr nicht das Tötungsrecht hat, daß die Sklavin, die Kebsweib des Herrn geworden ist, nicht verkauft werden darf (jetzt nicht mehr im Bundesbuch, sondern nur im Deuteronomium erhalten), und daß der Schuldsklave nach bestimmter Frist frei wird.

Neben dieser sachlichen Abhängigkeit des hebräischen Rechts vom altbabylonischen ist die Frage nach literarischer Abhängigkeit von untergeordneter Bedeutung. Da wir aber wissen, daß Abschriften des Hammurabigesetzes da und dort vorhanden waren, ist sie nicht von der Hand zu weisen. An einigen Punkten läßt sich ein literatischer Zusammenhang auch

noch aufweisen. In Ex 21, 28—32 ist die Reihenfolge der einzelnen Schäden die gleiche wie Cod. Hammur. § 250—252. Ebenso ist die Aufeinanderfolge der rechtlich nicht im geringsten zusammenhängenden Gebote Dt 21, 15—17 und 18—21 die des Cod. Hammur. § 167 und 168 f. Die in ihrem jetzigen Wortlaut recht unklaren Bestimmungen Ex 22, 8 werden durch den deutlicheren und ausführlicheren Text Cod. Hammur. § 124, 126 erklärt. Eine derartige Zusammenfassung zweier Fälle ist nur möglich, wenn der deutlichere, sie trennende Text bei Hammurabi vorausgesetzt werden kann. Natürlich darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob der Verfasser des Bundesbuches ein Exemplar des Hammurabigesetzes zum Übersetzen im Auszug vor sich hingelegt hätte. Aber man muß sich daran erinnern, daß die Gerichtssprache und -Schrift, überhaupt die offizielle Sprache und Schrift im vorisraelitischen Kanaan und auch noch lange nach der Einwanderung die babylonische war, d. h. daß Rechtsbücher, Verträge u. dgl. in ihr geschrieben waren (vgl. die Tell-Amarna-Briefe und die Urkunden aus Taanak und Tell el-Hesi). Diese Niederschriften der alten Gesetze lehnten sich ganz naturgemäß noch viel mehr als das Bundesbuch an das Hammurabigesetz an, wenn sich auch schon die dem israelitischen Recht eigenen Abweichungen darin zeigten. Im Bundesbuch aber haben wir die hebräische Wiedergabe einer solchen Sammlung. Jedenfalls mit der Königszeit ließ das erwachende Nationalgefühl das Bedürfnis entstehen — wenn es nicht schon mit dem Königstum von selbst gegeben ist —, daß man das Recht in der eigenen Sprache und Schrift niedergeschrieben haben wollte. Mit der Entstehung des Königtums fällt ohnedies zusammen eine Zeit relativer politischer Unabhängigkeit der palästinensischen Kleinstaaten vom Großkönig im Osten. Und der Jahwismus mit seinem Gegensatz gegen die babylonische „Lehre" konnte das genannte Bestreben nur fördern. Das Bundesbuch ist übrigens nicht zum offiziellen Gebrauch für den Richter bestimmt; es wird nirgends von seiner Einführung als Staatsgesetz erzählt, wie später beim Deuteronomium und Priestergesetz. Vielleicht hängt damit seine Unvollständigkeit zusammen. Dinge, wie das Ehe- und Erbrecht, die fehlen, waren ebenfalls nach dem Hammurabigesetz geregelt, das wird uns durch das Deuteronomium bestätigt, welches die betr. Gesetze noch erhalten hat.

Auch die bürgerlichen Gesetze des Deuteronomiums zeigen auffallende Übereinstimmung mit den Quellen des Bundesbuches, dem Hammurabigesetz. So vergleiche man z. B. die Bestimmung, daß der falsche Zeuge die Strafe erleiden soll, die er durch sein Zeugnis über den Angeklagten gebracht hatte (Dt 19, 15—21, vgl. Cod. Hammur. § 3. 4), oder die schon oben erwähnten beiden Gesetze betr. Begünstigung des Sohnes der Lieblingsfrau und Verurteilung des ungeratenen Sohnes auf Anzeige des Vaters (Dt 21, 15—21 in der gleichen Aufeinanderfolge wie Cod. Hammur. § 165—169). Die Gesetze über Verleumdung einer Frau, Ehebruch mit einer verheirateten Frau, Ehebruch mit einer Verlobten sind im gleichen Geist gehalten und stehen ebenfalls in der gleichen Reihenfolge wie bei Hammurabi (Dt 22, 13—17, vgl. Cod.Hammur. § 127—130). Wiederum ist auch hier nicht nur die sachliche Übereinstimmung mehr oder weniger auffallend, sondern auch die formelle Gleichheit derart, daß sie sich nur durch literarische Abhängigkeit erklärt. Abgesehen von der gleichen Ordnung in den erwähnten Reihen von Geboten, die nicht zufällig sein kann, ist, wie im Bundesbuch, bei allen Gesetzen, die inhaltlich mit dem Hammurabigesetz zusammenhängen, und nur bei diesen die Form des Bedingungssatzes gewählt. Wir müssen also annehmen, daß es bis auf die Zeit des Deuteronomiums herab Gesetzessammlungen, wie die oben genannte, gab, die in der Hauptsache Auszüge aus dem Hammurabigesetz waren. Und wenn das Bundesbuch kein offizielles Gesetzbuch war, ist dies auch sehr natürlich: die Priester, die an den verschiedenen Heiligtümern richteten, mußten ein geschriebenes Gesetz haben, an das sie sich halten konnten.

Daß im sog. Heiligkeitsgesetz (Le 17—26), wenn es auch erst im Exil seine Form erhalten hat, viel altes Gut steckt, ist immer mehr anerkannt. Auch hier verraten sich die Zusammenhänge mit babylonischem Recht deutlich; besonders auffallend ist die Todesstrafe durch Verbrennen bei Incest (Le 20, 14, vgl. Cod. Hammur. § 157) und bei Unzucht der Priestertochter (Le 21, 9, vgl. Cod. Hammur. § 110 Unzucht eines Tempelmädchens). Mit der babylonischen Rechtsordnung, daß 20% beim Abstand von einem Geschäft zu zahlen sind, hängt die Bestimmung zusammen, daß bei Rückgängigmachung eines Gelübdes und Einlösung von Erstlingen dem entsprechenden Werte ein Fünftel zugelegt werden muß (Le 27, 13. 15. 27).

Über dieser Abhängigkeit des israelitischen Rechts vom Hammurabigesetz dürfen die großen Unterschiede nicht außer acht gelassen werden, die interessant sind, weil gerade sie zeigen, wie von der gemeinsamen Grundlage aus das israelitische Recht sich ganz eigen-

artig entwickelt hat. Die eine Gruppe der Unterschiede hat ihren Grund in der besonderen Religion Israels, dem Jahwedienst, in den anderen spiegelt sich der Unterschied in der Kultur beider Völker.

Was das letztere anlangt, so wissen wir aus der Geschichte, daß noch zur Zeit Davids und Salomos der Staat keineswegs so fest konsolidiert und so straff organisiert war wie in Babylonien. Namentlich hat die alte Geschlechterverfassung noch lange ihre Bedeutung behalten; die Ältesten erscheinen deshalb noch lange als Richter (vgl. VI S. 576 77). Das rein staatliche Strafrecht Babyloniens ist in Israel noch lange nicht durchgeführt, die Blutrache bleibt noch im Deuteronomium zu Recht bestehend (vgl. VI S. 579). Die einfacheren Verhältnisse des Kleinstaats, der keinen entwickelten Handelsverkehr kennt, gestatten eine verhältnismäßig milde Behandlung der Eigentumsvergehen, während der großzügige Handel Babyloniens kräftigen Schutz des Eigentums verlangt. Während aber hier im Völkergemisch des Reiches der Unterschied von fremd und einheimisch vor Gericht wegfällt, spielt derselbe in dem sich als rassenrein fühlenden kleinen Volk Israel eine große Rolle (s. Fremdlinge VI, 262). Vor allem verrät das Familienrecht, daß Israel kulturell noch weniger entwickelt ist. Bei Hammurabi ist die Ehe im Prinzip monogamisch, die Nebenfrau, die nur unter besonderen Umständen erlaubt ist, hat nicht gleiche Rechte mit der Hauptfrau. Das israelitische Gesetz ist nicht zum Prinzip der Monogamie gelangt. Ebenso gibt das altbabylonische Gesetz der Frau bestimmte Rechte in Beziehung auf Vermögensverwaltung, Scheidung, Weitervererbung ihres Vermögens und Erbschaftsrechte, die das israelitische Recht nicht kennt. Es wäre natürlich ganz verkehrt, diese Unterschiede vom sittlichen Standpunkt aus zu beurteilen; das Lob höherer Sittlichkeit verdient das babylonische Gesetz deswegen keineswegs; es zeigt sich darin eben nur, daß Israel die niederste Stufe der sozialen Organisation, die Stammesverfassung, noch nicht lange hinter sich hat.

Was die andere Gruppe von Abweichungen betrifft, so muß man sich daran erinnern, wie der Jahwismus in beständigem Kampf mit der Neigung des Volkes zu fremdem Kultus und Kultur, in beständigem Kampf insbesondere mit der gesamten aus Babylon kommenden Weltanschauung seiner Zeit stand. So ist begreiflich, wie mit großer Sorgfalt von seinen Rechtsgelehrten, den Priestern, alles aus den israelitischen Rechtssammlungen entfernt wurde, was nicht zum Jahwismus paßte: die zahlreichen Gesetze über Tempelsklaven, Priesterinnen, Tempeldienern usw. Und dafür wurden aufgenommen Gesetze über die einfachen Altäre Jahwes im Gegensatz zu den prunkvollen Altären anderer Tempel, über die Jahresfeste, die ihre eigene Beziehung zur Auswanderung aus Ägypten erhielten, über den Wochensabbat im Gegensatz zu den Mondfesten, über die Erstlinge, die Jahwe und nicht den bisherigen Landesgöttern gehörten. Kurz, es ist eine Umgestaltung mit dem Gesetz vorgegangen, die wir der Umwandlung der babylonischen Mythen und ihrer Anpassung an den Jahwedienst an die Seite stellen können. Durch diese mächtige geistige Arbeit hat der Jahwismus auch auf diesem Gebiet sich die heidnische, altorientalische Kultur zu eigen gemacht und so hatte man ein inneres Recht, dieses Gesetz, das man mit dem sittlichen und religiösen Geist durchdrungen hatte, als Gesetz Jahwes zu betrachten.

Benzinger.

Gerichtsbarkeit, kirchliche. — Die erste eingehende Darstellung, die das Strafrecht der oriental. Kirche gefunden hat, verdanken wir Konst. Rhallis, *Ποινικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*. Athen 1907. Rhallis handelt in zwei Büchern vom Strafrecht als solchem (Strafen, Vergehen) und vom Gerichtsverfahren.

Für die kirchliche Gerichtsbarkeit der römischen Kirche kommt das Motu proprio Pius' X. v. 9. Okt. 1911 in Betracht. Dasselbe verbietet bei Strafe der Exkommunikation latae sententiae allen Privatpersonen weltlichen oder geistlichen Standes, ohne Erlaubnis der kirchlichen Behörden irgendeine kirchliche Person, sei es in Kriminal- oder Zivilsachen, vor ein weltliches Gericht zu ziehen. Dadurch soll das Privilegium fori (s. S. 594, 21 ff.), das im 18. u. 19. Jahrhundert in allen Kulturstaaten beseitigt wurde (S. 602, 1 ff.), auf das die röm. Kirche aber niemals verzichtete (s. bes. den Syllab. Pius' IX. v. 1864 § 31), wieder belebt werden. Daß der Erlaß nach der Hand als für Deutschland unverbindlich erklärt wurde, mindert seine prinzipielle Bedeutung nicht. **Hauck.**

Gerlach, Peters. — Vgl. Kühler-Brinckerinck 1908 s. v. **L. Schulze.**

Germanus, B. v. Auxerre. — Levison hat im 29. Bd des NA S. 96 ff. die Vita des Germanus, die bisher nur in erweiterter Gestalt bekannt war, untersucht. Er stellt auf

Grund einer Anzahl von Handschriften fest, daß die ursprüngliche Rezension nur etwa den halben Umfang des gedruckten Textes hat. Das Ergebnis seiner weiteren Untersuchung ist, daß die Vita um 480 geschrieben ist. Schärfere Einsicht in die Eigenart ihrer Helden gewährt sie nicht; aber sie bringt einzelne Züge zur Zeitgeschichte. Auf Grund dieses Befundes urteilt Levison, daß kein zureichender Grund bestehe, sie dem Constantius, dem Freunde des Apollinaris Sidonius, abzusprechen. **Hauck.**

Gertrud. — Gegen Emil Michael, S. J., welcher in ZfTh 1899 S. 548 f. die h. Mechtild sowie die große Gertrud ohne weiteres für den Cistercienserorden reklamieren wollte, s. U. Berlière: Sainte Mechtilde et S. Gertrude furent-elles Bénédictines? (Rev. bénéd. t. XVI, p. 457—461), welcher zeigt, daß, trotz Helftas damaliger Zugehörigkeit zur cisterc. Kongregat., doch die Bezeichnung „Benediktinerinnen" für jene beiden ihr gutes Recht behalte. Ebenso: Anal. Boll. 1899, IV, p. 439. Gabriel Ledos, Sainte Gertrude 1256—1303 (in der Jolyschen Samml. Les Saints), Paris 1901. Von Interesse ist die hier (ch. VI, p. 163—200) gegebene Schilderung dieser Heiligen als einer Hauptvorgängerin, ja Mitbegründerin des modernen Herz-Jesu-Kultus (théologienne du Sacré Coeur). **Zöckler †.**

— Für die Chronologie des Lebens der jüngeren Gertrud kommen besonders die Darlegungen von Ph. Strauch, ZdA 27. Bd 1883 S. 373 ff. in Betracht. Er betrachtet 1301 als Todesjahr und läßt den Legatus um 1302 zusammengestellt sein. Man vgl. auch KG Deutschlands V S. 388 ff. **Hauck.**

Giberti, Giovanni Matteo. — S. 657 Z. 26 l. 1563 st. 1463.

Gichtel, Johann Georg. — S. 657 Z. 60 streiche 60.

Gideon. — Zu Z. 45. Wolfgang Schultz, „Das Vlies des Gideon", Orientalist. Litztg. 1910 S. 241 ff. bringt nichts bei, was zur Erklärung irgend von Belang wäre. Dagegen ist wichtig zu Z. 50, der Wasserprobe der Helden Gideons, was A. Mez ZatW 1901 S. 198 ff. im Blick auf Ri 7, 5. 6 konstatiert: Die Araber unterscheiden zwei Arten, wie die Tiere trinken; die einen lecken das Wasser, wie Hund, Wolf u. ä., die andern stecken das ganze Maul ins Wasser, wie das Rindvieh. Auf die Menschen übertragen entspricht die letztere Art denen, die niederkauern und den Mund ins Wasser stecken, während die andern nur die Hand belecken (gleich dem Hund), mit der sie das Wasser schöpfen. Die letzteren sind offenbar die Strammern, die sich weniger gehen lassen. Der Sinn ist also ganz zutreffend, sobald man den Hund als Exempel jener Trinkart richtig versteht, und die Anstöße, welche die Kritiker nahmen und die sie veranlaßten, den Text zu ändern (so Stade, Moore, Budde) beruhten auf Mißverständnis. **v. Orelli.**

Giesebrecht, Friedrich Wilhelm Carl, gest. 1910. — Friedrich Giesebrecht ist geboren am 30. Juli 1852 in Kontopp in Schlesien als Sohn eines Pfarrers. Durch seine väterliche Familie, die über hundert Jahre die mecklenburgische Pfarrei Mirow innehatte, hing er mit Wilhelm von Giesebrecht, dem Bruder seines Vaters, und dessen Oheim Ludwig Giesebrecht, dem Geschichtsschreiber Pommerns, zusammen, und die geschichtliche Begabung, die seine eigene Lebensarbeit auszeichnet, hat er wohl aus dieser Familie empfangen. Doch verlor er den Vater in frühester Kindheit und so wurde für die Entwicklung seiner Anlagen die Mutter von größter Bedeutung. Sie entstammte einer Hallischen Patrizierfamilie, weshalb Halle, wohin sie als Witwe mit ihren beiden Kindern zog, seine eigentliche Heimat geworden ist. Hier empfing er den ersten Unterricht, hier besuchte er das Pädagogium der Franckischen Stiftungen, das von seinem Oheim Adler geleitet wurde, und hier verbrachte er einen wertvollen Teil seiner akademischen Studienzeit. Besonders nachdem er in sehr jugendlichem Alter 1869 die Universität bezogen hatte, erschloß sich ihm hier das reiche geistige Leben des mütterlichen Hauses und der Stadt. Dem altkonservativen preußischen Charakter seines Hauses, zu dem A. Tholuck und H. Leo Beziehungen unterhielten, ist er sein Leben lang treu geblieben; nicht Bismarcks, sondern Roons Bild hing in seinem Arbeitszimmer. Dazu stimmte das kirchliche Gepräge seines Kreises, in dem das konfessionelle Luthertum herrschte, in der Form wie es in Preußen möglich war, womit damals der pietistische Grundzug der Frömmigkeit innig zusammenhing. So hat auch auf ihn Tholuck seinen bekannten Einfluß ausgeübt, und trotzdem ihn die wissenschaftliche Bewegung seiner Zeit bald in andre Bahnen drängte, ist er zeitlebens im Grunde seines Wesens ein frommer Christ von der Eigenart seines Hallischen Kreises geblieben. Mit der Frömmigkeit

verband sich in der Familie hoher Sinn für klassische Bildung, der in ihm zu lebendiger Entwicklung gelangte; die klassische Dichtung, aber auch die andern literarischen Bewegungen waren ihm allezeit besonders vertraut. Während seiner Studienzeit, die er in Halle und Erlangen verbrachte (1869—1873), empfing er von Hofmann und Kähler lebendige Eindrücke; doch war sein Geist dem Historischen zu sehr zugewandt, als daß die systematische Theologie entscheidend für ihn geworden wäre. Als theologischen Lehrer verehrte er in Halle besonders Schlottmann, der ihn in das Alte Testament einführte und sein Interesse an der Religionsgeschichte anregte. Die entscheidende Richtung seiner Studien brachten aber Wellhausens Arbeiten der siebziger Jahre, die das Fundament wurden, auf dem sich seine eigne wissenschaftliche Arbeit erhob, eigenartig, frei, ohne Zwang. Nachdem er in Halle 1876 den philosophischen Doktorgrad erworben hatte und eine Zeitlang in Berlin Adjunkt am Domstift gewesen war, habilitierte er sich 1879 in Greifswald für alttestamentliche Theologie. Hier liegt seine zweite Heimat, mit der ihn Freude und Leid in zwanzigjähriger Wirksamkeit verband, zuerst als Privatdozent, seit 1883 als Extraordinarius, seit 1895 als ordentlicher Honorarprofessor. In den ersten Jahren trat er in nahe persönliche und wissenschaftliche Beziehungen zu Wellhausen, dem er bis ans Ende in Treue zugetan blieb; in Cremer, sosehr seine eigenen wissenschaftlichen Überzeugungen abwichen, hat er stets das Haupt der Greifswalder Theologie verehrt, mit der er sich keineswegs nur im äußeren Wirkungskreis berührte. Im Jahre 1890 wurde er Doktor der Theologie. Endlich das Jahr 1898 brachte ihm das ersehnte Ordinariat, als er nach Königsberg übersiedelte, wo ihm noch zehn Jahre fruchtbarer geistiger Arbeit am Schreibtisch und im Hörsaal beschieden waren. Sein feuriger Vortrag, sein unermüdeter Fleiß, seine wissenschaftlichen Leistungen schienen ein langes Leben voll Segen zu versprechen, da brach im Sommer 1908 seine Kraft zusammen. Ein Nervenleiden, das sich schon in seinen ersten Greifswalder Jahren lähmend und verhängnisvoll gezeigt hatte, aber ganz überwunden schien, lähmte damals in Königsberg, nachdem es sich leise seit einiger Zeit angekündigt hatte, von neuem und für immer seine Tätigkeit. Er mußte Urlaub nehmen und nach schwerem, zuletzt unsäglichem Leiden, das Körper und Geist umfing, starb er, der unverheiratet geblieben war, am 21. August 1910 in Stettin, wo er auch begraben liegt.

Giesebrecht war ein Mann von lauterem Charakter, der wohl leicht aufschäumte, wenn er Ungerechtigkeit sah oder empfand, von weichem Gemüt, das sehr der Liebe und auch der Schonung bedürftig war, von christlicher Frömmigkeit, die sich in Gesinnung und Werk äußerte und die im Leiden sein Halt gewesen ist. Von Natur offen und hingebend, hatte er infolge seines nervösen Leidens schon seit den jüngeren Jahren mit Mißtrauen zu kämpfen. Dies hat ihn in der wissenschaftlichen Polemik öfter ungerecht gegen andere gemacht, was diesen wieder unverständlich blieb, während er selbst am meisten dabei litt. Seine Krankheit war es auch, die seine schriftstellerische Tätigkeit in den achtziger Jahren längere Zeit ziemlich stark unterband, nachdem sie verheißungsvoll begonnen hatte. So kam es, daß er, einer der tüchtigsten seiner gleichaltrigen Fachgenossen, an äußeren Erfolgen andre voranschreiten sah und erst verhältnismäßig spät zum Ziel gelangte. Doch nachdem er seine volle Kraft wieder hatte, ließ er in ununterbrochenem Fleiße seit 1890 eine Schrift nach der andern entstehen, lauter Zeugnisse von ausgezeichneter theologischer, geschichtlicher, philologischer Bildung. Er schrieb sehr lebendig, wobei seine Gedankenbahn oft nicht auf dem Schienenweg schulmäßiger Folgerichtigkeit lief, sondern gern Seitenwege einschlug, die das Gesichtsfeld erweitern sollten, um dann in die Hauptrichtung der Gedanken zurückzulaufen. Methodisch liebte er es sich mit einem Gegner auseinanderzusetzen, eine wissenschaftliche Frage von andern aufzunehmen, um sie durch eine eigene Lösung im Gegensatz zu andern zu befriedigen. Man kann daraus ersehen, wie lebendige Fühlung er mit seinen Zeitgenossen nahm, wie er innerhalb der Gesamtbewegung weiter wuchs. Was er selbst brachte, war zu einem großen Teil von bleibender Bedeutung, stets eigenartig, immer auf umfassender Literaturkenntnis und erschöpfender Induktion ruhend. Und wie formal, so hing inhaltlich seine Arbeit eng mit den großen Fragen seiner Zeit zusammen. Er ergriff von Anfang an Wellhausens neue Fragestellung über das verhältnismäßige Alter von Gesetz und Propheten samt ihrer Lösung und hat bis an sein Lebensende an ihr festgehalten. Nach seiner philologischen Promotionsschrift über die hebräische Präposition Lamed, in der eine mühselige und weitschichtige Frage zu behandeln war (1876), und seiner theologischen über den Wendepunkt des Buches Hiob (1879), den er damals in Kapitel 28 suchte, was später von ihm aufgegeben wurde, griff er als Privatdozent an Wellhausens Seite in den entfachten Streit über das Alter der priesterlichen Gesetzgebung und das der Psalmen ein in der ZatW I 1881. 1. Zur Hexateuchkritik S. 177 ff.

2. Über die Abfassungszeit der Psalmen S. 276 ff. Beide Untersuchungen hängen sichtlich zusammen und gehen von verwandter Basis aus. Dabei tritt die ausgezeichnete philologische Bildung Giesebrechts in helles Licht. Im Anschluß an Wellhausen hat er besonders auf den hebräischen Sprachgebrauch der nachexilischen Literatur geachtet, in dem sich der starke Einfluß des Aramäischen geltend macht, und daraus auf den nachexilischen Ursprung sowohl der Priesterschrift wie der vier späteren Psalmbücher (II—V) geschlossen. Wenn auch der geschichtliche Umriß der Priesterschrift und wohl auch das Heiligkeitsgesetz schwerlich der nachexilischen Zeit angehört und also nicht alle seine Behauptungen haltbar sind, so bleibt doch seine Untersuchung für die sekundären Teile der Priesterschrift ein wichtiges Hilfsmittel, um die späte Abfassungszeit zu erkennen, und dasselbe gilt mit entsprechenden Einschränkungen über die Untersuchung des Psalters, in der ein wertvoller Wink über die Gleichung von ψ 45 und dem Hohenliede (1 S. 317) zu wenig Beachtung gefunden hat. Hat er sich mit diesen Abhandlungen seine Anschauung über die nachexilische Literatur geschaffen, so galt doch seine Liebe den Propheten der klassischen Zeit. Nach einer Studie über die Immanuelweissagung (ThStK 1888) erschienen seine Beiträge zur Jesaiakritik (1890), eine Reihe von Studien zu Jesaia, Deuterojesaia und der prophetischen Schriftstellerei, deren Ergebnisse der Exegese vielfache Bereicherung gebracht haben. Neben der philologischen Gründlichkeit tritt hier das Interesse an theologischen Fragen hervor, das ihn je länger je mehr beseelte, indem ihm alles daran lag, den Gehalt der Religion und ihren Formenwechsel ans Licht zu stellen. Die antike Form der Prophetie, wie sie in Jesaia gipfelt, stand ihm innerlich nicht so nahe wie die Abschlußperiode der klassischen Prophetie mit Jeremia und Deuterojesaia. Besonders die Gestalt des Gottesknechts bei Deuterojesaia hatte ihn ergriffen und nachdem er ihr in den genannten Beiträgen eine Untersuchung gewidmet hatte, kehrte er etwa zehn Jahre später zu ihr in einer besonderen Schrift über den Knecht Jahves des Deuterojesaia (1901) zurück. Er vertrat nach wie vor die Deutung des Gottesknechts auf das Volk Israel als Hauptvertreter einer geschlossenen Phalanx (S. 69), die noch heute im Felde steht. Auch wer ihm in dieser Auffassung nicht folgen kann, die Erklärung des Gottesknechts vielmehr im Anschluß an Jeremias lautere Gestalt und an die prophetische Idee sucht, wird in ihm einen bedeutenden Gegner sehen, dem Rede zu stehen nicht leicht ist, und jedenfalls anerkennen müssen, daß er die Identität des Dichters vom Gottesknecht mit dem Propheten des Hauptbuchs (Ps 40—55) sichergestellt hat. Neben Deuterojesaia war seine Liebe und Arbeit besonders Jeremia zugewandt, den er in einem Kommentar in zwei Auflagen (1894, 1907) erklärte und auch metrisch bearbeitete (Jeremias Metrik 1905). Die Besonnenheit seiner Kritik, die Ausbreitung seiner textgeschichtlichen Kenntnisse, die verständnisvolle Liebe zu der großen Gestalt des Propheten und seines Werkes sichern seinem Kommentar eine Ehrenstellung, und die Forderung treuer, mühsamer Arbeit gerade für dieses prophetische Buch, dessen Entstehungsgeschichte so verwickelt ist, sehen wir darin erfüllt. Vielleicht hat er den hebräischen Text gegenüber der Septuaginta etwas zu hoch bewertet, die Gestalt der Septuaginta etwas zu niedrig eingeschätzt; in jedem Falle ruht sein Urteil auf durcharbeiteter Grundlage und fordert zu neuer Prüfung dieses textgeschichtlichen Problems auf. Aus seinen prophetischen Studien ist auch sein Buch über die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten (1897) erwachsen, das als sein bedeutendstes Werk gelten kann. Danach „sind in der prophetischen Berufsbegabung zwei Momente zu unterscheiden, das geschichtlich gegebene natürliche und das übernatürliche" (S. 36). Wohl sind die Propheten durch eine eigentümliche psychische Disposition ausgezeichnet, die in Vision und Audition wie im Ahnungsvermögen hervortritt, aber Analogien in andern Gebieten der Religionsgeschichte und des geistigen Lebens hat. Wohl ist die Kraft des sittlichen Urteils von hoher Bedeutung für ihre Wirksamkeit. Indes das Entscheidende ist eine spezifische Gottesgemeinschaft, kraft deren sie Gott mit unmittelbarer Gewißheit erlebten. Die Tiefe der so gewonnenen Gotteserkenntnis wirkt klärend und reinigend auf den Inhalt ihrer Weissagungen ein (S. 91). Es ist klar, daß diese Züge besonders dem Studium Jeremias entstammen, den er besonders liebte. Ebenso klar ist aber, daß Giesebrecht hier eine Offenbarungstheologie vertritt, die ihn über die theologische Schule, in der er groß geworden war, hinausstellt, obwohl er sich nie ausdrücklich von ihr löste. Einen weiteren Schritt, um die Basis der alttestamentlichen Religionsanschauung zu verbreitern, unternahm er in seiner Studie über die Geschichtlichkeit des Sinaibundes (1900). Hier traf er einen Grundfehler in der Auffassung derer, die die alttestamentliche Religionsgeschichte ohne den Sinaibund begreiflich machen wollen, und man darf schon heute sagen, daß seine Anschauung, die in mustergültiger Induktion vorgeht, als siegreich dasteht. Wie er in diesen Arbeiten theologische Hauptfehler der Schule Wellhausens überwand,

so fühlte er sich naturgemäß noch viel fremder der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule gegenüber. In dem wunderlichen Streit über Bibel und Babel, der zum Teil mit viel Dilettantismus geführt wurde, trat er besonnen für einen, übrigens geharnischten, Frieden für Babel und Bibel (1903) ein, welche Schrift zum Besten gehört, was zur Sache gesagt worden ist. Daß er aber am rechten Orte die vergleichende Religionsgeschichte gut zu verwerten wußte, zeigt sein Buch über die Alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens (1901), in dem er endgiltig bewies, daß mit der biblischen Namenvorstellung eine Kraftvorstellung aufs innigste verbunden ist. Zuletzt faßte er den Plan, nach diesen Studien eine zusammenfassende Arbeit über die alttestamentliche Religion zu veröffentlichen. Er hätte die hohe Aufgabe wohl zu leisten vermocht, von der die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte (1901[1], 1903[2]) nur eine unvollkommene Vorstellung geben können. Krankheit und Tod haben ihn daran verhindert und sein edles Leben frühzeitig gebrochen. **O. Procksch.**

Giftheil, Ludw. Friedr. — Herr D. Bossert in Stuttgart teilt folgende Berichtigungen mit: Nach den Konsistorialakten sind zu unterscheiden Abraham und Ludwig Friedrich G. Söhne eines württembergischen Abtes können sie nicht sein. Denn einen solchen hat es nach Georgii, Dienerbuch und Binder, Württemb. Kirchen- und Lehrämter, nicht gegeben. Dagegen sind sie wohl Söhne des Superintendenten Joh. Giftheil in Heidenheim 1599 bis 1606, Binder l. c. 649. Abraham wurde 1618 als Stipendiat für ein Kirchenamt geprüft und dann Diakonus in Hornberg im Schwarzwald. Dort wurde er 1622 wegen Irrlehren verdächtig und endlich 7. Dezember 1622 in Hohenwittlingen eingekerkert, wo er durch eigene Hand endigte (Mitteilung von Stadtpfarrer Kolb in Stuttgart). Man vgl. Bossert in den Blättern für württ. KG 1894 S. 75 ff. Hier sind auch Thesen von ihm über den Cryptocalv. theol. Wirt. mitgeteilt. Ludwig Friedrich scheint kein Theologe gewesen zu sein. Ob jener Giftheil, welcher den Angriff auf den Kanzler Osiander machte, mit ihm identisch ist, dürfte erst festzustellen sein. Nach Eifert, Geschichte von Tübingen I S. 156 war der Angreifer ein kaiserlicher Soldat. Mit Recht hat die Württembergische Kirchengeschichte, Stuttgart 1892 S. 441 die Frage offen gelassen. Einen aktenmäßigen Bericht über Abraham und Ludwig Friedr. Giftheil gibt Chr. Kolb in den Blättern für Württemberg. Kirchengeschichte 4. Bd (1900 S. 75 ff.).

Gilbertus Porretanus. — Baltzer, Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert in Studien zur Gesch. d. Theol. u. K. von Bonwetsch u. Seeberg, Leipzig 1898. — Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph u. Kirchenpolitiker, Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte von Buchholz u. Lamprecht, 1900, Bd 6. — Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg 1909. **R. Schmid.**

S. 666 Z. 7 l. 1148 st. 1146.

Giseler v. Slatheim. — S. 670 Z. 23 l. s. Bd 7 S. 709, 9 ff. st. s. Mystik.

Glassius, Salom. — Zu S. 671, 29: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" 2, 1424 f. Vgl. auch den A. Ernst d. Fr. RE 5, 477. **G. Loesche.**

Gleichnisse Jesu. — Zur neuesten Literatur: Marcus Dods, The Parables of our Lord. Ser. 1. 2. London 1890. Ernst Josselin, Idée du royaume des cieux dans les paraboles. Montauban 1890. Chr. A. Bugge, Paradoxerne i Jesu Christi Laereform. Kjobenhavn 1894. Die Haupt-Parabeln Jesu, 1903. Ignaz Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, 1903. H. Weinel, Die Gleichnisse Jesu (Aus Natur und Geisteswelt) 1903. Paul Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904. Die Gleichnisse Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag zum Streit um die Christusmythe und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers, 1912. Außerdem die Kommentare zu den synoptischen Evangelien von Th. Zahn, J. Wellhausen, E. Klostermann.

Die Fortarbeit zum Verständnis der Gleichnisse Jesu ist wesentlich bestimmt durch A. Jülichers These: Alles Allegorische in den Gleichnissen Jesu ist nicht ursprünglich. Das echte Gleichnis sei ein Anschauungsbild, das für sich lebt und deutlich ist; die Allegorie aber gibt dem Bildwort eine neue Beziehung. Aus dieser scharfen Unterscheidung ergab sich ein Maßstab für die Parabelkritik, vermöge dessen Jesu echte Gleichnisse aus den Zutaten der „Jüngertheologie" ausgelöst wurden.

Die scharfsinnige, umsichtige, lebensvolle Gleichniserklärung Jülichers hat ebenso uneingeschränkte Anerkennung gefunden, wie gegen seine Theorie Widerspruch erhoben ist. Das abstrakte Schema, nach dem er echtes Überlieferungsgut von tendenziösen Umorientierungen befangener Epigonen unterscheiden will, versagt an der Überlieferung; denn die Gleichnisse Jesu, die doch Wahrheiten des Gottesreichs und die ewigen Lebenswerte veranschaulichen, reihen sich nicht wie Gedichte, die ein bedeutsames Erlebnis oder einen packenden Eindruck festhalten und ausgestalten, in bunter Folge als selbständige Lebensbilder aneinander, vielmehr stehen sie alle in innigster Beziehung zu dem einen, was not tut: sie weisen den Weg zur Gotteskindschaft.

So hat sich denn die Antikritik Jülichers überwiegend auf den grundsätzlichen Standpunkt der patristischen Parabeldeutung gestellt, nach dem das allegorische Moment auch in der Gleichniserzählung als berechtigt anzuerkennen ist, ohne daß zugleich eine allegorische Deutung des einzelnen angestrebt wird. Demgemäß sagt Chrysostomus (in Mt 638e): *παραβολὴ τὸ λεγόμενον ἦν. διόπερ οὐδὲ χρὴ πάντα τὰ ἐν ταῖς παραβολαῖς κατὰ λέξιν περιεργάζεσθαι, ἀλλὰ τὸν σκόπον μαθόντας, δι' ὃν συνετέθη, τοῦτον δρέπεσθαι καὶ μηδὲν παραπραγμονεῖν περαιτέρω.* Andererseits heißt es bei Petrus von Laodicea (in Mt 223e): *οὐ πάντα δὲ τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα ὡς εἴρηται νοοῦμεν.* Aber die allegorische Deutung soll nicht willkürlich herangebracht werden. Das Gleichnis hat seine Autonomie (Euthym. Zigebenus in Mt I 843). Daher besteht die Schuldefinition der Parabel zu Recht: *ἐστὶ φράσις δι' ὁμοίων καὶ γινωσκομένων ὑπ' ὄψιν ἄγουσα τὸ νοούμενον*, wie denn die Deutung (*ἀνταπόδοσις*, d. h. *ἐπεκδιδαχὴ τῶν ἐν τῇ παραβολῇ προϋποκειμένων πραγμάτων*) organisch zu ihr gehört (vgl. Berichte der SGW 1912 S. 173 f.). Es wird auch nicht auf die Rechnung enttäuschter Jünger zu setzen sein, wenn der Zweck der Parabeln mit Worten aus der Berufungsvision des Jesaias gekennzeichnet ist (Mt 13, 10 f.). Die Parabeln wollen wirken wie der Lapis Lydius, der Prüfstein des Echten. Sie scheiden die nach der Wahrheit Suchenden von den Gedankenlosen und Verstockten, die weder zu sehen noch zu fragen verstehen. Niketas (Cat. in Mt ed. Corderius S. 486) sagt zutreffend: *τρόπον δέ τινα ἡ παραβολὴ τὸν ἄξιον καὶ τὸν οὐκ ἄξιον διαιρεῖ. ὁ μὲν γὰρ ἄξιος ἐπιζητεῖ τὰ λεγόμενα εὑρεῖν ὥσπερ οἱ μαθηταί, ὁ δὲ ἀνάξιος παρατρέχει, ὡς οἱ Ἰουδαῖοι.* Das ist eine alte Wahrheit, die aus dem Wesen des Bildworts folgt. Im Sinne der Geistesaristokratie bringt sie Plato zur Geltung: *ὀνόμασι δὲ ποικίλοις πρὸς τὸ μὴ εὐσύνοπτον εἶναι τοῖς ἀμαθέσι τὴν πραγματείαν* (Diog. Laert. III 63). Und bei Kebes (Tab. c. 3) heißt es von dem Bilde der Menschenlose, es sei vergleichbar mit dem Rätsel der Sphinx; wenn einer es verstand, so ward er gerettet (*ἐσώζετο*), wenn er's nicht verstand, so ging er ins Verderben (*ἀπώλλυτο*).

Das geschichtliche Verständnis der Parabeln Jesu ist wesentlich gefördert worden durch methodische Heranziehung der rabbinischen Parallelen. Die Observationensammler, von älteren namentlich Lightfoot, Schöttgen, Wetstein haben hier vorgearbeitet, auch Unger beachtete bereits dieselben. Jedoch erst Bugge und besonders Fiebig haben ihre Bedeutung in volles Licht gestellt. Ihre Arbeit wird fortzusetzen sein, aber soviel erhellt aus dem bisher Geleisteten mit Sicherheit, daß die Analogien zugleich den Abstand von der kraftvollen, volkstümlichen Eigenart der Gleichnisse Jesu bestätigen. Am schärfsten hat das J. Ziegler hervorgehoben. Die rabbinischen Analogien riechen meist nach der Lampe. Abgeschmacktes und Tiefsinniges, verschroben Konstruiertes und volkstümliche Wendungen wechseln miteinander oder sind wie im Willkürspiel des Scharfsinns miteinander verknäuelt. Es fehlt die lebensvolle Anschauung. A. Drews allerdings glaubt in den Gleichnissen Jesu nur Lappen und Flittern aus der rabbinischen Weisheit sehen zu müssen, mit denen das auf den Namen Jesus von Nazareth getaufte Mythengebilde behängt worden sei (Christusmythe 1911 II 390 f.). Gewiß, wir dürfen die Parabeln nicht als vom Himmel gefallene Denkbilder ansehen. Mit den Prädikaten „unerfindlich", „unüberbietbar" sind sie vielfach allzu schnell und allzu freigebig bedacht worden. Aber wo die Kraft vorhanden ist, „die Dinge rein auf sich wirken zu lassen", gesellt sich ihr das Vermögen, sie in neuer Weise zu erfassen und darzustellen. Jesus verfügt über diese Kraft. Inmitten seines Volkes lebend, teilnehmend an seinem Leid und seinen Freuden, allem erschlossen, was dem Menschen teuer und wert ist, verliert er sich nicht an die Eindrücke, welche die Umwelt ihm zuführt, sondern gibt ihnen das Gepräge seines Geistes. Daher bleibt die Überlieferung seiner Lehre unzerstörbar und unverwüstlich. Sie hat ihren Schwerpunkt in sich und weist durchweg auf den Quellmenschen, dem sie ihren Ursprung verdankt.

Eben der Abstand der Gleichnisse Jesu von den rabbinischen Parallelen bewährt den

universellen Gehalt, der unbeschadet des „palästinensischen Erdgeruchs" ihnen eignet. Die Parabelmotive ergeben sich ebenso aus dem Berufsbewußtsein Jesu wie aus seinem hellen Blick für alles Charakteristische in der Natur und dem Menschenleben. Darum ist's nicht verwunderlich, daß seine Gleichnisse nicht nur in den Überlieferungen aus dem Spätjudentum, sondern auch sonst reiche Analogien finden; denn überall, wo das Bedürfnis zur Verbildlichung ideeller und religiöser Werte wach wird, erstehen verwandte Bilder. Wie stark berührt sich mit dem Gleichnis vom Säemann die Ausführung Platos (Phädrus 276 b c d 277 a) vom schlechten und vom rechten Säen. Das Säen in die Adonisgärten bleibe ein unfruchtbarer Zeitvertreib. In acht Tagen wachse die Saat, aber Frucht bringe sie nicht. Die rechte Saat braucht acht Monate zum Reifen, aber sie bringt gute Früchte. Auch was dann über die Art des rechten Säens ausgeführt wird, über die *λόγοι οὐκ ἄκαρποι ἀλλα ἔχοντες σπέρμα*, bietet entsprechende Gedanken. Merkwürdig nah stehen auch den Weisungen Jesu zur Treue und den Verbildlichungen derselben an dem Verhältnis des Sklaven zum Herrn die Ausführungen im Phädrus 274 a. Die Menschen seien miteinander Sklaven (*ὁμόδουλοι*) der Götter, die da gute Herren sind (*δεσπόται ἀγαθοί*). Um den Göttern wohlgefällig zu sein, soll man handeln, nicht aber aus Menschengefälligkeit. Von literarischer Abhängigkeit kann hier nicht die Rede sein; das Ewig-Menschliche schafft sich wahlverwandten Ausdruck.

Für die Parabelkritik ist überwiegend noch die „Zweiquellentheorie" maßgebend, wenn sie auch vielfach durchlöchert wird. Mit ihrer Hilfe wird die literarische Prähistorik ermittelt, allerdings mit sehr abweichenden Ergebnissen. Jülicher und Wellhausen halten z. B. gleicherweise die Parabel Lc 18, 1—8 für gute Überlieferung. Während aber Jülicher die religiösen Beziehungen als sekundäre Zutat ausschaltet, findet Wellhausen eben in ihnen das „Urgestein". Der etwas brüchige Aufbau der Lukasparabel fordert allerdings zur Kritik heraus. Deutlicher ist derselbe in der Nebenüberlieferung der Homilien des Clemens (XVII 5), deren Fassung schwerlich durch literarische Bearbeitung des Lukas sich erklären läßt.

In dem A. „Gleichnisse Jesu" und in meiner quellenkritischen Analyse der Bergpredigt bin ich bestrebt gewesen, die Unzulänglichkeit der Zweiquellentheorie für die Lösung des synoptischen Problems darzutun. Unter dem gleichen Eindruck läßt Bugge die kritischen Fragen beiseite und gibt eine Auslegung der Texte, wie sie vorliegen. Fiebig stellt sich mit Entschiedenheit auf den Boden, der mir der richtige Ausgangspunkt zu sein scheint. Er würdigt das Wesen der Überlieferung und die geschichtlichen Bedingungen der urchristlichen Mission. Die Art, wie in dem Spätjudentum die Überlieferung gepflegt wird, hat ihm den Blick für ihre Bedingungen geschärft, für die übrigens die Vorrede der Brüder Grimm zu den Kinder- und Hausmärchen ein klassisches Zeugnis ist und bleibt. Hinweisen möchte ich noch auf die Gleichnisbilder von Eugène Burnand, die wohl geeignet sind, zu veranschaulichen, welch eine Fülle scharfer Menschenbeobachtung und kraftvoller Erfassung der Umwelt in den Parabeln Jesu beschlossen ist. Eine apokryphe Parabel nebst ihrer Deutung habe ich in den „Griechisch-byzantinischen Gesprächsbüchern" (Abhandlungen der phil.-hist. Kl. der KSGW XXVIII 8 S. 69) veröffentlicht. Sie ist eine freie Verknüpfung von Parabelmotiven Jesu. — Im A. Gleichnisse Jesu ist S. 696 für Mt 10, 25 zu lesen Mt 25, 29.

G. Heinrici.

Glocken. — S. 703 Z. 35—40. Die Literaturübersicht in Otte, Glockenkunde, ist wiederholt und bis 1903 fortgesetzt von Liebeskind in: Deutsche Geschichtsblätter 4. Bd 1903 S. 239—245. Außerdem kommen in Betracht: F. J. Britten, Watch and Clock Maker's Handbook, Dictionary, and Guide, London 1902; Derſ., Old Clocks and Watches and their Makers. Historical and descriptive account of different styles of clocks and watches of the past in England and Abroad. List of 10000 makers. London 1904. — Veröffentlichungen über Glocken einzelner Länder, Diözesen und Orte: Karl Bader, Turm- und Glockenbüchlein. Eine Wanderung durch deutsche Wächter- und Glockenstuben, Gießen 1903; H. Bergner, Landschaftliche Glockenkunde, in: Deutsche Geschichtsblätter 4. Bd 1903 S. 235 bis 239; Moriz Sutermeister, Die Glocken von Zürich, Zürich 1898; Johannes Ev. Fahrengruber, Hosanna in excelsis, Beiträge zur Glockenkunde aus der Diözese St. Pölten, St. Pölten 1894; Friedrich H. Hofmann, Zur Glockenkunde (Nachrichten über nicht mehr im Gebrauch befindliche Glocken Bayerns), in: Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising 10. Bd, München 1907 S. 195—204. Hier ist eine Statistik der Glocken der Diözese München-Freising aus der Feder von M. Seeanner angekündigt; Theodor Schön, Die Glockengießerkunst in Stuttgart, in: Archiv für christliche Kunst 24. Jahrg. S. 4—7, 19 f., 43 f.; F. Hoffmann und B. Zölffel, Beiträge zur Glocken-

kunde des Hessenlandes, Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde NF XV Suppl., Kassel 1906; Liebeskind, Die Glocken des Neustädter Kreises, Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde NF 1. Suppl.-Heft, Jena 1905; Hermann Wrede, Die Glocken des Landkreises Lüneburg, in: Lüneburger Museumsblätter Bd 1 Heft 5 und 6, Lüneburg 1908 und 1909. Max Kühnlein, Die Kirchenglocken von Groß-Berlin und seiner Umgegend, Berlin 1905; Nik. Müller, Der Dom zu Berlin 1. Bd Berlin 1906 S. 66—79 (Die Glocken, womit Kurf. Joachim II. den Berliner Dom ausstattete); Edmund Brückner, Die Glocken der Oberlausitz, in: Neues Lausitzisches Magazin 82. Bd 1906 S. 1—122; A. E. von Fölckersahm, Über livländische Kirchenglocken des 15. Jahrhunderts in Rußland und über daselbst bis 1700 lebende deutsche Metallarbeiter und Künstler, in: Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Rußlands, 1903 S. 59—62; F. Uldall, Danmarks middelalderlige Kirkeklokker, Kjøbenhavn 1906; E. Andrews Downman, Ancient Church Bells in England etc., 1899; J. J. Raven, The Bells of England, London 1906; H. B. Walters, The Arts of the Church: Church Bells, London 1908; F. Uldall, Nederlandsche Kerkklokken in Denemarken, Zweden en Duitschland, 1900; Jos. Berthelé, Enquêtes campanaires. Notes, Etudes et Documents sur les cloches et les fondeurs de cloches du VIIIe au XXe siècle, Montpellier 1903; Derſ., Opuscules campanaires, Fascicule 1 sqq., 1907 sqq; J. Berthelé, H. Jadart und P. Gosset, Enquêtes campanaires rémoises, Reims 1905; H. Brugière und Jos. Berthelé, Exploration campanaire du Périgord, Périgueux 1907. Ferd. Apollonio, Delle campane di S. Marco, Venezia 1909. — Liturgische Glocken: E. A. Stückelberg in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 11. Jahrg. 1907 S. 144.

Inschriften und Bildwerk auf Glocken: A. Collet, Étude archéologique et historique sur les Inscriptions Campanaires des églises du Haut-Loquin de Setques et d'Hallines, in: Mémoires de la Commission departementale des monuments historiques du Pas-de-Calais tome II S. 535—550, Arras 1908; A. Germain de Maidy, La formule „O Christe rex gloriae" sur les cloches, in: Bulletin monumental 73. vol. 1909 p. 506—508; F. Loose, Mittelalterliche Glockenkreuze, in: Mt des Vereins für Anhaltische Geschichte und Altertumskunde 10. Bd 1907 S. 633—659; Liebeskind, Pilger- oder Wallfahrtszeichen auf Glocken, in: Die Denkmalspflege VI. Jahrg. 1904 S. 53—55, VII. Jahrg. 1905 S. 117—120, 125—128, IX. Jahrg. 1907 S. 56 (vgl. dazu P. Eichholtz, daselbst VIII. Jahrg. 1906 S. 40, X. Jahrg. 1908 S. 45 f.; A. Petersen, daselbst IX. Jahrg. 1907 S. 56); Hugo Lörsch, Das Aachener Pilgerzeichen auf der Glocke in Eisdorf, daselbst VIII. Jahrg. 1906 S. 15; A. Petersen, Ein Aachener Pilgerzeichen, daselbst XIII. Jahrg. 1911 S. 6 f. — Vieles zur Glockenkunde findet sich in den Verzeichnissen und Inventaren der Bau- und Kunstdenkmäler der einzelnen Länder, Provinzen und Städte. Siehe die neuesten hernach unter „Inschriften, christliche".

S. 703 Z. 41 ff. Der bis jetzt bekannt gewordene erste Zeuge für die Glocke, und zwar als Ausstattungsstück von Klöstern in Nordafrika und Süditalien, ist Fulgentius Ferrandus, Diakon zu Karthago, in seinem um 535 an den Presbyter Eupippius gerichteten Brief. Danach waren damals Glocken in nordafrikanischen Klöstern längst eingeführt und auch schon mit Inschriften versehen. Die Bezeichnung campana = Glocke erklärt sich aus aes Campanum, einer Bronzemischung, die nach Plinius nat. historia 34, 95 unter den verschiedenen ähnlichen Metallmischungen den ersten Platz hatte. Vgl. Eduard Wölfflin in: SBA der philos.-philol. und der hist. Klasse Jahrg. 1900 S. 4 ff., Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik 11. Bd S. 538 f., Adolf Jülicher, in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst 1902 S. 151 f.

Daselbst Z. 56 f. clocca = Glocke findet sich bereits in der um 695 verfaßten Vita Columbae des Adamnanus. Vgl. Ed. Wölfflin, Archiv für lateinische Lexikographie usw. a. a. O. S. 536. **Nik. Müller †.**

Gnadenmittel. — Zu S. 724 Z. 30: über Augustins Wortlehre s. Seeberg, Dogmengesch. II² 404 f.

Zu S. 724 Z. 47: Das Wort der Predigt (vocatio) hat für die mittelalterliche Auffassung eine doppelte Bedeutung. Einerseits ist es das wesentliche Mittel der vorbereitenden Gnadenzucht oder der gratia gratis data, andrerseits sagt es dem Menschen, wenn er die wirkliche Gnade oder die gratia gratum faciens empfangen hat, was er zu tun und was er zu lassen hat. Das Wort hat also für die mittelalterliche Auffassung eigentlich immer gesetzlichen Charakter. Es hält dem Menschen zuerst vor, was er haben sollte, aber nicht ergreifen und behalten kann, und es weist ihm dann den Weg zu den Geboten und Verboten,

die der Mensch, in der Kraft der inneren Bewegung und Erwärmung durch die eingegossene Liebe, dann selbst will und kann. Bei dieser Auffassung ist es aber dann durchaus konsequent, daß das Wort für den mittelalterlichen Menschen an sich immer Gesetz ist, und daß nur die sakramentale Gnade, von der das Wort erzählt, als solche wirklich Evangelium ist; dann aber begreift man auch, daß nach den großen Scholastikern das Evangelium (evangelica lex) nicht anders als die vetus lex nur ein vertiefter und verschärfter Ausdruck für die praktischen Vernunft des Menschen von Anfang an immanente moralische Richtung ist. Über alle diese Fragen s. R. Seeberg, Dogmengesch. III² § 64.

Zu S. 725 Z. 56 vgl. den A. „Wort Gottes" Bd XXI S. 502 f., sowie R. Grützmacher, Wort u. Geist 1902.

Zu S. 726 Z. 1 ff. vgl. R. Seeberg, Taufe u. Kindertaufe in Aus Relig. u. Gesch. II (1909), S. 254 ff., sowie System der Ethik 1911, § 35. 36. **Seeberg.**

Gnosis, Gnostizismus. — Literatur. Allgemeines: E. H. Schmitt, Die Gnosis 1, Leipz. 1903; E. Buonaiuti, Lo gnosticismo, Rom 1907 (dazu P. Batiffol, Bull. Litt. Eccl. 1907, 165—175); W. Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis (Forsch. z. Rel.-Lit. AT u. NT 10), Gött. 1907 (dazu A. Harnack, ThLZ 33, 1908, 10—13), und Art. Gnosis, Real-Enc. class. Alt. 7, 1, 1911, 1503—33 (dazu G. Krüger, ThLZ 36, 1911, 362—364; R. Liechtenhan, Art. Gnostizismus, RGG 2, 1910, 1478—86; W. Köhler, Die Gnosis (Rel.sgesch. Volksb. 4, 16), Tüb. 1911. Zu einzelnen Fragen, insbes. z. Frage nach d. religionsgesch. Bedeutung: C. Schmidt, Plotins Stellung z. Gnost.us u. kirchl. Christ. (TU 20, 4), Leipz. 1900; R. Liechtenhan, D. Offenb. im Gnost.us, Gött. 1901; H. Gunkel, Z. rel.sgesch. Verständn. d. NT.s (Forsch. z. Rel.-Lit. d. AT u. NT.s 1), Gött. 1903; R. Reitzenstein, Poimandres, Leipz. 1904 (dazu E. Krebs, D. Logos als Weltheiland im 1. Jh., Freib. 1910, 119—172), und D. hellenist. Mysterienreligionen, Leipz. 1910; A. Jakoby, D. antiken Mysterienrel. u. d. Christ. (Rel.sgesch. Volksb. 3, 12), 1910. Zu den Quellen: E. de Faye, Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et IIIe siècles (aus Rev. de l'hist. des Rel. 45 u. 46), Par. 1903. Ausgaben und Übersetzungen: Kopt.-gnost. Schriften, hrsg. v. K. Schmidt. 1. Bd: Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, Unbekanntes altgnost. Werk (Griech. christl. Schriftst. 13), Leipz. 1903; G. R. S. Mead, Fragm. eines verscholl. Glaubens, dtsch. v. A. v. Ulrich, Berl. 1902; W. Schultz, Dokumente d. Gnosis, Jena 1910 (dazu W. Bousset, Frankf. Zeit., Lit.-Blatt, 1911, 11. Juni). Zu den einzelnen Sekten und Sektenhäuptern vgl. die betr. Artikel.

Seit dem Erscheinen des Hauptartikels (1899) sind die Erörterungen über Gnosis und Gnostizismus eifrig fortgesetzt und dabei besonders die in den ersten beiden Abschnitten des Artikels behandelten oder angerührten Fragen von neuen Standpunkten, teilweise auch mit neuem Material beleuchtet worden, jedoch ohne daß sich unsere Ausführungen eine grundsätzliche Umgestaltung gefallen lassen müßten. Mit besonderem Nachdruck hat dabei Bousset betont, daß die gnostische Religion, da sie älter ist als das Christentum und als bereits fertige Erscheinung an das Christentum herangetreten, in ihren Grundzügen begriffen werden müsse, ohne daß man auf das Christentum hinübergreife. Darin hat Bousset unzweifelhaft recht und in seiner Darlegung dessen, was er „Hauptprobleme" der Gnosis nennt, hat er die von ihm bezeichnete Aufgabe mit Glück angefaßt, indem er die sich in den gnostischen Systemen findenden Grundbegriffe auf ihren Ursprung zurück- und in ihrer Entwicklung weiterverfolgte. Als Heimat der gnostischen Bewegung sieht er den Osten an und hat die Vorbilder und Parallelen in der babylonischen und persischen Religion in erster Linie für die genetische Betrachtung herangezogen. Wenn Harnack an seinem Verfahren „die Verschiebung des Interesses aus dem Zentrum in die Peripherie" glaubte tadeln zu müssen, so gilt für und gegen diese Betrachtungsweise das, was schon im Hauptartikel S. 729, 15 ff. bemerkt wurde. Was dann S. 733 ff. als Wesen der Gnosis dargestellt wurde, ist freilich der schon verfeinerten christlichen Gnosis entnommen, in der Bousset nur einen mühsamen Kompromiß zu sehen vermag, die aber nichtsdestoweniger für die kirchen- und dogmengeschichtliche Betrachtung den Maßstab abgeben muß. Eine wesentliche Erweiterung des religionsgeschichtlichen Horizontes brachten die Arbeiten von Reitzenstein (s. d. A. Hermetische Schriften) u. a., in denen die Beziehungen zwischen der Gnosis und den hellenistischen Mysterienreligionen aufgewiesen wurden. Das Quellenmaterial erfuhr durch die Auffindung der Oden Salomos (s. d. A.) willkommene Bereicherung.

S. 731 Z. 43 l. Gesetze der st. und; S. 733 Z. 1 l. Gnosis st. Gosis; S. 736 Z. 17 l. Sterben st. Streben; S. 738 Z. 11 l. Hülle statt Fülle. **G. Krüger.**

Goar, St. — Die Vita Goaris ist in den MG Scr. rer. Mer. IV S. 411 ff. von B. Krusch neugedruckt. **Hauck.**

Gobelinus Persona. — Der Cosmidromius ist von M. Jansen in den Veröffentlichungen der histor. Kommission f. Westfalen neu herausgegeben, Münster 1900. Als Anhang ist der Processus translationis et reformationis monasterii Budecensis (Böddeken, Diöz. Paderborn) beigefügt S. 231 ff., eine bisher fast unbekannte Schrift des Gobelinus. Ich verweise auch auf die Einleitung über G.s Leben. J. macht wahrscheinlich, daß Gobelinus am 17. Nov. 1425 gestorben ist. — H. Abels, Ztschr. f. vaterl. Gesch. u. Altertumsk. 75. Bd 1899 2 Heft, S. 1 ff. **Hauck.**

Goch, Johann von. — Gochs Schriften De libertate Christiana und Fragmenta sind von F. Pijper neu herausgegeben worden in dem 1909 erschienenen 6. Teil der „Bibliotheca reformatoria Neerlandica" (vgl. meine Anzeige im Archiv f. Reformationsgeschichte 8, 334—336). In der Einleitung werden zu Gochs Biographie aus Henric van Arnhems Kronyk van het Fraterhuis te Gouda, herausgeg. v. A. H. L. Heusen in den Bijdragen en mededeelingen van het Historisch Genootschap te Utrecht, Amst. 1899, einige neue Details mitgeteilt. Danach kam Goch nach Pfingsten 1451 aus dem Fraterhaus zu Amersfoort nach Gouda, um dort das in der Entstehung begriffene Fraterhaus zu leiten; Johannis 1454 schied er wieder „transferens se ad alia". Der Chronist, der ihm im allgemeinen nicht wohlwill, nennt ihn einen „bonus scriptor, illuminator notabilis, bonus clericus, valde atque egregius praedicator", fügt aber hinzu: „conceitans adversum se in collacionibus suis quodammodo universum clerum Goudensem, et ideirco minus dilectum se illis efficiens in collacionibus". Jedoch war der Grund für seinen Weggang aus Gouda wohl die ungenügende Unterstützung des Fraterhauses durch die Bürgerschaft. — Luthers Vorrede zu den Fragmenten habe ich in der Weimarer Lutherausgabe 10 II (1907) S. 327—330 neugedruckt. **O. Clemen.**

Görres, Johann Joseph. — Franz Schultz, Jos. Görres als Herausgeber, Literaturhistoriker, Kritiker, im Zusammenhang mit der jüngeren Romantik: Palästra, Untersuchungen und Texte aus der englischen und deutschen Philologie, herausg. von A. Brandl, Heft XII, Berlin 1902. A. Wibbelt, Johann von Görres als Literarhistoriker, Köln 1899. K. Schwartz, Leben des Generals Carl von Clausewitz Bd II, Berlin 1878, S. 226 ff. E. Varrentrapp, Johannes Schulze, 1899, S. 183 ff. Fr. Schultz, Charakteristiken und Kritiken von Jos. Görres, gesammelt und erklärt (Vereinsschriften der Görresgesellschaft), Köln 1900 u. 1902. W. Schellberg, Josef von Görres, Ausgewählte Werke und Briefe, mit Einleitung und Anmerkungen versehen. 2 Bde. Kempten 1911. H. Grauert, Görres in Straßburg. 5 Vorträge (3. Vereinsschrift der Görresgesellschaft f. 1910 Nr. 3). **Mirbt.**

Götzendienst im AT. — Der Wetteifer der westlichen Nationen, das Altertum des vorderen Orients durch Forschungsreisen und Ausgrabungen, durch geologische und topographische Feststellungen, durch Entzifferung der gefundenen Inschriften und Urkunden der Anschauung und Kenntnis der Gegenwart nahezubringen, hat gerade auch im letzten Jahrzehnt in steigendem Maß eine Fülle geschichtlichen Materials gehäuft, bei dem allerdings zurzeit noch der ansehnliche Ertrag gesicherter Details durch Zahl und Gewicht der aufgerollten großen Geschichtsprobleme wesentlich überragt wird. Nicht am wenigsten ist auch dem heiligen Lande dieser Wetteifer zugute gekommen. Zwar was über das Völkergetriebe in Kanaan vor dem letzten Drittel des zweiten Jahrtausends, über die Besetzung des Landes durch Amoriter, Hettiter und Mitannileute, auch durch Wanderzüge von Iraniern aus den babylonischen und ägyptischen Denkmalen und aus den Amarnabriefen sich folgern läßt — vgl. Fr. Boehl, Kanaaniter und Hebräer 1911 —, kommt für die Spezialfrage nach der im AT bezeugten Idololatrie nur wenig in Betracht. Die religiösen Gegensätze und Synkrasien, mit denen die Geschichte des Volks Israel seit seinem erobernden Eindringen ins Land zu tun hat, bewegen sich durchaus auf der Berührung mit der phönizisch-kanaanäischen Naturreligion der Baale und Astarten, in die die Überbleibsel, die sich von jenen Überflutungen im Lande erhalten haben mögen (Anath, Nebo), sowie auch aramäische Kulte (Hadad, Rimmon, Rezeph) hineingeschmolzen sind. Die Ausgrabungen in Palästina, s. o. S. 139 ff., namentlich in den wichtigen Fundstätten des alten Lakhish (s. Bliß, A mound of many cities or Tell-el-Hesy excavated 1898), Gezer (Mac Alister, Report of the excavation of Gezer 1903), Taanakh (s. Sellins Fundberichte aus Tell-Ta'anek in den Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, Philos. histor. Klasse, Bd L 4, LII 3, 1904. 1906), Megiddo (s. Schumacher, Tell-el-Mutesellim I 1908) bestätigen zwar durch die übereinander-

liegenden Trümmerschichten jenes Völkergetriebe, aber sie reichen auch in die israelitische Zeit hinein und darüber hinweg. (Vgl. die Zusammenfassungen und Übersichten von Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1807 und Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das AT 1908.) So gibt denn für die Königszeit die Menge der kleinen Götterbilder und Amulette eine sehr eindringliche Anschauung, wie berechtigt die Anklage der Propheten wider die Idololatrie im Volk, namentlich inbetreff der häuslichen Frömmigkeit, gewesen ist. Die Masse der mit größerer oder geringerer Sorglichkeit aufbewahrten Reste geopferter Kinder illustriert den harten Kampf, den die prophetische Fassung der Jahvereligion gegen diese grausame Kultsitte geführt hat, ohne doch schließlich ihrem Eindringen auch in israelitische Praxis wehren zu können (Gen 22; Mi 6; Jer 7, 31 u. ö.); die mehrfach gefundenen Fundamentalopfer geben die Erklärung zu II Kö 16, 34. Die wenigen an Rinderkultus erinnernden Bilder und Torsi, die an den genannten Stätten und auch sonst (vgl. z. B. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder, 1909, II, Abb. 138 bis 140) gefunden worden sind, tragen kein Emblem, das sie zweifellos dem Jahvekultus zueignete, vielmehr aber teilweise solche, die direkt auf andere gehörnte Götter und Göttinnen deuten, und können daher nicht ohne weiteres dem synkretistischen Jahwe-Stierkultus im Nordreich zugewiesen werden. Im übrigen aber beweist dieses Manko der Ausgrabungsfunde an Zeugnissen für den Jahvedienst — der ja in seiner Reinheit Abbildungen verwirft — ebensowenig für das Fehlen desselben, als das Fehlen der (bei den Zerstörungen verbrannten oder nachgehends vermorschten) Ascherapfähle für den Mangel dieses stehenden Emblems der alten Aschera kulte. Für die religiösen Einwirkungen des Auslandes, denen ja Kanaan in seiner exponierten Lage zwischen den Euphrat- und Nilmächten stets ausgesetzt war, ergeben die Ausgrabungen das bemerkenswerte Resultat, daß in der älteren Zeit trotz der uralten Beziehungen Kanaans zu Babel — das ja an der Wende vom dritten zum zweiten Jahrtausend unter einer amoritischen Dynastie eine seiner besten Glanzzeiten erlebt hat — neben dem phönizischen der ägyptische Einfluß weit bedeutender gewesen ist als der mesopotamische (vgl. Nowack, ThLZ 1908 Sp. 714 ff.; auch Greßmann, Texte und Bilder II, Abb. 152, 183, 185, 192 f. 199, 208). Namentlich die zahlreichen Statuetten des ägyptischen Hausgötzen Beß fallen auf. Erst im achten Jahrhundert setzt der ostsemitische Einfluß mit steigender Wucht ein. (Bereits das Siegel Schemas, eines Hofbeamten des Königs Jerobeam (II), das in Mutesellim gefunden worden ist, zeigt assyrischen Stil.) Die vielen Felsaltäre und Mazzeben im Lande, von denen die Forschung Kunde gibt, sind von den verschiedensten Kulten gebraucht worden. Selbst wenn es möglich wäre, sie nach Zeiten und Sakralgemeinschaften zu ordnen, würden sie an sich als Belege für Götzendienst in Israel nicht in Betracht kommen, da auch im Jahvedienst Höhenopfer bis zu den Zeiten Hiskia's im Schwange waren und erst von Josia beseitigt worden sind, und da Mazzeben sosehr als wesentliche Requisite der Volksfrömmigkeit gelten, daß noch Jesaja in dem Zukunftsbilde der Jahvegemeinde in Ägypten die Mazzeba als „Zeichen und Zeugen für Jahve Zebaoth" nicht missen will (19, 19 f.). — Dagegen ist auch inbezug auf unsere Frage von nicht unerheblichem Belang der Papyrusfund von Elephantine (Jeb) in Oberägypten. (E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine, 1911). Die dort in den Jahren 1898—1907 gefundenen Schriftstücke und Ostraka geben in aramäischer Sprache mancherlei Auskunft über die Zustände und Geschicke der Judenschaft der dortigen Militärkolonie während des 5. Jahrhunderts (494—400), die wohl aus der Zeit der ägyptischen Könige Psammetich I. und II. (664 ff.) und ihrer eifrigen Söldnerwerbung herstammte, dann aber von den persischen Eroberern übernommen und im Stand gehalten wurde. Der Kultus und der Tempel Jahves, den sich die Kolonie gebaut, spielt eine hervorragende Rolle in den Schriftstücken. Für unseren Zweck bemerkenswert ist insbesondere der Umstand, daß in einer Liste über die eingezogene Tempelsteuer die Verwendung der Summe dahin angegeben wird, daß sie nicht ungeteilt Jahve zugute kommt, sondern neben ihm auf zwei andere Götter repartiert wird: auf den אשם-Bethel, der wohl in näherer Beziehung zu der אשמת-Samariens Am 8, 14, weniger wahrscheinlich zu den aus Syrien nach Samarien eingeführten Aschim (2 Kg 17, 30) steht, und auf die auch sonst bekannte Anath-Bethel (Papyrus 18 Col. VII Z. 5). Vgl. E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912, S. 57. Fraglich ist, ob in den beiden zusammengesetzten Namen auch der zweite Bestandteil Bethel Gottesname ist (vgl. die Zusammensetzung Anath-Jahu P. 32 Z. 3), oder ob er die israelitische Stadt Bethel bezeichnet; vgl. die Ortsnamen in den Zusammensetzungen El-Bethel Gen 35, 7; Aschmath-Schomron Am 8, 14, Baal Peor Ho 9, 10 u. ä. Im letzteren Fall würde die Urkunde ergeben, daß unter den Juden der Kolonie auch nordisraelitische waren und an dem synkretistischen Gottesdienst ihrer Heimat

festhielten; daß dieser neben der Stiergestalt des Jahve, um dessentwillen ihn die Propheten summarisch als Kälberdienst bezeichnen, auch andere Götter, zumal bei dem Staatsheiligtum in Bethel, verehrte; und daß die aus der samarischen Landschaft gebürtigen Soldaten und ihre Nachkommen durch die Bezeichnung des „אשם von Bethel" und der „Anath von Bethel" diese heimischen Kulte von andern Ortsdiensten derselben Gottheiten unterschieden. Daß der synkretistische Kultus von Bethel auch nach der Zerstörung Samariens dort wieder eingerichtet worden ist, ist 2 Kg 17, 26 ff. ausdrücklich berichtet. — Für die einzelnen im AT genannten Götter und Göttinnen vgl. außer den betr. Sonderartikeln der Enc. jetzt auch das reichhaltige Werk von Baudissin, Adonis und Esmun 1911. Dort auch eingehende Erörterung der (in dem A. Götzendienst in Bd VI beiseite gelassenen) Stellen des AT, in denen mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit Anspielungen auf den Adonisdienst gefunden worden sind oder werden können (Jes 17, 10 f. 1. Kg 15, 11. (LXX Lc); Am 8, 10, Sach 12, 10, Jer 34, 5. 22, 18, Dan 11, 37, B. Jona): Baudissin, S. 87 ff., 110, 119 f., 71. **P. Kleinert.**

Gog und Magog. — Vgl. die oben im Zusatz zu Ezechiel erwähnte Literatur. Zum Namen Gog vgl. Die Gagäer (Barbaren) in den Amarnabriefen, H. Winklers Ausgabe von 1896 S. 5. **v. Orelli.**

Goldgläser. — F. Buonarruoti, Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure etc. Rom 1716; M. A. Boldetti, Osservazioni sopra i cimiteri etc., Rom 1720; Raff. Garrucci, Vetri ornati di figure in oro 1864, mit Atlas; Storia della arte cristiana Bd III, Prato 1876 Taf. 168—203; H. Vopel, Die altchristlichen Goldgläser, Freiburg 1899; W. Fröhner, Verres chrét. à figures d'or, Paris 1899; Mar. Armellini, I vetri della collezione di Campo Santo, RQS 1892 S. 52 ff.; Taf. II. IV; Ad. Ebner, Die ältesten Denkmale des Christentums in Regensburg, RQS 1892 S. 157 ff., Taf. IX; O. Jozzi, Vetri cimiteriali con figure in oro . . . nel Museo Britannico, Rom 1900; O. M. Dalton, Catalogue of early Christ. antiquities of the Brit. Mus., London 1901 S. 117 ff.; O. Wulff, Altchristliche Bildwerke (Königl. Museen), Berlin 1901, s. Index Goldgläser. Dazu Victor Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882 S. 187 ff.; F. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst I, Freiburg 1895 S. 478 ff.; die Lehrbücher der christlichen Archäologie von Victor Schultze, München 1895 S. 206 ff. und K. M. Kaufmann, Paderborn 1905 S. 584 ff.

Die formen- und farbenreiche Glasindustrie des Altertums verpflanzte sich auch in den christlichen Gebrauch und damit in die christliche Kunst, da hinsichtlich der Freude am Schönen eine Scheidelinie zwischen beiden Religionen nicht bestand. Die hochgeschätzten kostbaren Vasa diatreta, die mit Ornamenten, Figuren und Szenen bemalten oder gravierten Gläser und die in wechselnden Farbentönen reizvoll schimmernden Erzeugnisse dieses hochentwickelten Kunstgewerbes waren auch im christlichen Hause zu finden (H. Leclercq, Manuel d'archéol. chrét. Paris 1907, S. 470 ff. eine kurze Übersicht; über ein 1907 in Köln zum Vorschein gekommenes prächtiges Exemplar einer Schale mit Malerei und Gravierung Zeitschr. f. chr. Kunst 1908 S. 67 ff.). Eine kunsthistorisch, archäologisch und kirchengeschichtlich wertvolle Gruppe in dieser Mannigfaltigkeit haben wir an den sog. Goldgläsern (zutreffender die italienische Bezeichnung fondi d'oro). Der erste Sammler und ausgezeichnete Kommentator dieser Denkmäler war Filippo Buonarruoti (1716), dessen Material schon bald darauf Boldetti (1720) erweitern konnte. Aber erst der Jesuit R. Garrucci (1864 u. 1876) hat durch zwei bedeutende Publikationen den vollen Überblick über Umfang und Inhalt der Goldgläser ermöglicht und zugleich ihre wissenschaftliche Beurteilung trotz mancher Fehlgriffe begründet. H. Vopel (1899) hat auf diesem Boden erfolgreich weiter gearbeitet, doch stehen eine eingehende Behandlung der Probleme und eine gründliche Verwertung des Materials für die Kirchengeschichte noch aus.

Wie in der Keramik, so hatte auch in der Glasindustrie Ägypten die Priorität und die Führung. Von dorther war die blühende Fabrikation in Syrien und Palästina angeregt. Im Osten ist auch die Heimat der Goldglaskunst zu suchen. Die häufigen griechischen Beischriften, die dekorativen Elemente, die Komposition der abendländischen Stücke verraten noch deutlich diesen Ursprung. Vorchristliche Exemplare ägyptischer Herkunft sind außerdem vorhanden (Dalton im Archaeological Journal 1901, S. 225ff.; Derj., Byzantine art and archaeologie, Oxford 1911, S. 613; ein weiteres Beispiel Vopel S. 17, vgl. dazu die Fabrikmarke RQS 1892 S. 52), ebenso christlich-ägyptische. Im Osten hat zweifelsohne diese Technik auch am blühendsten sich entwickelt und war noch im Mittelalter dort in Übung (die Belege hierfür Kraus, Real-Encykl. d. christl. Altertümer I 410; Vopel S. 4). Wenn tatsächlich die römischen Katakomben die Mehrzahl der Goldgläser geliefert haben (daneben

vor allem Gallien und das römische Germanien), so erklärt sich dies daraus, daß sie im Schutze der unterirdischen Grabstätten am besten geborgen waren; doch ist die Herkunft keineswegs auf die Gräber beschränkt.

Die Technik besteht darin, daß in einem auf dem Bodenglas ausgebreiteten und befestigten Goldblättchen mit der Radiernadel nach Silhouettenart die Zeichnung hergestellt, genauer das Bild durch Entfernung der nicht dazu gehörigen Teile hervorgerufen wurde. Zuweilen erhielt dasselbe durch Farbenstriche mehr malerischen Charakter oder als Unterlage wurde farbiges Glas gewählt; ein Überfangglas schützte das Bild. Die Gefäßformen bewegen sich in Abstufungen zwischen flachen Schalen und steilem, handlichem Trinkgefäß. Die ganz kleinen Exemplare sind in der Regel in größere Schalen oder Gefäße, auch in Kästchen und Schmucksachen als Zierrat eingepreßt gewesen (ein gutes Beispiel Garr. Taf. 170, für den ersten Fall; vgl. ferner bei Vopel die Abb. S. 56, 79).

Der Inhalt der Darstellungen ist sehr mannigfaltig; man kann sie im allgemeinen in weltliche und religiöse scheiden, wobei jedoch zu beachten ist, daß sich unter jenen auch heidnische befinden. Zu der ersten Gruppe zählen z. B. Szenen und Personen des Amphitheaters, des Zirkus und der Bühne, desgleichen aus dem gewerblichen und handwerklichen Leben, Porträts von Einzelpersonen, Ehepaaren, Freunden, Familien. Die andere Gruppe umfaßt die Darstellungen Christi, der Apostel (besonders häufig Petrus und Paulus), eine Anzahl von Heiligen, biblische Bilder, Vorgänge aus dem Leben, z. B. Eheschließung, in denen das religiöse Moment zum Ausdruck kommt. (Zum Ganzen meine Katakomben S. 188 ff.). Mit dem Bilde ist in den meisten Fällen eine Inschrift verbunden (die Zusammenstellung bei Vopel S. 95 ff.): der Name der dargestellten Person, in überwiegender Zahl aber Glückwünsche (vivas, vivas cum tuis, boni anni, gaudeas; auch religiös gewendet: vivatis in Deo, vivatis in ☩, semper in pace Dei zeses u. a.) oder Trinkzurufe (am häufigsten πίε ζήσαις, gewöhnlich latinisiert pie zeses, bibe et propina, vita tibi, vivas u. a.). Die Richtung dieser Akklamationen wird entweder durch den bzw. die Namen allein angegeben (z. B. Terentia, Faustina vivatis), oder der Name wird in Verbindung mit andern Personen gesetzt (z. B. Maxima vivas cum Dextro. — Coca vivas parentibus tuis). Zuweilen fehlt der Name ganz, und dafür tritt das zärtliche anima dulcis oder auch dignitas amicorum („Stolz deiner Freunde") ein.

Inschrift und Bild sind ein sicherer Wegweiser zur Feststellung des Gebrauchs und Zwecks dieser Gläser. Ein Teil wird durch die Trinksprüche als Trinkgläser erwiesen, ein anderer durch die Heiligenbilder als mit bestimmten Heiligenfesten in Zusammenhang stehend, ein dritter Teil bezieht sich auf das Familienleben und zwar auf bestimmte Vorgänge desselben (Eheschließung, Geburtstag, Erinnerungsfeier usw.) oder auf das Berufsleben. Die im Osten und Westen damals regelmäßigen Geschenktage aus besonderen und gewöhnlichen Anlässen des kirchlichen (Heiligenfeste), religiösen und weltlichen Lebens boten Gelegenheiten genug, sich mit diesen niedlichen, durch Inschrift und Bild persönlich gemachten Gaben zu beschenken. Daneben aber hat diese Kunst auch im Dienst des Porträts gestanden. Daß die kleineren Goldgläser als Verzierung verwendet wurden, wurde bereits erwähnt.

Über die Datierung ist ein Einvernehmen noch nicht erzielt. Die längeren Ausführungen Vopels (S. 17 ff.) sind ungenügend. Die seinerzeit von mir begründete Chronologie, (Katak. S. 195 ff.), wonach die Entstehung der Hauptmasse in die Zeit etwa 350—450 zu setzen sei, einige wenige Exemplare aber auch in das 3. Jahrhundert zurückgehen, anderseits aber die Reihe sich bis in das 6. Jahrh. fortsetzt, halte ich heute noch aufrecht.

Es sei noch bemerkt, daß auch das Judentum von diesen Fabrikaten Gebrauch gemacht hat. Der siebenarmige Leuchter, Kultusgegenstände und ein Bild des Tempels (darüber de Rossi in Archives de l'Orient latin 1883 S. 439 ff. mit farbiger Nachbildung) erscheinen hier als Gegenstand der Darstellung (die Aufzählung bei Vopel S. 101 f.; dazu Garr. VI, 490. Eine fachmännische Würdigung steht noch aus).

Für die Geschichte der Kirche bilden diese Denkmäler insofern wichtige Quellen, als sie unmittelbare Zeugnisse aus dem Leben und Empfinden der Gemeinde nach verschiedenen Richtungen hin darstellen. Der künstlerische Wert — es gibt beiläufig gesagt auch gefälschte Exemplare — liegt in einer mittleren Linie. Es ist schlechte und gute Handwerkskunst; nur wenige Stücke erheben sich zur Höhe wirklicher Kunst. **Victor Schultze.**

Goltz, Hermann Freiherr von der. — Geb. am 17. März 1835, gest. 25. Juli 1906. — Literatur: A. Eigene Schriften: Nekrolog für den am 13. XII. 1857 verstorbenen Max Goebel 1858; Der Protestantismus im südlichen Frankreich. Nach Reiseeindrücken. Protest. Monats-

blätter 1860 S. 270—325; Die theol. Bedeutung J. A. Bengels und seiner Schule. JdTh 1861 S. 460—506; Die Reformierte Kirche Genfs im XIX. Jhrdt. oder der Individualismus der Erweckung in seinem Verhältnis zum christl. Staat der Reformation. Georg, Basel u. Genf 1862 auch frz.; Über die universale Bedeutung der Bibel. Akad. Antrittsrede. Bahnmaier, Basel 1865; Durch welche Mittel können die Glieder unserer Gemeinden am fruchtbarsten in die heilige Schrift eingeführt werden? Basel 1866; Gottes Offenbarung durch heilige Geschichte, nach ihrem Wesen beleuchtet in einer Reihe öffentlicher Vorträge. F. Schneider, Basel 1868; Die kirchenpolitische Krisis. I Basel 1870; II Deutsche Blätter 1872 S. 226—239; Die religiösen Gegensätze der Gegenwart verglichen mit denen der Reformationszeit. P. G. Heinersdorff, Berlin 1870; Nach dem Tode. Ein Ausblick in die Hoffnung der Christen. I Basel 1870; II Hottinger, Berlin 1907; Der Weg zum System in der dogmatischen Theologie. Zur Methodologie. JdTh 1870 S. 678—705, 1871 S. 589—622; Der kirchliche Friede im Deutschen Reiche. Deutsche Blätter 1871, 1872; Ein Blick in die idealen Seiten des Katholizismus. Perthes, Gotha 1872; Über sittliche Wertschätzung politischer Charaktere. Eine Rektoratsrede. Deutsche Blätter 1872; Die christlichen Grundwahrheiten oder die allgemeinen Prinzipien der christlichen Dogmatik. Perthes, Gotha 1873; Enthaltung und Fasten im Geiste des Evangeliums. Bahnmaier, Basel 1873; Die Grenzen der Lehrfreiheit in Theologie und Kirche. Marcus, Bonn 1873; Die Familie in ihrer Bedeutung für die sittlichen Aufgaben der Gegenwart. T. G. Wiemann, Barmen 1874; Synodalfragen. Zur Orientierung über die bevorstehende General-Synode. Herausgeg. zusammen mit Dr. Ad. Wach. Vielef. Lp. 1874; Bildung und Heiligung. Basel 1875; Bericht über die General-Synode an die evangel. Gemeinden. Velh. & Klas., Biel. Lp. 1876; Tempelbilder aus dem Leben des Herrn Jesu. 5 Predigten. I Berl. 1877; II Oesterwitz, Lp. 1879; Das Apostolikum vor der Kreissynode Berlin-Cöln-Stadt. Dobberke & Schleiermacher, Berl. 1877; Über die Ursache von Collision der Pflichten. Dtsch.-evangel. Blätter IV S. 385—398, 1878; Zur Würdigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Berl. 1878; Artikel: „Konferenz, evangel.-kirchliche" in RE² S. 134—142 Bd VIII; RE² Bd X S. 662—670 und „Preußen" in RE² Bd XII S. 186—207; Unionsgesinnung als Bedingung für die positive Lösung der Aufgaben, welche der evangel. Kirche in Deutschland gegenwärtig gestellt sind. Eug. Strien, Halle 1881; Die Sonntagsschule im Lichte der Kirchengeschichte, ihr Wert und ihr Segen. 3 Vorträge für den Helferkreis. Prochnow, Berlin 1881; Die deutsche Lutherstiftung. I in „Daheim" 1887; II Barmen 1889; Unsere landeskirchliche Ordnung im Lichte ihres zehnjährigen Bestandes. Halle 1884; J. A. Dorner und E. Herrmann. Eine Gedächtnisrede. Perthes, Gotha 1885; Unser Kampf gegen Rom in den gemischten Ehen. Dobberke u. Schleierm. Berlin 1886; K. G. Pfannschmidt. „Daheim" 1887/88. S. 417 bis 428; Die Mission der Sonntagsschule für kirchl. Erziehung von Kindern und Helfern. Evgl. Bücherverein, Berl. 1888; Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste und die zweckmäßige Art ihrer Einrichtung. C. Grüninger, Stuttg. 1888; Nicht Gleichheit, aber Einheit im Reiche Gottes! Eine Zeitpredigt gehalten nach den Reichstagswahlen Juni 1893. K. J. Müller, Berl. 1893; Die Gemeinschaft der Heiligen. Eug. Salzer, Heilbronn 1894; Die Verhandlungen der Eisenacher Kirch.-Konf. über Evangel. Kirchenbau. Kirchl. Kunstblatt f. Kirche, Schule u. Haus 1897 S. 1—3, 17—24, 33—36; Zum 50 jährigen Jubiläum des Evangelischen Oberkirchenrats in Preußen. 1900; Reden gehalten auf der V. ordentlichen Generalsynode der evangel. Landeskirche der älteren Preußischen Provinzen. M. Warneck, Berl. 1903. — B. Aus seinem Nachlaß herausgeg. von dem Verf. dieses Art: Predigt über „Glaube und Bekenntnis". Monatsschr. f. Pastoraltheol. „Halte was du hast" NF 1907 S. 434—441; Kirche und Staat. Eine akademische Vorlesung. Siegfr. Mittler & Sohn, Berl. 1907; Grundlagen der Christlichen Sozial-Ethik. Siegfr. Mittler & Sohn, Berl. 1908. — C. Reden aus den Verhandlungen von Synoden: 1. der Generalsynoden: 1875 über Verfassungsentwurf; 1879 über Disziplinar- und Prüfungsordnung; 1885 über Reliktengesetz, Besetzung der theol. Fakultäten; 1891 über Verlegung des Buß- und Bettages, Berliner Stadtmission, revidierte Bibel; 1894 über Einführung einer Schulbibel; 1897 über Anstellungsfähigkeit und Vorbildung der Geistlichen; 1903 Ansprache bei Eröffnung der Generalsynode. Zum engern Zusammenschluß der dtsch.-evangl. Landeskirchen. Zur Frage des Interesses der Kirche an der Besetzung der theol. Professuren. Über den gesetzlichen Schutz des Karfreitags. Über die Konfirmation und die religiöse Pflege der Jugend. Über den Anteil der Kirche an den Aufgaben unserer Zeit auf sozialem Gebiete vgl. oben „Reden gehalten auf d. V. ord. Gen.-Synode; 2. der Provinzialsynoden von Brandenburg 1878, 1881, 1884, 1887, 1893; Rheinland 1893, 1896, Ostpreußen 1893, Pommern 1899, 1905; 3. Der Eisenacher Konferenz: 1882 Referat über ein Choralmelodienbuch zum Militärgesangbuch; 1886 Ref. üb. Melodienbuch zu dem evangl. Gesang- und Gebetbuch; 1888 Ref. üb. das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste . . . ; 1890 Bericht über den Stand der Revision der lutherischen Bibelübersetzung; Herstellung eines Grundstocks von einheitlich redigierten Melodien; 1896 zum Regulativ von 1861 über Einrichtung und Ausstattung evangl. Kirchen; über eine zweite Reihe neutestamentl. Episteln und Evangelien; 1898 über die Sache der ausländischen Diaspora; Regulativ von 1861 für Kirchenbau; Biblisches Lesebuch im Religionsunterricht; 1900, 1902, 1904 Diaspora im Auslande. —

Literatur über G.: D. Gennrich: Nekrolog für G. in Bettelheims: Dtscher Nekrolog Bd XI Die Toten des Jahres 1906 S. 22—36. Reimer, Berlin 1908; Derf.: Hermann von

der Goltz und die Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit S. 67—83 aus: „Philothesia für Paul Kleinert", Trowitzsch & Sohn, Berlin 1907; Derſ.: Zur Beurteilung des Theologen und Kirchenpolitikers Herm. v. d. Goltz S. 411—422 aus Deutsch-Evangelisch 1910; Anna von der Goltz: Erinnerungsblätter von Freunden gezeichnet. Stiftungsverlag, Potsdam 1911; Scholz: Hermann v. d. G. Spalte 1519—1521 Bd II „Die Relig. i. Gesch. u. Gegenw."; R. Seeberg: Die Kirche Deutschlands im XIX. Jhrdt. 3. Aufl. Lp. 1910; Herm. Scholz: Propst v. d. G., Christl. Welt vom 23. Aug. 1906 S. 802—805; Erich Förster: Propst v. d. G., ebenda 3. Sept. 1908 S. 875—878; Protestantenblatt, Beilage Nr. 32 v. 11. Aug. 1906 S. 763 f.; Nationalzeitung vom 26. Juli 1906 Nr. 447; Vossische Zeitung: Abendausg. v. 25. Juli 1906 Nr. 343: Herm. v. d. G. †; Kreuzzeitung: Morgenausg. v. 25. Febr. 1908 Nr. 93: Kirche und Staat; R. Seeberg: Herm. v. d. Goltz und Adolf Stöcker als Kirchenpolitiker, ebenda Morgenausg. v. 17. u. 18. Sept. 1909 Nr. 435 u. 437 und in „Die Reformation" 1909 S. 706—710 vgl. dazu oben: „Die Kirche Deutschlands im XIX. Jhrdt." 3. Aufl. 1910; Deutscher Reichs- und Staatsanzeiger v. 27. Juli 1906 Nr. 176, abgedruckt in Gedächtnisworte 1906; Tgl. Rundschau v. 29. Juli 1906 Nr. 350 Morgenbl.: Propst v. d. G. † und die preuß. Landeskirche; Gedächtnisworte für D. Herm. Frhr. v. d. G. Stiftungsverlag, Potsdam 1906. von Orelli: Dr. Herm. v. d. G. † in „Der Kirchenfreund" Nr. 16 vom 10. Aug. 1906, Basel S. 244—246; Ernst Friedländer: Persönliche Erinnerungen an Herm. v. d. G. in 1. Beilage zu Nr. 166 des „Reichsboten" vom 17. Juli 1907; E. Haupt: Der Heimgang des Präsidenten Frh. v. d. G. in „Dtsch.-evangl. Blätter" August 1906 S. 585 f.; W. Schrader, Kurator d. Univers. Halle: Ein Brüderpaar, ebenda 1907 S. 130—137; Nachruf im „Kirchl. Gesetz- und Verordnungsblatt" vom 15. Aug. 1906, abgedruckt in Gedächtnisworte 1906 S. 29—34. Einige wichtige Notizen vgl. bei Dietrich von Oertzen: Adolf Stoecker, Lebensbild und Zeitgeschichte, Berlin 1910 I S. 54, 62, 195 ff., II 215 ff., 320.

Hermann Freiherr von der Goltz wurde zu Düsseldorf am 17. März 1835 geboren. Einem altpreußischen Adelsgeschlecht entsprossen, das bei Dramburg in Pommern ansässig war und schon zur Reformationszeit evangelisch geworden, stets seine Dienste dem brandenburgisch-preußischen Staate gewidmet hatte, genoß er in seinem Elternhause zu Koblenz — sein Vater war als Offizier kurz nach seiner Geburt dorthin versetzt worden — eine vorzügliche Erziehung. Der Vater, Alexander Frh. v. d. G., Sohn eines preußischen Generals, war in seiner Jugend zu Berlin zu lebendigem Christentum erweckt worden; er hatte sich zugleich eine reiche literarische und theologische Bildung angeeignet (vgl. Deutsch-Evangelisch 1908 S. 272—281, Ein Erinnerungsbild aus der Berliner religiösen Erweckung von 1822). Er lenkte das Interesse des Sohnes früh auf Fr. H. Jakobis, Hamanns und Herders Schriften, und Herders Einfluß war es vor allem, der den jungen Offizierssohn zu dem Entschluß führte, Theologie zu studieren. Die Mutter, Maria geb. Goebel, eine Schwester des D. Max Goebel, dem der Neffe als Erstlingsschrift (1858) einen Nekrolog widmete, war eine tiefernste, an den Schriften von Gottfried Menken gebildete und durch viel körperliches Leiden vertiefte Frau, deren ganzes Streben es blieb, den Heiligungsernst dem Gewissen der heranwachsenden Söhne zu bewahren und zu mehren. Die Eltern lebten ganz der Erziehung der Söhne und der außerordentlich eindringenden und zugleich immer weitherzigen Leitung des Vaters haben es alle drei Söhne gedankt, daß sie später Hervorragendes in ihrem Beruf leisten durften.

Hermann v. d. G. besuchte von 1841—1845 die Stadtschule, von 1846—53 das Gymnasium zu Koblenz, um dann im Herbst 1853 mit seinem jüngern Bruder Theodor die Universität Erlangen zu beziehen. Hier wurde er ein begeisterter Zuhörer Hofmanns, bei dem er biblische Theologie, Matthäus, Römerbrief, Einleitung und Ethik hörte. Er lebte sich ganz in die Gedankenwelt, besonders in die heilsgeschichtliche Betrachtung H.s ein, ohne jedoch zu seiner exegetischen Methode volles Vertrauen zu gewinnen. Besonders die lutherisch-konfessionellen Momente nahm er, wohl nicht ganz unbeeinflußt von seinem Onkel, dem reformierten Pfarrer Karl Goebel, mit Vorsicht auf. Am wichtigsten erschien ihm damals schon die Gewinnung klarer biblisch-theologischer Grundbegriffe. Außer Hofmann hörte er bei Delitzsch, Luthardt, Nägelsbach, K. v. Raumer und Schmid, ohne daß aber ein dauernder Einfluß von diesen ausging. Für die Vorlesungen von Thomasius war er damals noch zu jung. Reichen studentischen Verkehr fand er durch seinen Eintritt in den Wingolf. Mit August Köhler und Samuel Deutsch verband ihn seitdem dauernde Freundschaft. Nach drei sehr fleißigen und frohen Semestern wünschte sein Vater, daß er nach Berlin ginge, um C. J. Nitzsch zu hören. Er blieb auch dort drei Semester, aber der überwiegende geistige Einfluß Erlangens, besonders Hofmanns, wirkte auch dort in seinen Studien fort. Was ihm Berlin Neues brachte, war vor allem eine gründlichere Einführung in die Philosophie und Psychologie unter Trendelenburgs Führung und das Studium Schleiermachers im Anschluß an die Übungen von Wuttke. Nitzsch schätzte er mehr als praktischen Theologen,

wie als Systematiker. Beim Abschluß der Berliner Zeit fühlte er sich Erlangen gegenüber innerlich freier, eignete sich aber von Schleiermacher in erster Linie die Positionen an, die diesen mit Hofmann verbanden. Die Stadt Berlin, die ihm später zur zweiten Heimat werden sollte, hat es ihm damals wenig angetan und trotz des reichen Verkehrs (Feldmarschall Dohna, Goltzsche Verwandte, Strauß, Nitzsch u. a.) war er nicht gern in Berlin. Von Hengstenbergs Art fühlte er sich direkt abgestoßen und im damaligen Berliner Wingolf fand er nicht das, was er in Erlangen an der Verbindung gehabt hatte. So ging er im Wintersemester 1856 nicht ungern nach Tübingen, wo er sich nun an Beck mit derselben Liebe anschloß wie früher in Erlangen an Hofmann. Doch mehr wie B.s Exegese war es seine Ethik, die G. fesselte. Sie war ganz an dem Reichgottesgedanken orientiert und die Persönlichkeit des verehrten Lehrers war es, die seiner oft scharfen Kritik an den Erscheinungen des kirchlichen Lebens das Wuchtige gab.

Nicht das äußere Kirchentum, sondern die innerlichen Interessen der Heilsleitung Gottes wurden ihm von da an für sein ganzes Leben das allein Entscheidende. Er schrieb damals seinem Vater, es sei ihm „eine Unbegreiflichkeit in den Wegen Gottes, daß die lebendige Gemeinde Jesu Christi sich immer wieder in den Armen von Staat und Kirche verliere". Das landesherrliche Kirchenregiment erscheint ihm nur als ein „Notstand"; ja, er lebt sich so in eine innere Abneigung gegen alles äußere Kirchenwesen hinein, daß er noch zwei Jahre später an den Darbysten kaum anderes zu tadeln weiß, als ihre Separation vom Ganzen. Übrigens setzte G. in Tübingen bei Siegwart auch seine philosophischen Studien fort, vertiefte sich sorgfältig in Kants Schriften und studierte gleichzeitig Richard Rothes spekulative Dogmatik. Das letzte Semester seiner Studienzeit brachte er dann in Bonn zu; hier kreuzt sein Lebensweg den von Albrecht Ritschl. Er hatte lebhafte theologische Gespräche mit ihm, z. B. über den Begriff des Zornes Gottes, aber die beiden sehr verschieden gearteten Naturen haben sich umsoweniger angezogen, als G. damals von den Idealen des württembergischen Pietismus erfüllt war.

Die häusliche Arbeit zum ersten theologischen Examen über „Johann Albrecht Bengel als Exeget" führte ihn tiefer in die württembergische Theologie hinein; zugleich beginnt er damals schon mit einer größeren Arbeit über Ph. M. Hahn, die ihn noch mehrere Jahre beschäftigt; sie ist aber nie gedruckt worden.

Nach recht gut bestandenem Examen und Absolvierung des Lehrerseminarkursus in Moers nimmt nun G. bei einem Herrn v. Roeder, einem Freunde seines Vaters, der zur persönlichen Begleitung des Prinzen Alexander von Preußen gehörte, eine Hauslehrerstelle an. Die Familie wechselte mit dem Prinzen ihren Aufenthalt; die meiste Zeit lebte sie am Genfer See. Die ihm gestellte pädagogische Aufgabe reizte ihn wenig, die soziale Stellung verletzte trotz aller ihm entgegengebrachten Freundlichkeit nicht selten sein Ehrgefühl. Nur die schöne Natur und die genaue Bekanntschaft mit der französischen Sprache und Kulturwelt entschädigte ihn für viele schwere Stunden. Er ist damals, wie so viele Kandidaten, innerlich durch eine Krisis hindurchgegangen, als die Welt der Ideale zum erstenmal mit der Wirklichkeit des Lebens in rauhe Berührung kam. Seine sowieso schon sehr reife und ernste Natur bekam in dieser Zeit einen fast schwermütigen Zug. Seine Studien über Bengel und Ph. Math. Hahn setzte er fort. Er fand bei ihnen die Gewißheit, daß es „eine höhere Objektivität heiliger Gedanken gibt als den Objektivismus der kirchlichen Orthodoxie" und damit auch „eine andere Beugung unter das Ansehen der heiligen Schrift als die Zerlegung und Handhabung einzelner Beweisstellen", freilich auch „ein wissenschaftliches System, das nicht die kurze Spannung subjektiver Empfindung, sondern die geschichtlichen Wege und Werke Gottes zum Maßstab der Dinge macht". Ein biblischer Realismus beherrscht seine Grundanschauung, aber darüber hinaus sucht er mit Ph. M. Hahn nach der weiteren Ausgestaltung des Heiligtums Gottes in dem wirklichen geschichtlichen Leben. Aus diesem Gedankenkreis heraus entstand die Studie über „die theologische Bedeutung Joh. Albr. Bengels und seiner Schule". (JdTh VI, 31861).

Nachdem er seine Hauslehrerstelle im Frühjahr 1860 aufgegeben hatte, machte er eine Studienreise durch das südliche Frankreich, die ihn mit dem religiösen Individualismus der dortigen Gemeinden bekannt machte und ihn zuerst in lebendige Personalgemeinden hineinblicken ließ. Ein Stipendium, das ihm der Freund seines Vaters, der Minister von Bethmann-Hollweg, verschaffte, ermöglichte ihm einen weiteren Aufenthalt in Genf, dessen Frucht eine größere Arbeit über „die reformierte Kirche Genfs im neunzehnten Jahrhundert" war. Was ihn bei dieser Studie über „den Individualismus der Erweckung in seinem Verhältnis zum christlichen Stand der Reformation" leitete, war im Grunde nicht die historische Berichterstattung, sondern der Versuch, die innerlichen Momente des religiösen

individualistischen oder independentistischen Erweckungschristentums mit den sozialen Faktoren des kirchlichen geschichtlichen Lebens auszugleichen. Er suchte nach einem wirksamen Korrektiv des Individualismus, damit das Reich Gottes in der Geschichte realisiert werde. Da er solches weder im Konfessionalismus noch in den kirchlichen Formen der damaligen preußischen Reaktion finden konnte, so fand er es in der Entfaltung aller religiöser Kräfte eines geordneten Gemeindelebens, welche die innere Vorbedingung für die Gewinnung größerer Selbständigkeit der Kirche sei. Noch haftete damals seiner Auffassung eine weltfremde enthusiastische Stimmung an, noch stehen ihm Reich Gottes und Welt überwiegend als Gegensätze gegenüber; aber deutlich tritt ihm doch das Ziel vor Augen, dem sein späteres Leben galt, das Gottesreich in der Welt realisieren zu helfen ohne Überschätzung, aber auch ohne Unterschätzung der geschichtlich gegebenen Lebensformen. Es macht später seinen Gegensatz z. B. gegen Stöcker aus, daß er den wachstümlichen geschichtlichen Charakter solcher Entwicklung erkannt hat.

G. hatte diese Arbeit kaum abgeschlossen, als er als preußischer Gesandschaftsprediger nach Rom berufen wurde (1861). Mit großem Eifer nahm er sich dort seiner kleinen Diasporagemeinde an, eine Aufgabe, die dadurch erschwert wurde, daß der Personalbestand immer wechselte und er in vier Jahren zweimal den Wechsel der Gesandten unter schwierigen Nebenumständen erlebte. Die jungen deutschen Künstler suchte er im persönlichen Verkehr dahin zu beeinflussen, daß sie loskämen von der katholisierenden Tradition in der Auffassung biblischer Geschichten; für sich arbeitete er weiter an Ph. M. Hahn und an einer Studie über den christlichen Gottesbegriff. Beide Arbeiten blieben aber im Schreibtisch. Aus seinem Konfirmandenunterricht erwuchsen ihm die Grundgedanken seines späteren theologischen Systems. Das wichtigste Ereignis der römischen Zeit war seine Verheiratung im Jahre 1863. Seine Gattin, Anna von Delius, war die Tochter des verstorbenen Regierungspräsidenten Delius und dessen Ehefrau Charlotte geb. von Ammon. Sie ist ihm die verständnisvollste und tüchtigste Gefährtin und Mitarbeiterin geworden, später in Berlin auch selbständig eine der wirksamsten Persönlichkeiten in der Liebesarbeit der Reichshauptstadt (vgl. Anna von der Goltz, Erinnerungsblätter von Freunden gezeichnet, Potsdam 1911). Sie hat ihm fünf Kinder, 3 Söhne und 2 Töchter geschenkt.

Im Jahre 1865 wurde er vom „Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft" zum außerordentlichen Professor der Theologie nach Basel berufen, wo er sich bald auch in den einheimischen Kreisen viel Vertrauen und Ansehen erwarb. Gleichzeitig mit seiner Berufung erhielt er den Lizentiatengrad h. c., am 21. November 1868 bei der Schleiermacherfeier die theologische Doktorwürde, beides von der Baseler Fakultät. Im Jahre 1870 wurde er Ordinarius und bekleidete im Jahr 1872 das Rektorat. Zum Anfang des Sommersemesters 1873 wurde er als Ordinarius an die Universität Bonn berufen, wo er bis zum Frühjahr 1876 als akademischer Lehrer wirkte. Dann erfolgte seine Berufung als Propst zu Kölln a. Spree, Mitglied des Ev. Oberkirchenrats und ordentlicher Honorarprofessor nach Berlin. Im Jahre 1881 erhielt er eine Aufforderung, unter Verzicht auf sein Pfarramt eine ordentliche Professur als Nachfolger Dorners zu übernehmen. Nachdem er dies abgelehnt hatte, wurde für ihn die Ausnahmestellung geschaffen, daß er als ordentlicher Professor Mitglied der Fakultät wurde, jedoch ohne Gehalt und ohne Verpflichtung Vorlesungen zu halten. Im Evang. Oberkirchenrat wurde er 1892 als Nachfolger D. Brückners geistlicher Vizepräsident. In dieser Stellung, die er bis zu seinem Tode im Jahre 1906 innehatte, erhielt er zuletzt den Rang eines Wirklichen Geheimen Rats mit dem Prädikat „Exzellenz". Auch sonst wurden ihm, besonders zur Feier seines 70. Geburtstages, reichliche Ehrungen zuteil, sodaß sein äußerer Lebensgang alles erreicht hat, was in seinem Berufe erreicht werden konnte. — Wir haben diesen Lebenslauf zunächst in Kürze vorausgestellt, um nun seine Lebensarbeit nach ihrer dreifachen Richtung eingehender zu würdigen. —

Die erste Periode seines Amtslebens ist, abgesehen von den vier ersten Jahren in Rom, ganz dem akademischen Berufe geweiht. Es war nicht seine Absicht gewesen, ihn zu ergreifen; als aber im Jahre 1865 der Ruf nach Basel kam, nahm er ihn gern an. Seine Antrittsrede über „die universale Bedeutung der Bibel" war ein persönliches Bekenntnis. Der Glaube an die organische Einheitlichkeit einer biblischen Heilswahrheit kommt darin in ebenso entschiedener Weise zum Ausdruck, wie die Erkenntnis der Notwendigkeit freier vorurteilsloser Forschung. Seine Vorlesungen hielt er über neutestamentliche Exegese, Symbolik, Statistik, Dogmatik und Ethik. Sie wurden ihm Anlaß, sich in das gesamte Gebiet einzuarbeiten und die Grundlagen zu seinem theologischen System zu gewinnen. Viele öffentliche Vorträge, die er hielt (vgl. Schriftenverzeichnis) waren nur popularisierte Ausschnitte aus seinem sich immer klarer herausgestaltenden System. Seine Bibelstunden, die

eine ganz besondere Anziehungskraft, sowohl in Basel wie in Berlin, geübt haben, waren ihm Vertiefung der Gemeinde in die heilige Geschichte und „Austausch heiligen Eigentums". Er hat es aber später oft beklagt, daß er aus seiner Studienzeit nicht mehr kirchengeschichtliche Einzelkenntnisse, auch kein genaues Vertrautsein mit der historisch-kritischen Forschungsarbeit mitbrachte. Mit der Ablehnung der Baurschen Kritik war es doch eben nicht getan, und zu dem positiven Versuch einer historisch-kritischen Gesamtanschauung, wie ihn A. Ritschl in seinem Buch über die Entstehung der altkatholischen Kirche machte, ist es bei G. nicht gekommen.

So fehlte seiner Gedankenarbeit etwas von der unmittelbaren Fühlung mit dem wissenschaftlichen Leben der Zeit; er spann sein System aus der heiligen Schrift, aus den allgemeinen Hauptfragen der christlichen Geistesgeschichte und aus sich selber heraus. Seine Vorlesungen wie auch seine Schriften verloren dadurch stets etwas an aktuellem Interesse oder wie er es selbst einmal ausdrückte, es gelang ihm der Ausgleich zwischen seinem Interesse und dem seiner Leser und Hörer nicht immer. Was bei seinen Zuhörern wirkte, das war seine Persönlichkeit, der Reichtum seiner Anregungen und die Klarheit der begrifflichen Einzelausführung. Es haben deshalb auch seine Sozietäten über Schleiermacher, Rothe, Ritschl, über biblische Grundbegriffe u. a. besonders nachhaltig gewirkt. Hier fanden sich Lehrer und Schüler in der gemeinsamen Vertiefung in das theologische Nachdenken unter der Mitwirkung aktueller Probleme. Mit der relativen Wirkungslosigkeit seines theologischen Systems im wissenschaftlichen Leben der Gegenwart ist aber seine Bedeutung keineswegs abgetan. Es könnte noch heute von großer Bedeutung werden, wo es in seinen Grundzügen verstanden wird. Er hat es selbst am trefflichsten skizziert in zwei Aufsätzen der JdTh 1871 (XV S. 679 ff. XVI S. 589 ff.): „Der Weg zum System in der dogmatischen Theologie". Unter voller Anerkennung der besondern Aufgaben der philosophischen Theologie und der Apologetik, zur Verständigung mit den Nichtgläubigen (einige programmatische Ausführungen dazu finden sich in den Artikeln „Der kirchliche Friede im Deutschen Reich") will er dem System der christlichen Glaubens- und Sittenlehre allein die eine Aufgabe zuweisen, eine Verständigung unter den „Gläubigen", insbesondere unter dem kirchlichen Lehrstande unter bewußter Voraussetzung des christlichen Glaubens über die Frage herbeizuführen, was wahrhaft und wesentlich christlich sei. Das Untersuchungsmaterial findet er in den klassischen geschichtlichen Entstehungsurkunden des Christentums, in allen Denkmälern der Gedankenwelt christlicher Glaubenszeugen und in den sowohl persönlich wie bei andern konstatierbaren Glaubenserfahrungen lebendiger Christen der Gegenwart. Aus der gleichzeitigen Beachtung aller dieser Erkenntnisquellen, die sich in ihren Einseitigkeiten ausgleichen, soll positiv festgestellt werden, was als das eigentümliche Wesen des Christentums zu gelten hat. Die Wahrheitsfrage in dem Sinn, ob sich solche Glaubensgedankenwelt vor dem Forum anders orientierter allgemeiner Wissenschaft rechtfertigen läßt, und wie sie in der Sprache der Allgemeinwissenschaft auszudrücken wäre, wird bei voller Anerkennung ihrer Notwendigkeit von der innerkirchlichen Betrachtungsweise mit zäher Energie ferngehalten. Ein Axiom des gesamten Systems ist nicht nur der Wert und das Recht christlicher Glaubensüberzeugung, sondern auch der Glaube an einen in diesem Glauben beschlossenen einheitlichen und in sich selbständigen, letzten Grundes auf Offenbarung beruhenden, organisch gegliederten Wahrheitsgehalt. Diesen so darzustellen, daß die unveräußerlichen Grundlagen ebenso wie die variablen Gedankenkomplexe von den Christen der Gegenwart als ihrem, dem biblischen und dem geschichtlichen Glaubensleben entsprechend anerkannt werden und als Norm christlicher Lehrverkündigung gelten können, das ist das letzte Ziel seines Nachdenkens. „Wesen des Christentums", „Grundwahrheiten der christlichen Religion", „Grenzen der Lehrfreiheit" und dem ähnliche aktuelle Fragen der Gegenwart hat er schon in Basel als kirchliche Hauptprobleme erkannt. Seine spätere kirchenregimentliche Wirksamkeit ist nur die Anwendung dieser Grundgedanken, und wer die Erlasse des Ev. Oberkirchenrats in Lehrdisziplinarfällen, die meist von ihm entworfen sind, studiert (auch die Bekenntnisformulierung für einen römischen Konvertiten in der preußischen Agende von 1894 ist zu vergleichen), der erkennt unschwer den Verfasser jener Aufsätze von 1871, in denen das Christentum bestimmt ist als „das durch Jesum von Nazareth, den einigen Mittler Gottes und der Menschen und den Erlöser von der Sünde, gestiftete und mittelst der geistlichen Wiedergeburt der sündigen Menschen zur Gemeinschaft mit Gott sich fortentwickelnde Reich Gottes in der Menschheit".

Die nähere Ausführung der „allgemeinen Prinzipienlehre" gab er später in seinem Buch über „die christlichen Grundwahrheiten" (1873), das seinerzeit mit allgemeinem Interesse begrüßt wurde (z. B. auch von R. Eucken), das aber dann vergessen wurde, als die

Ritschlsche Theologie die zeitweilige Führung übernahm. Einen teilweisen Einblick in die konfessionelle Prinzipienlehre gestatten seine Vorträge über „die religiösen Gegensätze der Gegenwart verglichen mit denen der Reformationszeit" (Stuttgarter Kirchentag 1869), über „die idealen Seiten des Katholizismus" (1872) über „die Grenzen der Lehrfreiheit" (Bonner Pastoralkonferenz 1873), „Zur Würdigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses" (1877), „Unionsgesinnung" (1881). Die der Dogmatik und Ethik als gemeinsame Voraussetzung vorangestellte „Religionslehre" (dogmatische Psychologie) und geschichtliche „Offenbarungslehre" dürften in ihren Gesichtspunkten noch immer von Wert, in ihrer Ausführung am stärksten antiquiert sein, weil hier der Einfluß der modernen wissenschaftlichen Psychologie, wie auch der Geschichtswissenschaft, auch den christlichen Glaubensgedanken heute eine ganz andere Form geben. Hier macht es sich am meisten fühlbar, daß sich „die Verständigung mit den Gläubigen" heutzutage nicht isolieren läßt. Die Einzelausführung seiner Dogmatik und Ethik ist nie veröffentlicht worden. Er hat sie aber in seinen Vorlesungen zu Basel, Bonn und Berlin (bis 1896) vorgetragen und durch sie auf einen großen Teil unserer Pfarrerwelt eingewirkt. Wer die Einzelheiten seines Systems würdigen will, findet sie in den seinen Zuhörern gegebenen Dispositionen.

Es war Friedensarbeit in Kriegszeiten. Die aktuellen Fragestellungen gingen überall auf die Auseinandersetzung mit den „äußern" oder „innern" Gegnern. Der Wert und die Bedeutung innerkirchlicher Verständigung für das innerkirchliche Leben wird erst heute erkannt. Mag vieles in G.s System veraltet, methodisch verfehlt, unvollständig erscheinen, wir befinden uns heute mitten in der Wiederaufnahme der von ihm angefangenen Gedankenarbeit der innerkirchlichen Verständigung. Läßt sie sich, da im wirklichen Leben alles miteinander zusammenhängt, auch von der apologetischen und philosophisch-psychologischen Wissenschaft nicht isolieren, so wird doch die Selbständigkeit dieser Aufgabe auf dauernde Anerkennung rechnen. Ein Fragment der christlichen Ethik, die Grundlagen der christlichen Sozialethik, hat der Referent aus dem Nachlaß herausgegeben, in der Überzeugung, daß diese Gedanken noch fruchtbar für unsere Zeit sind, auch wenn ihre akademische Höhenlage dem sensationellen Bedürfnis nichts bietet.

Ist es nach dem Vorgesagten G. versagt geblieben, sich in der wissenschaftlichen Literatur einen dauernden Einfluß zu erobern, so hat er dieses große persönliche Opfer seines akademischen Berufsgefühls dem praktischen Leben der Kirche nicht umsonst gebracht. Was er da geleistet, ist wohl bekannt, aber es erscheint einer oberflächlichen Betrachtung wie ein großes Vielerlei von Arbeit eines seine Kräfte zersplitternden vielbeschäftigten Kirchenmannes. „Die Herrschaft des Geistes über die Natur" war aber in G.s ganzem Wesen viel zu sehr verkörpert, als daß nicht jede einzelne Arbeit ebenso wie das Ineinandergreifen der vielen ihm zu einer Realisierung seiner Geisteswelt in der Wirklichkeit des Lebens wurden. Nicht die Vielgeschäftigkeit des Vereinsleiters, nicht ein ängstliches Lavieren eines „Mittelparteilers", nicht die geschickte Diplomatie eines klugen Kirchenregenten haben ihn geleitet, sondern, unbeirrt und zäh, klare, wohldurchdachte und organisch ineinander greifende Gedanken seines theologischen Systems (vgl. darüber Gennrichs Aufsatz in Deutsch-Evang. 1910). Damit gewinnt seine wissenschaftliche Gedankenarbeit als der geistige Hintergrund aller seiner praktischen Arbeit auch für die Allgemeinheit ein größeres Interesse.

Doch wenden wir uns jetzt der praktischen Arbeit seines Lebens zu, zuerst der, die er als Pfarrer, Seelsorger, Prediger und Führer auf dem Gebiete der christlichen Liebestätigkeit geleistet hat. Die Anfänge derselben sehen wir in der kleinen, an die preußische Gesandtschaft angeschlossenen deutschen Gemeinde in Rom. Eindringende, überwiegend biblisch orientierte Predigten, Konfirmandenstunden für Töchter deutscher, deutschrussischer und schwedischer Familien, Bibelstunden für denselben Kreis sowie auch besonders für die protestantischen Soldaten der französischen Besatzung zeigten ihn in eifriger Fürsorge für diese seine erste Gemeinde. Schwierige, sich aus dem eigentümlichen Verhältnis der preußischen Gesandtschaft zum Vatikan ergebende Fragen werden von ihm taktvoll, aber unter energischer Wahrung des evangelisch-kirchlichen Standpunktes behandelt. Die Einrichtung eines Kindergottesdienstes, einer Volksbibliothek, die Fürsorge für das deutsche Hospital und die deutsche Schule lassen erkennen, wie umsichtig er seine Mission auffaßt und wie ihm das Ideal einer lebendigen evangelischen Gemeinde bei allem Wirken vorschwebt; die letzten $1^1/_2$ Jahre war er darin von seiner Gattin bedeutsam unterstützt. Adolf Stöcker, der ihn damals als Kandidat besuchte und von ihm aufgefordert wurde, die deutsche Schule zu übernehmen, urteilte in seinen Lebenserinnerungen, daß die römische Gemeinde niemals so gut versorgt gewesen sei, wie damals.

Die eigentliche Entfaltung seiner organisatorischen Kraft in der Gestaltung lebendiger

Gemeindearbeit sehen wir aber erst bei dem Propst zu St. Petri in Berlin. Einen weiterreichenden Einfluß als Prediger hat er freilich bei der in den Verhältnissen der Stadtmitte gegebenen stetigen Abnahme der Seelenzahl seiner Gemeinde nicht gewonnen. Auch waren seine Predigten dazu meist zu lang und zu sehr in der Vielseitigkeit der eigenen akademisch orientierten Gedankenwelt beschlossen. Wer ihm aber in seinen feinsinnigen, meist sozialethisch orientierten Gedanken folgen konnte, auf den übten sie doch eine große Kraft aus. Männer wie H. von Sybel, H. von Treitschke, Max Duncker, v. Dechend, v. Levetzow, R. Schöne u. a. haben ihn gern und oft gehört. Er gewann hier wie anderwärts nie die Masse, aber einzelne umso intensiver. — Von vorbildlicher Bedeutung wurde seine organisatorische Gemeindearbeit in der Heranziehung von Gemeindeschwestern, Einrichtung von Krippe und Kleinkinderschule, Ausbau des Kindergottesdienstes und des Jugendhorts und die Zusammenfassung dieser Arbeit in einen einheitlichen Organismus in dem ersten zu Berlin eingerichteten Gemeindehaus. Alle diese Dinge sind uns heute so selbstverständlich. Als G. anfing, war das keineswegs der Fall und er hat es verstanden, auch die friedliche Mitarbeit seiner liberal gerichteten Gemeindevertretung in gegenseitigem Vertrauen allmählich zu gewinnen. In der Arbeit der Frauenhilfe, die nach den ersten Anfängen in St. Petri und in der Arbeit der Berliner Krankenpflegestationen für weite Gebiete der Landeskirche unter seiner wesentlichen Mitwirkung eingerichtet wurde, fand sein Jugendideal der Mobilmachung aller Laienkräfte in der Gemeinde — unabhängig von Sulze — in einem wichtigen Punkte Verwirklichung. Auch der Gedanke der „Gemeindehelfer", der zuerst von Ad. Stöcker und der Stadtmission bekämpft wurde, ging von ihm aus. Es handelte sich hier überall um planmäßige Realisierung der in seiner Ethik gegebenen prinzipiellen Gedanken. Alle Kleinarbeit stand für ihn unter feststehenden allgemeinen Gesichtspunkten; seine Amtsbrüder, sein Gemeindekirchenrat und nicht zuletzt seine Gattin unterstützten ihn auf das wirksamste in den Einzelheiten der Ausführung. Es darf auf das oben angeführte Lebensbild von Anna von der Goltz verwiesen werden, wenn man die Einzelheiten der Entwicklung kennenlernen will. In einer klugen Verwaltung und Verwertung des großen Kirchenvermögens hat G. seiner Gemeinde auch wesentliche Dienste geleistet und auf allen Gebieten des Synodallebens, besonders auch im geschäftsführenden Ausschuß der Berliner Stadtsynode, in der Erkämpfung der ersten Berliner Kirchensteuern, hat er stets führend mitgearbeitet.

Es würde hier zuweit führen, auf alle Einzelheiten der Mitarbeit in der christlichen Liebestätigkeit einzugehen. Der Oberlin-Verein, der Berliner Gustav-Adolf-Verein, die Fürsorge für die weibliche Jugend, das Sonntagsschulkomitee, die Rettungsarbeit an gefährdeten Mädchen (Mariannenhaus, später internationaler Mädchenschutz) haben seine langjährige Mitarbeit kennengelernt.

In wissenschaftlicher Beziehung hat er versucht, in der von ihm im Juni 1879 gegründeten „Theologischen Gesellschaft" Professoren und Pfarrer ohne Unterschied zu ernstem wissenschaftlichen Gedankenaustausch zu sammeln. Der Kreis ist stets ein begrenzter gewesen, weil die Sache nur bescheidene, stille und parteilose Arbeit war, hat aber vielen großen Segen gebracht. Im Jahre 1883 nahm er auch an den Vorberatungen für den „Evangelischen Bund" teil und leitete lange die unter seiner Mitwirkung gegründete „Deutsche Lutherstiftung". In Berührung mit andern wissenschaftlichen und amtlichen Kreisen brachten ihn die Beteiligung an der „Mittwochsgesellschaft", in der er viele wissenschaftliche Vorträge von allgemeinem Interesse hielt, und der „Montagsklub", eine schon in die Zeiten Lessings zurückgehende Berliner Vereinigung von Gelehrten und höheren Staatsbeamten.

Das Hauptarbeitsgebiet seines Lebens wurde aber doch die kirchenpolitische Tätigkeit. Wir haben in ihr drei Perioden zu unterscheiden: 1. die der Vorbereitung, Ausführung und ersten Wirkung der evangelischen Kirchenverfassung 1869 bis zu Hermanns Abschied im Jahre 1878; 2. die der stillen Mitarbeit an praktischer Gesetzesarbeit, ohne Einfluß auf den Gang der Kirchenpolitik 1878—1891; 3. die Periode schöpferischer und einflußreicher Mitleitung der preußischen Kirchenpolitik von 1891—1906.

Das Ideal seiner Jugend, der Realisierung des Reiches Gottes in der Pflanzung und Förderung lebendiger Gemeinden wirksame Lebensformen zu geben, ist der Leitstern seiner Kirchenpolitik gewesen. Nur aus der Ferne konnte er ja zunächst die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse seines Vaterlandes beobachten. Auf dem Stuttgarter Kirchentag von 1869 trat er zum erstenmal vor der größeren Öffentlichkeit auf. Emil Hermann, Dorner, Bethmann-Hollweg hörten ihn. Hier bekannte er sich zu klaren Grundgedanken evangelischer Union, ohne dem geschichtlich gewordenen Einzelleben zu nahe zu treten. In der gottesdienstlichen Gemeinschaft (auch Abendmahlsgemeinschaft) sieht er das Wesen solcher Union. Einheitliches Kirchenregiment und die Selbständigkeit der kleineren kirchlichen Lebens-

kreise müssen kombiniert werden. Die religiösen Gegensätze sind nicht mehr die der Reformationszeit. Eine neue Verständigung über die Grenzen des Wesentlichen im Christentum ist anzustreben. Die Ausbildung, Vereinigung und Verwertung der mannigfachen Gaben und Kräfte in der Gemeinde bildet die Grundlage für allen kirchlichen Fortschritt. An diesen Grundsätzen hat er festgehalten.

Seine noch in Basel verfaßten Aufsätze über den „kirchlichen Frieden im deutschen Reich" und „die kirchengeschichtliche Krisis" und einige Artikel in der süddeutschen Reichspost (Ende 1872) nahmen Stellung zu den damaligen Kämpfen. Auch an der Oktoberversammlung von 1871 nahm G. teil. Von der Königin wurde er mehrmals empfangen und hat mit ihr kirchenpolitische Gespräche geführt.

Wirksames Eingreifen war ihm aber erst möglich, als er durch den Ruf nach Bonn in das Vaterland zurückgekehrt war. Nun griff er aber auch mit großer Energie in die Arbeit ein, welche die Begründung der evangelischen Kirchenverfassung vorbereitete. Er trat mit W. Beyschlag und dessen Freunde Wolters, mit Fabri, mit Wilhelm Schrader und mit seinem Bruder Theodor v. d. G., vor allem aber mit Ad. Wach, seinem juristischen Kollegen in Bonn, in Verbindung (vgl. die gemeinsam mit A. Wach herausgegebenen Synodalfragen), um die Generalsynode von 1875 vorzubereiten. Die Änderungen, welche der Landtag im Sinne einer Verstärkung der Laienelementes durch die sog. Schlußbestimmungen an der Kirchen-Gemeinde-Synodalordnung vornahm, erregten auch seine Bedenken. Er hielt es aber mit seinen Freunden für das Wichtigste: auf alle Fälle das von dem Präsidenten Hermann und dem Minister Falk begonnene Werk einer freien evangelischen Kirchenverfassung zu Ende zu führen. Dabei suchte er soviel als möglich mit Kögel und seinen Freunden Fühlung zu behalten. Aber die Generalsynode führte den Bruch herbei und die sog. „Positive Union" spaltete sich in zwei Gruppen, von denen die von Kögel geführte den alten Namen behielt, die andere sich „Evang. Vereinigung" (Mittelpartei) nannte. G. wurde Referent der Verfassungskommission; und es war nicht zum wenigsten seiner sammelnden Energie zu verdanken, daß das bedeutungsvolle Werk zum Abschluß kam. Diese Mitarbeit verschaffte ihm das vollste Vertrauen des Präsidenten E. Hermann, und schon im Frühjahr nach der Synode erfolgte G.s Berufung in die oberste Kirchenbehörde, der er über 30 Jahre lang angehört hat. Er hoffte auf eine ersprießliche Förderung und Entfaltung des begonnenen Werkes unter der Leitung des hervorragenden, von großen Gedanken beseelten Präsidenten. Aber die Agitation der extremen Liberalen Berlins und die gegen die neue Verfassung und gegen Hermann verstimmte, am Hofe sehr geschickt vertretene Kirchenpolitik Kögels verdarb jede weiterblickende positive Arbeit Hermanns und seiner Freunde. Stagnation trat an die Stelle und nur mit Mühe konnte eine ganz reaktionäre Politik aufgehalten werden. Hermann verlor das Vertrauen des Kaisers, der ebenso wie die Kaiserin ohne tiefere Einsicht in die Art der Probleme ganz von Kögel geleitet wurde. So kam es im Jahre 1878 zur Verabschiedung Hermanns; auch Brückners, Dorners und G.s Stellung waren stark erschüttert. Nur das dringende Zureden der Freunde bewog G. im Ev. Oberkirchenrat zu bleiben, um sich für andere Zeiten zu bewahren. Im Jahre 1879 war mit dem Eintritt Kögels und Baurs und der Berufung des Präsidenten Hermes der Umschwung vollendet. Jedoch ist aus dieser ersten Periode noch zu berichten, daß die Ansprache des E. O.-K. an die Gemeinden über die Einführung der Kirchenverfassung (1876), ein während der Krisis verfaßter Immediatbericht an den Kaiser über die Grundsätze der evangelischen Kirchenpolitik (1877) sowie auch die Vorarbeiten zur Prüfungsordnung von 1879 und des Kirchengesetzes von 1880 betr. Verletzung kirchlicher Pflichten von ihm ausgearbeitet worden sind. Auch der Erlaß über soziale Betätigung der Geistlichen von 1879 stammt von ihm und kennzeichnet seine Auffassung dieses Problems. — Die Zeit der Einflußlosigkeit in prinzipiellen Fragen war auch im Oberkirchenrat für ihn keine Zeit des Nichtstuns. Vielmehr arbeitete er, soviel er immer konnte, an der positiven Förderung des kirchlichen Lebens mit, das Errungene bewahrend, das Neue vorbereitend. Insbesondere gab ihm die Teilnahme am der Eisenacher Konferenz deutscher Kirchenregierungen neue und verheißungsvolle Arbeit. Unter seinem Vorsitz wurde ein evangelisches Gesangbuch für das deutsche Kriegsheer ausgearbeitet (vollendet 1880). Später folgte die Herstellung des zugehörigen Melodienbuches (1882). Dann übernahm er den Vorsitz für die Ausarbeitung des neuen Gesangbuches für die Provinz Brandenburg. An den Arbeiten zur Feststellung eines revidierten Textes des Lutherischen Katechismus war er ebenfalls beteiligt, ebenso bei dem Abschluß der Revision der Bibelübersetzung (Halle 1890). Auch verfaßte er für den Oberkirchenrat Denkschriften über Schule und Kirche (1879), über die gemischten Ehen (1883), über das Reliktengesetz (1886), eine für das Abgeordnetenhaus über die Berliner Kirchennot

(1890). In den Synoden befand er sich in dieser Zeit meist in der Defensive. Er suchte den Grundbestand der evang. Kirchenverfassung, die akademische Lehrfreiheit, die Selbständigkeit des Evang. Oberkirchenrats zu verteidigen und kämpfte besonders gegen Ad. Stöcker und seine Freunde mehr wie einen schweren Kampf. Im Berliner Synodalleben arbeitete er auf das eifrigste an der Konstituierung einer finanzkräftigen Vereinigung der Kreissynoden mit, deren geschäftsführenden Ausschuß er mehrere Jahre leitete.

Einen Wendepunkt der Kirchenpolitik brachte der Regierungswechsel im Jahre 1888. Der Ev. Oberkirchenrat hatte in seiner Majorität gegen die Berufung Ad. Harnacks Bedenken erhoben; G. gab ein ausführlich begründetes Separatvotum im Namen der Minorität zu den Akten. Bismarcks Stellungnahme und des neuen Kaisers Wille entschieden für die Berufung Ad. Harnacks und ermöglichten damit das Bleiben von G. in der Behörde. Nun folgten folgenschwere persönliche Veränderungen: Kögels und Brückners Erkrankung, Stöckers Entlassung aus dem Hofpredigeramt, Goßlers Verabschiedung und im Jahre 1891 der Abschied des Präsidenten Hermes und die Berufung Barkhausens zur Leitung des Kirchenregiments. Gegen das Zedlitzsche Volksschulgesetz erhob der Ev. Oberkirchenrat alsbald in einer von G. ausgearbeiteten Denkschrift ernste Bedenken. Einige Lehrdisziplinarfälle, besonders der Fall Ziegler, wurden im Sinne freiheitlicher Duldung entschieden, Dryander wurde Generalsuperintendent der Kurmark und G. wurde geistl. Vizepräsident des Ev. Oberkirchenrats (1892). Er arbeitete nun mit seinem verehrten Präsidenten mit zielbewußter Energie an dem seit 1879 fast stagnierenden Ausbau des kirchlichen Lebens weiter. Eine bessere finanzielle Stellung der Geistlichen, die Schaffung selbständiger kirchlicher Fonds, die Verbesserung der Ausbildung der Geistlichen und eine feste und doch zugleich freie Beweglichkeit gestattende Ordnung für das gottesdienstliche Leben waren die zunächst angefaßten Aufgaben. Insbesondere hat G. die neue Ordnung für das theologische Prüfungswesen, für das Lehrvikariat und die Instruktion für die neuen Predigerseminare in Soest, Naumburg a. Qu. und Dembowalonka (Wittenburg, Westpr.) ausgearbeitet. Dann hat er mit seinem Freunde D. Kleinert zusammen die Revision der preußischen Agende geleitet und die Einführung unter tatkräftigem Einsetzen seiner Person auf den Provinzialsynoden von Neuwied, Königsberg und Berlin und auf der Generalsynode von 1894 wesentlich gefördert. Auch in die Beratung der Eisenacher Konferenz kam neues Leben. Die Regulative für evangelischen Kirchenbau wurden einer Revision unterzogen, eine neue Perikopenreihe aufgestellt, vor allem aber die Pflege und der Anschluß deutscher Auslandsgemeinden tatkräftig gefördert. Die jetzt häufiger werdenden Lehrdisziplinarfälle suchte er mit möglichster Geduld nach seinen Grundsätzen von den Grenzen der Lehrfreiheit zur Erledigung zu bringen. Unentwegt blieb er ein Beschützer der akademischen Lehrfreiheit, alles agitatorische und demagogische Wesen suchte er der Kirche fernzuhalten. Dem letzten und höchsten Ziel deutscher Kirchenpolitik, der Vereinigung der deutschen Landeskirchen, kam man von Jahr zu Jahr näher, die Feiern in der Schloßkirche zu Wittenberg (1892) und die Kaiserfahrt nach Jerusalem 1898, an denen er teilnehmen durfte, gaben schon diesem Streben Ausdruck. G. durfte es noch erleben, daß der Deutsch-evangelische Kirchenausschuß nach Überwindung vieler Schwierigkeiten zustande kam und auch dessen Leitung von Berlin aus zuletzt allseitige Zustimmung fand. Damit war von den kirchenpolitischen Idealen seiner Jugend erreicht, was in einem Menschenleben erreicht werden kann, und blieben auch der Schwierigkeiten und Nöte genug, so bildete doch die Generalsynode von 1903, in der er nach dem Tode Barkhausens als Kgl. Kommissar fungierte, und die Feier seines 70. Geburtstages, zu der sich Vertreter der Wissenschaft, der gesamten Landeskirche und die von ihm geleiteten Vereine zusammenfanden, einen nicht nur äußerlich ehrenvollen, sondern innerlich befriedigenden Abschluß seines reichen Berufslebens, das er auch unter der Leitung des neuen Präsidenten D. Voigts in vertrauensvoller Mitarbeit bis in die letzten Wochen seines Lebens fortsetzen durfte. Der Tod eines hoffnungsvollen Sohnes im Jahre 1903 und dann der Tod der ältesten Tochter im Jahre 1906 hatten aber seine innere Kraft gebrochen. Nur wenige Wochen, nachdem er der heimgegangenen Tochter den letzten Segen gesprochen, wurde er am 25. Juli 1906 heimgerufen und es wurde damals von mehr als einer Seite bezeugt, daß ein reiches Stück preußischer Kirchengeschichte mit seinem Leben zum Abschluß gekommen war.

Ed. v. d. Goltz.

Gosan. — Zur Literatur: Dr. Sina Schiffer junior, Die Aramäer, Historisch-geographische Untersuchungen, Leipzig 1911, J. C. Hinrichs.

Zu S. 767 Z. 26: Gu-za-na und Na-ṣi-bi-na (Nisibis) sind an der zitierten Stelle der Keilschrifturkunde durch Gleichheitszeichen als identisch bezeichnet.

A. Jeremias.

Goßner, Johannes. — S. 771 Z. 57 l. Altona st. Hamburg.

Goten. — Vgl. o. S. 215, 35 ff. Mühlau, Zur Frage n. d. got. Psalmenübersetzung. Kiel. Diss. 1904, zeigt vornehmlich auf Grund von Hieron. ep. 106, daß es eine gotische Psalmenübersetzung gegeben hat. F. Kluge, Gotische Lehnworte im Althochdeutschen, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Literatur, 35. Bd S. 124 ff. — H. v. Schubert, D. älteste german. Christentum oder der s. g. „Arianismus" der Germanen. Tübingen 1909. Ders., Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs. München 1912. F. Görres, Der spanisch-westgotische Episkopat, ZwTh 45. Bd S. 41 ff. **Hauck.**

Gottesdienst, synagogaler. — S. 16 Z. 25 l. Kol Nidre st. Kol Nidun.

Gotteskasten. — Literatur: Bilder aus der luther. Diaspora, Heft 1—17. Pf. Schmidt: Arbeit, Sorge u. Erfolge der Gotteskasten Deutschlands in Brasilien. — Von demselben: Cupim, eine brasilianische Gotteskastengemeinde. — P. Albert Hoß, Aus der Arbeit des luth. Gotteskastens in Brasilien. — Flugblätter der einzelnen Vereine. — Dein Wort ist die rechte Lehre. Eine Sammlung von Gotteskastenpredigten. Leipzig, Eger.

Zurzeit bestehen Gotteskastenvereine in Hannover, Mecklenburg, Sachsen, Bayern, Reuß, Lauenburg, Württemberg, Stade, Schleswig-Holstein, Hamburg, Elsaß-Lothringen, Oldenburg, Braunschweig, Thüringen, Hessen, Lippe, die zu einem Verbande vereinigt sind, der jährlich eine Delegiertenkonferenz abhält. Diese begutachtet die eingegangenen Gesuche und schlägt den einzelnen Vereinen Unterstützungen für das nächste Jahr vor. Für gemeinsame Werke bestehen Zentralkassen, die von einzelnen Vereinen verwaltet werden: die für tschechische Lutheraner vom Gotteskasten in Mecklenburg, für das Lutherstift in Königgrätz (Sachsen), für Stipendien an Theologie Studierende (Hannover) für das Schülerheim in Eger (Hamburg), für österreichische Vikariate (Sachsen), für Brasilien (Bayern), für Nordost-Australien (Hannover).

Außerhalb des Verbandes steht der Gotteskasten der altlutherischen Kirche in Preußen.

Die Einnahmen der Verbandsgotteskasten betrugen 1900: 102 490 M., 1901: 118 223 M., 1902: 112 556 M., 1903: 117 670 M., 1904: 110 957 M., 1905: 117 455 M., 1906: 120 512 M., 1907: 112 877 M., 1908: 142 014 M., 1909: 111 799 M., 1910: 109 437 M., 1911: 119 199 M.

1. Die Lutheraner unter Römischen. Das Jahr 1899 brachte für die Diasporapflege in Österreich neue Anregung durch die evangelische Bewegung, die gegen Ende 1898 einsetzte. Durch die zahlreichen Übertritte veranlaßt, bildeten sich neue Pfarrgemeinden, Filialgemeinden, Predigt- und Unterrichtsstationen, die wiederum Vermehrung der geistlichen Kräfte erforderten. Der Evangelische Bund trat auf den Plan und nahm das Prinzip des Gotteskastens — Diasporapflege durch Aussendung von Geistlichen — auf. Er stellte es jedoch auf eine breitere Grundlage als die konfessionell-lutherische des Gotteskastens. Der Gustav-Adolf-Verein brachte erhöhte Mittel auf für zahlreiche Kirchenbauten und Besoldung geistlicher Stellen. Auch der Gotteskasten förderte die geistliche Pflege durch Erhaltung von Vikaren in Leitmeritz, Aussig, Pilsen, Unterstützung solcher in Rottenmann (Steiermark), Neutitschein (Mähren). Nach Vereinbarung mit dem Gustav-Adolf-Verein wurde ihm die Leitmeritzer Diaspora zu alleiniger Pflege überlassen. Er hat dort die Mittel auch zu den Kirchenbauten in Leitmeritz und Lobositz, Beihilfe auch für Türmitz bei Aussig und anderen Orten gewährt. In Eger wurde ein Schülerheim errichtet, in dem deutsche lutherische Gymnasiasten und Seminaristen Wohnung und Pflege evangelischen Lebens erhalten. Hier besoldet der Gotteskasten den Hausvater. Auch die tschechischen Lutheraner erhielten reichere Hilfe. Von Pilsen aus, wo der Gotteskasten ein tschechisches Vikariat ins Leben rief, wurden neue Gemeinden in Westböhmen gesammelt (Horazdowitz, Budweis, Pisek), von Oberdubenky (Mähren) aus solche in Südböhmen (Neuhaus, Tremlos). — In Ungarn hat er seine Hilfstätigkeit auch auf die Sammlung der Lutheraner in Syrmien ausgedehnt. — Der Unterstützung theologischer Studenten aus Österreich und Ungarn hat er vermehrte Mittel gewidmet. — In Deutschland ist die bayerische Diaspora unter Römischen in verstärktem Maße vom Gotteskasten gepflegt worden. — Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich (1904) weckte die Teilnahme für die deutschen und französischen Lutheraner in Frankreich. Hier hat der Gotteskasten besonders die innere Mission in Paris und die Gemeinde in Elbeuf unterstützt.

2. Die Lutheraner unter Reformierten. In Lippe-Detmold ist die kirchliche Versorgung und Sammlung der Lutheraner in Bergkirchen, Salzuflen, Lage wesentlich durch

den Gotteskasten gefördert worden. Neben Metz ist in den Reichslanden Mülhausen zu einer selbständigen lutherischen Gemeinde und Kirche gekommen. In der Schweiz besoldet der Gotteskasten einen lutherischen Geistlichen in Zürich, der dort und in Basel eine Gemeinde und kleinere Häuflein von Lutheranern an anderen Orten bedient. Die Erbauung einer lutherischen Kirche in Zürich gehört zu den nächsten Aufgaben des Gotteskastens.

3. Die Lutheraner unter Unierten. Die Unterstützung der lutherischen Freikirchen in Preußen bereitete dem Gotteskasten Schwierigkeiten durch die gegnerische Stellung der Breslauer und Immanuelsynode und der ersteren zur hannoverschen Landeskirche. Seitdem die Immanuelsynode sich mit der Breslauer vereinigt (1904) und die Spannung letzterer mit Hannover (1910) aufgehört hat, wird die altlutherische Kirche Preußens von allen Gotteskasten unterstützt. Hier gilt es besonders zur Pfarrbesoldung beizutragen. In Hessen und Baden sind die alten Verbindungen weiter gepflegt worden. Die dringendste Aufgabe ist der Bau einer lutherischen Kirche in Baden-Baden.

4. Die Lutheraner in überseeischen Ländern. In jedem Jahre erhalten an den Predigerseminaren Zöglinge Stipendien. Mit Hilfe des Gotteskastens konnte so eine Anzahl von Geistlichen nach Nordamerika gesandt werden. — In Brasilien ist ihm ein aussichtsreiches Arbeitsfeld entstanden. Im Jahre 1897 wurde der erste Geistliche hinübergesandt, dem bald mehrere folgen mußten, welche zum Teil an festgegliederten Gemeinden wirken, zum Teil die ausgewanderten Glaubensgenossen in ihren Kolonien im Urwalde aufsuchen. Es hat sich eine evangelisch-lutherische Synode von Santa Catharina, Parana und Santo Espirito gebildet unter dem Präses Kuhr. Die Verbindung der weitzerstreuten Gemeinden stellt ein monatlich erscheinendes evang.-luther. Gemeindeblatt her. Eine Pensionskasse für Geistliche und deren Angehörige ist im Entstehen. Der Bestand war Ende 1911: Pastoren 14, Gemeinden 44, Predigtplätze 18, Seelenzahl 18 506, stimmberechtigte Glieder 2084, Abendmahlsberechtigte 8886, Abendmahlsgäste 7594, Taufen 1085, Konfirmanden 675, Trauungen 220, Beerdigungen 260, Gemeindeschüler 839.

In Australien besoldet der Gotteskasten einen Geistlichen der dortigen Immanuelsynode, welcher die weitzerstreuten Glaubensgenossen im Westen dieses Erdteiles aufsucht. Seine Arbeit ist so umfangreich, daß Anstellung eines zweiten Geistlichen dringend notwendig ist. Auch der deutsch-skandinavischen Synode in Queensland sind Geistliche vom Gotteskasten zugesandt worden.

In Südafrika haben in einzelnen Fällen Gemeinden Unterstützung erhalten.

In Peru wurde der neu sich bildenden Gemeinde 1899 ein Geistlicher gesandt, doch hat sich dieselbe später dem preußischen Oberkirchenrate unterstellt.

Schließlich sei auch dessen gedacht, daß die Gotteskasten den durch die Revolution in Rußland vertriebenen und verarmten Geistlichen brüderliche Hilfe (gegen 10 000 M.) zukommen ließen (1905—1907). **M. Ahner.**

Gottschick, Johannes Friedrich, gest. 1907.

Literatur: Gustav Ecke: Die theologische Schule Alb. Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart Bd I; Ferdin. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientierung über die Dogmatik des 19. Jahrhunderts. 1903[3]. O. Ritschl, Das Leben A. Ritschls 1892/96. Nekrologe: Karl Müller, Schwäb. Merkur, Chronik 1907 N. 13. Paul Wernle, Basler Nachrichten 5. I. 1907; Martin Rade, Geleitwort zu ZThK. XVII. Jhrg., I. Heft; Heinr. Köstlin in der Monatsschrift für Pastoraltheologie, Jahrg. III, Heft 7; besonders wertvolle Würdigung eines Schülers, Albert Leube: Kirchl. Anzeiger für Württemberg, XVI. Jhrg., 9; Rügensches Kreis- und Anzeigeblatt, 1907, Blge zu Nr. 282. Der Kirchenfreund (Basel) XLI. Jhrg., 2. — Gelegentliche Notizen in der Dogmengeschichte von Ad. Harnack und Fr. Loofs und Besprechungen G.scher Veröffentlichungen in den Literaturzeitungen.

Johannes Gottschick wurde am 23. November 1847 in Rochau in der Altmark geboren. Frühzeitig mußte er das Elternhaus verlassen und bezog 1859 das unter der Leitung seines Onkels stehende Alumnat des Pädagogiums zu Putbus auf der Insel Rügen. Dort hat er sich, wie sein Reifezeugnis (1865) besagt, durch seine wissenschaftliche Strebsamkeit und seine ganze sittliche Haltung ein uneingeschränktes Lob seiner Lehrer zu erringen gewußt, so daß er als ein nach allen Seiten hin tüchtig ausgebildeter Jüngling entlassen werden konnte. Durch den christlichen Geist des elterlichen — lutherischen — Pfarrhauses früh zur Freude an den Dingen des Glaubens erweckt, hatte er für Religion als Lehrgegenstand „stets eine ernste hingebende Teilnahme gezeigt". So widmete er sich dem Studium der Theologie. Zunächst in Erlangen (1865 bis Herbst 1866), wo die „Erlanger Theologie"

gerade in der Blüte stand und insbesondere Hofmann beherrschenden Einfluß ausübte. Selbständiges Durcharbeiten größerer Werke erprobte er frühzeitig als besonders fruchtbar; den Grund zu einer eingehenden Bibelkenntnis hat er, wie er selbst erzählte, durch die Vertiefung in Hofmanns Schriftbeweis gelegt. Wertvoll war ihm der geistige Austausch mit den Studiengenossen. Im „Theologischen Verein" schätzte man ihn als „strammen, schneidigen, im Reden wie im Denken flinken preußischen Jüngling". Nachhaltig hat Hofmann auf ihn gewirkt. G. hat gewiß an sich selbst gedacht, als er von Männern spricht, die Hofmanns begeisterte Schüler gewesen, weil er die christliche Wahrheitserkenntnis als die organische Entfaltung der persönlichen Erfahrungsgewißheit des Christen darlegte. Als er 1866 zum Abschluß seiner Studien (bis Ostern 1868) nach Halle a. S. ging, fühlte er sich als „Erlanger Theologe", so sehr, daß er erst in Halle keinen festen Fuß fassen konnte. Tholuck, der Vertreter des norddeutschen Pietismus, und der Vermittlungstheologe Julius Müller haben als Persönlichkeiten Eindruck auf ihn gemacht, ihn jedoch nur in Einzelheiten (vgl. G.s Erstlingsschrift), nicht tiefer beeinflußt. In einem apologetischen Publikum des ersteren hat er gelegentlich abweichende Meinung auch dem Professor gegenüber nachdrücklich vertreten. „Vorzüglich" bestand er die erste Dienstprüfung, um dann nach zweijährigem Aufenthalt in dem mit dem Kloster U. L. Frauen verbundenen theologischen Konvikt die facultas docendi I. Grades für Religion, Hebräisch-Griechisch, Deutsch, Philosophische Propädeutik zu erwerben. Als Theologe und Philologe nun gleich ausgerüstet, wirkte er nach kürzrer Betätigung als Hauslehrer in einem Altonaer Patrizierhause als Gymnasiallehrer bis 1882 in Halle a. S. (1872—75), Wernigerode (1875—76), Torgau (1876—78), zuletzt im Amt eines geistlichen Inspektors am Kloster und Leiter des obengenannten Konviktes in Magdeburg, seit 1. Okt. 1878 mit dem Professortitel. In Halle hatte ihm die Fakultät die Habilitation nahegelegt. Finanzieller Gründe halber schlug er die Schullaufbahn ein. Das hat er nie bereut. Bei aller Vertiefung in die Philologie und Pädagogik hat er sein theologisches Ziel doch nie aus dem Auge verloren. Seiner Allgemeinbildung aber kamen diese Jahre zugute. Und viele seiner Schüler bezeugen es, wie sie, durch ihn in den ethischen Gedankengehalt der griechischen und deutschen Klassiker eingeführt, um so tiefer in der Überzeugung von der Überlegenheit des christlichen Lebensideals begründet wurden (vgl. D. ev. Rel.-Unt. i. d. ob. Kl. höh. Schulen). Mancher verdankt es ihm, daß er der Theologie und nicht einem andern Studium sich zuwandte. So war ihm diese Zeit, besonders die in Magdeburg, eine innere Vorbereitung auf die ihm winkende akademische Wirksamkeit.

Inzwischen hatte er in seiner theologischen Grundanschauung eine Entwicklung durchgemacht, ja einen völligen Umschwung erlebt. In Halle hatte er mit dem Inspektor des Tholuckkonvikts Besser und mit dem späteren Privatdozenten der Theologie Wilhelm Hermann Freundschaft angeknüpft, auch mit dem Göttinger Repetenten Ferdinand Kattenbusch war er bekannt geworden. Das Interesse für die Philosophie Kants, später auch Lotzes, auf den Besser sie hinwies, hat sie besonders verbunden. Es wurde vollends bedeutsam, als Besser Gottschick die Kenntnis der großen Monographie Albrecht Ritschls „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" vermittelte, die seit 1875 in drei Bänden erschien und erkenntnistheoretisch in den Bahnen der genannten Philosophen ging. Ritschls Werk bedeutet innerhalb der von Schleiermacher heraufgeführten Epoche in der systematischen Theologie eine neue Phase. Die drei großen Schulen „romantischer Theologie", die sich bei aller Verschiedenheit in der Benutzung seiner Formeln alle auf Schleiermacher berufen können, weil sie wie er von der christlichen Erfahrung ausgingen, befriedigten vielfach den theologischen Nachwuchs nicht mehr. Weder die oft gezwungenen Versuche, die Summe der christlichen Bekenntnissätze in Einklang mit der Erfahrung zu bringen, noch ihre Spekulationslust oder endlich ihre apologetischen Künste der Vermittlung zwischen Theologie und Philosophie hatten noch Anziehungskraft. Ritschl, mit seinem Verständnis für die individuelle Eigenart der Religion wie für ihren gemeinschaftlichen und sittlichen Charakter und mit seiner Betonung des christozentrischen Erlösungsgedankens ganz Schüler des großen Systematikers, brachte doch gegen dessen Empirismus eine neue Methode zur Geltung: die geschichtlich offenbare Person Jesu Christi als Ausgangspunkt und Norm der christlichen Glaubenslehre. Wie mancher jüngere Theologe hat sich auch G. durch ihn von quälender Selbstanalyse, von peinlichen subjektiven Schwankungen — den häufigen Folgen der älteren Betrachtungsweise — befreit gefühlt: „Meine theologische Entwicklung hat mich durch die sogenannte kirchliche Theologie hindurchgeführt. Und was mich zum Bruche getrieben, war in erster Linie die Erprobung ihrer Unzulänglichkeit gewesen, den Weg zum Gewinn und zur Aufrechterhaltung der persönlichen Glaubensgewißheit zu

zeigen". (Vorwort zu „Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theologie".) Nicht nur religiöse und theologische Festigung und Klärung, auch einen sicheren kirchlichen Standpunkt verdankt er Ritschls religiöser Position. Sein ohnehin lebendiges kirchliches Gemeingefühl steigerte sich zu dem frohen, sicheren Heimatgefühl eines freien Sohnes der Kirche der Reformation, der mit seiner wissenschaftlichen Arbeit dieser Kirche voll Liebe und getroster Hoffnung dient (Worte an Ritschls Grabe 1889). Bald war Ritschl der geistige Mittelpunkt des Freundeskreises. Persönlich hatte G. ihn 1875 in Halle kennengelernt, ihn 1876 und seitdem öfter besucht und später sich an seinem Besuch erfreut. Durch einen regen Briefwechsel ist er ihm auch freundschaftlich immer nahe geblieben, so daß er an des Meisters Grab im Namen seiner im akademischen Lehramt stehenden Schüler Worte des Gedächtnisses sprach. Das wissenschaftliche Organ der Ritschlschen Theologie, die 1876 begründete Theologische Literaturzeitung, zählte ihn bald zu ihren eifrigsten, wenn es nötig war, kampfesfreudigsten Mitarbeitern. Unter den Worten, mit denen er die Ritschlsche Position verteidigte, ist wohl das charakteristischste seine Antithese gegen die Beweisführung mit der „natürlichen Theologie": „Ohne Christus wäre ich Atheist" (Christl. Welt Nr. 49, 1889).

Aus dem obengenannten Freundeskreis waren inzwischen zwei in ein ordentliches akademisches Lehramt, W. Hermann 1878 nach Marburg, F. Kattenbusch nach Gießen, berufen worden. 1882 zog letzterer G. in die hessische Universitätsstadt als ordentlichen Professor für praktische Theologie nach. Die fast 10 Gießener Jahre machen wohl die glücklichste Zeit in G.s Leben aus. Mit seiner Frau Helene, Tochter des Superintendenten Clasen in Wanzleben, die er 1873 heimgeführt und die ihm inzwischen fünf Kinder geschenkt hatte, fühlte er sich überaus wohl in einem Kreise gleichgesinnter Kollegenfamilien. Die Gießener theologische Fakultät, der außer Kattenbusch noch Bernhard Stade, Emil Schürer, Baldensperger, Adolf Harnack und dessen Nachfolger, erst Karl Müller, dann Gustav Krüger, angehörten, bot damals ein seltenes Bild harmonischsten Austauschens und wissenschaftlichen Zusammenarbeitens. Dieser Tatsache verdankt G. ein Jahrzehnt regsten, nur durch das Rektorjahr mit seiner andersartigen Tätigkeit unterbrochenen Schaffens in seinem besonderen Amte. Wohl wies ihn seine Begabung und die Vielseitigkeit seiner Interessen auch zur Betätigung auf andern Gebieten. Wohl trieb ihn seine Kampfesnatur, mit dem Evangelischen Bunde gegen Rom zu streiten, wohl hat er gelegentlich den politischen Tageskampf mit aufgenommen, auch den mächtig aufflammenden sozialen Bestrebungen Kraft und Teilnahme geliehen; dem Evangelisch-sozialen Kongreß hat er von Anfang an mit angehört. Aber sonst ging er auf in seiner Arbeit als Dozent und theologischer Schriftsteller.

Ostern 1892 siedelte er, nachdem er 1887 einen gleichen Ruf nach Heidelberg abgelehnt, an die Universität Tübingen als praktischer Theologe über, wo er zugleich Frühprediger der Stadtgemeinde wurde. Im Hessenlande hatte er in Pfarrerkreisen Vertrauen genossen. Auf württembergischen Boden empfing ihn zunächst Mißtrauen, ja scharfe Opposition pietistischer Kreise, die von dem Ritschlianer nichts Gutes für die Landeskirche erwarteten. Damals und sonst — z. B. in den Schrempfschen Wirren, die Bekenntnisfrage betreffend — folgte er Ritschls Vorbild: er ließ sich nicht in den kirchenpolitischen Kampf hineinziehen. Und griff er doch einmal ein, wie im letzten Jahre seines Lebens, wo er Luther und Calvin als Zeugen gegen das geltende Recht im Bremer Taufstreit (vgl. unten S. 586, 10.) aufrief, so war's ein rein theologisches Gutachten.

G.s hervorragender Neigung und Begabung für systematisches Denken hätte eigentlich ein Lehrstuhl für systematische Theologie entsprochen, sie kam aber seiner Behandlung der praktischen Theologie gerade zugute. Mit der älteren Art einer rein technischen Anleitung zu Predigt und Unterricht hatte diese seine Hauptvorlesung nichts gemein. Sie bildete ihm nur ein Mittel zu einem höheren Zweck: „die Wissenschaft in Praxis umzusetzen, die Errungenschaften der wissenschaftlichen theologischen Forschung zu kirchlichen Aufgaben zu gestalten und den Weg zu ihrer Lösung aufzuzeigen" (Köstlin a. a. O.). Nach dem Zeugnis maßgebender kirchenregimentlicher Persönlichkeiten waren darum auch „G.s echte Schüler an einem fast ungeduldigen Drang zum kirchlichen Wirken, zur Betätigung in der Gemeindearbeit und an einer hochgemuten Freudigkeit zu erkennen" (ebendort). Auch die Besorgnis der Voreingenommensten schwand vielfach angesichts dieser jungen Theologen, die, unangefochten von sie noch drückenden Problemen, ohne ihrer Theologie untreu zu werden, gerade in ihrem Geiste ihrer Kirche dienten. Durch die Leitung der Predigeranstalt, d. h. des homiletisch-katechetischen Pflichtseminars, konnte G. in Tübingen besonders tief auf die älteren Studenten einwirken. Streng hielt er auf gründliche Ausarbeitung der Predigtskizzen und Katechesen und so manchen Phrasenschmied oder religiös allzu Fertigen erzog

er zur Nüchternheit und Wahrhaftigkeit. Vielen wurde er dadurch zum Seelsorger und Freund. In den Schrempfschen Wirren hat er treulich und auf jeden eingehend die Glaubens- und Gewissensnöte seiner Kandidaten mit durchgekämpft und vielen Liebe zu Amt und Kirche bewahrt oder wiedergegeben. Für den jüngeren Studenten war es nicht ganz leicht, ihm persönlich nahe zu kommen. Zwar zwang dem Stiftler G.s philosophische Durchbildung und etwas intellektualistische Art Achtung ab. Sein äußerliches schroffes, in sich geschlossenes Auftreten im persönlichen Verkehr und seine oft schwerfällige Gelehrtensprache ließen sie nur selten vertrauter mit ihm werden. Je weniger er durch rednerische Mittel begeisterte oder blendete, umsomehr konnte er nur die Sache wirken lassen.

Gerade deshalb war auch seine sonstige Vorlesungstätigkeit von nachhaltigem Einfluß auf die Hörer, denen er auf den verschiedensten Gebieten ein Führer wurde. Der schon in Gießen reichliche Stoff — außer den Hauptvorlesungen, Ethik, Encyklopädie, Erklärung von Luthers kleinem Katechismus, Pädagogik, neutestamentliche Exegese und anderes — wurde in Tübingen noch vermehrt durch größere Vorlesungen über Luthers Theologie, Kirchenrecht, Römerbrief und Johannesevangelium. G.s Exegese zwang den Hörer zu selbständigem Durcharbeiten der Schriftgedanken. Bei aller Klarheit und Schärfe der text- und literarkritischen Methode trat das Detail doch zurück hinter der stets herausgearbeiteten geschichtlichen Gesamtanschauung. Aus der zeitgeschichtlich-vergänglichen Formulierung wußte er stets das bleibende religiöse Heilsgut, die fromme Persönlichkeit, herauszutreten zu lassen und mit dem für die Gegenwart gültigen evangelischen Lebensideal in anschauliche Beziehung zu setzen. In wohlerwogener Begründung und Abgrenzung gegen philosophische Ethik und in reicher an der Geschichte und Lebenserfahrung gewonnenen Anschauung kam letzteres in der theologischen Ethik zur Entfaltung. Ungewollt tat diese vielleicht eindrucksvollste Vorlesung vielen einen apologetischen Dienst: sie überzeugte von der heilschaffenden Kraft des Christentums auch für das Geistesleben der Neuzeit.

Überall, wo die Gelegenheit sich bot, besonders aber in seiner Luthervorlesung, führte G. seine Schüler zu den Quellen, ließ sie hineinblicken in die Werkstatt des Forschers und leitete sie dadurch zu eigener Weitervertiefung in die Urkunden der evangelischen Geschichte an.

Gottschicks tiefgreifender akademischer Wirksamkeit ging eine vielseitige literarische Betätigung zur Seite, die in zahlreichen Abhandlungen, meist in Zeitschriften verstreut, vorliegt. Von den wenigen vorhandenen Büchern sind zwei — sachlich völlig unverändert, also echte Zeugnisse seiner Gedankenwelt — aus dem Nachlaß herausgegeben.

In den Kampf um Ritschls Theologie hat G. neben vielen kleinen Besprechungen zunächst mit zwei Programmschriften philosophischer Art „Schleiermachers Verhältnis zu Kant" (Wernigerode 1876) und „Kants Beweis für das Dasein Gottes" (Torgau 1878) eingegriffen. Besonders die letztere verwertet Ritschls Gedanken und verfolgt sie weiter, indem sie das höchste Gut bei Kant als die Einheit der moralischen Welt und die Identität der Glückseligkeit mit der religiösen Freiheit von der Welt nachweist. Der ernste, hohe Anspruch der Ritschlschen Theologie, wahrhaft kirchliche Theologie zu sein, tritt in dem Werke „Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie" ans Licht. Der polemische Titel hat der Aufnahme des Werkes großen Abbruch getan. Sein positiver Wert ist bis heute nicht gebührend gewürdigt. In meisterhaft objektiver Darstellung, die stets von den Formeln des Gegners auf seine letzten Motive zurückgeht, setzt G. hier in die Tat um, was er längst betont hatte („Sittliche Grundsätze f. d. kirchliche Parteiwesen d. ev. Bl." 1880; „D. evang. Kirche u. d. theolog. Fakultäten", Z. f. prakt. Th. 1886; „Die Glaubenseinheit der Evangelischen gegenüber Rom", 1888): die Anerkennung des historischen Rechts jeder Richtung wie der Pflicht der Richtungen, sich in der Kirche zu vertragen und mit geistigen Waffen sich zu bekämpfen. Den praktischen Maßstab Luthardts von der Brauchbarkeit der Theologie für die Seelsorge ergänzt ein historisch-kritischer. Zur Lösung ihrer kirchlichen Berufsaufgabe hat die Theologie 1. deutlich und klar den Gegenstand des christlichen Heilsglaubens; 2. den Grund des christlichen Glaubens, den ewigen Lebensgehalt Jesu; 3. die reformatorisch verstandene christliche Wahrheit als dem Christen stets lebendig bewußte, seine Erkenntnis tragende und sein religiöses Leben regelnde darzustellen. Nur so wird die Frage der Heilsgewißheit in evangelischem Sinne gelöst. In der älteren Orthodoxie gibt es keine persönliche Heilsgewißheit ohne die Zustimmung zur Inspiration der H. Schrift und ohne eine auf jener beruhende Verstandesüberzeugung von der Gesamtheit des Glaubensartikel: eine solche Stützung des Heilsglaubens durch Autoritätsglauben ist ein Rückfall in katholische Anschauungen. Auch die „kirchlichen" Theologen der Gegenwart genügen der Anforderung dieses Maßstabes nicht. Weder Hofmann noch Luthardt haben sich die Frage nach dem Grunde und der Aufrechterhaltung

der Heilsgewißheit klargestellt und deutlich beantwortet. Ersterer betont die persönliche Erfahrungsgewißheit der durch Christus hergestellten Gemeinschaft mit Gott wie etwas Selbstverständliches; seine Gesamtanschauung verläuft im Rahmen einer Geschichtsbetrachtung, die nicht genügend zwischen der Aufgabe der deutlichen Darstellung des Glaubens, von dem jeder Christ lebt, und der Gnosis, die wenigen Genuß bereitet, unterscheidet. Letzterer mißt an Stelle des altorthodoxen Inspirationsglaubens der sog. natürlichen Offenbarung einen konstitutiven Wert zur Erfassung der christlichen Heilsoffenbarung bei; unentbehrlich dünkt ihm die angebliche historische Beweisbarkeit der Auferstehung Christi, von deren Wirklichkeit doch nur der schon Gläubige eine Gewißheit gleichsam als Krönung seines Glaubens empfängt; in der Gesamtdarstellung verzichtet er auf jede Berücksichtigung der von erzieherischer Absicht geleiteten christlichen Unterweisung zugunsten der systematischen Methode. Frank endlich erhebt sich wieder über Luthardt, indem er nur von einer Glaubensgewißheit wissen will, die durch Einwirkung des göttlichen Wortes auf das Gewissen zustande kommt. Er fühlt die Notwendigkeit der Umkehrung der gesamten theologischen Problemstellung, die durch die Eigenart des evangelischen Glaubensbegriffes gefordert wird. Aber seine Lösung jenes Problems setzt sich in Widerspruch mit den Existenzbedingungen des evangelischen Glaubens. Denn Frank behauptet eine angeblich unmittelbare Gewißheit der Christen von einem durch Wiedergeburt und Bekehrung hergestellten neuen Ich, als dem entfaltungsreichen Keim aller christlichen Erfahrung; den Inhalt des neuen Lebenszweckes leitet er erst aus dieser Gewißheit ab, ohne ihn auf geschichtlichem Wege als christlich nachzuweisen. Von der göttlichen Heilswirkung eine unmittelbare Gewißheit zu haben ist unmöglich; „ihrer Tatsächlichkeit kann man nur durch Vermittlung des Bewußtseins von ihrem unbedingten Werte und ihren objektiven Ursachen gewiß werden".

Letztere sind zusammengefaßt in der einen Tatsache der geschichtlichen Heilandsperson, in der Gott mit den Menschen handelt, deren Herz und Gewissen unmittelbar ergreifender religiös-sittlicher Gehalt wichtiger als alle philosophisch-spekulativen Schablonen ist. Aus dieser nachdrücklichen Anwendung der Methode Ritschls, die in allen weiteren Schriften G.s zur Geltung kommt, folgt von selbst die Zustimmung zu vielen dogmatischen Positionen Ritschls: zu seinem Begriff der Gemeinde, zu seiner Christologie (207/8), nachdrücklich zu seiner Bekämpfung der Sühnegedanken (S. 96—99, S. 220, vgl. aber das später weiter untersuchte „propter Christum"), ebensogut aber auch die schärfere Herausarbeitung des objektiven Schuldgedankens und die Überwindung der Anschauung vom bloß eschatologischen Zorn Gottes (vgl. S. 51, 208, 209, 210). Auch dieser „genuinste" Schüler nunquam juravit in verba magistri.

Bietet die Rektoratsrede über „das Verhältnis des christlichen Glaubens zum modernen Geistesleben" (ZThK 1891) mit ihrem Verzicht auf landläufige apologetische Künste, ihrer freudigen Zustimmung zur neueren Wissenschaft, mit ihrer Ablehnung jeglichen Autoritätsglaubens und der Forderung einer freien Hingabe der vollen Person an die unsichtbare Welt der Liebe in dem offenbaren Charakter der Person Jesu, worin man eine „sturmfreie" Position gefunden zu haben glaubt, wichtige apologetische Grundlinien im Sinne der Ritschlschen Konzeption, so zeigt die um ein Jahrzehnt später (ZThK 1903) veröffentlichte Diskussionsrede aus dem Plochinger Pfarrkranz „Die Entstehung der Losung der Unkirchlichkeit der Theologie", wie lebendig ihr Verfasser auch die neueste Entwicklungsphase der Theologie miterlebte und mitverarbeitete, wie treu und frei zugleich er seine Grundgedanken vertrat. In einer Zeit hohen systematischen Interesses, gegen eine einseitig naturwissenschaftlich-mechanistische Philosophie, haben Ritschl und seine Schule ihre Gedanken formuliert und mit einer auf die Dauer unhaltbaren geschichtlichen Auffassung des NT und der Reformation verflochten. Einer mehr ästhetisch-historischen und doch wieder ungeschichtlich-mystischen Zeitstimmung erscheint die Beschränkung des Gedankens der in der Gemeinde fortlebenden und ihr bewußten Offenbarung auf Jesus Christus und die mit Hilfe Kantischer Erkenntnistheorie zwischen christlichem Glauben und dem Welterkennen befestigte Kluft nur dann auf die Dauer nicht als künstlich und unwahr, wenn sie folgende Ergänzung findet: 1. Die Absolutheit des Christentums ist nicht auf seinem spezifischen Offenbarungscharakter (Isolierung), nur durch das, was es der Persönlichkeit leistet, zu begründen; 2. der Wahrheitsbeweis ist neben der bisher üblichen innerchristlichen Vergleichung durch die des Christentums mit andern Religionen zu führen, bei denen tatsächlich vorhandene befreiende und erhebende Gotteswirkungen nicht zu verkennen sind; 3. die systematische Theologie darf angesichts des den Naturalismus zurückdrängenden philosophischen Idealismus und Vitalismus sich nicht auf eine Erkenntnistheorie festlegen, sondern muß sich mit der neuen geistigen Lage auseinandersetzen.

Eine teilweise Auseinandersetzung selbst bietet G. schon in einigen ethischen Abhandlungen: „Schuld und Freiheit“ (ZThK 1899) und „Diesseits und Jenseits im Christentum“ (ZThK 1899), sodann in den Prolegomenen seiner „Ethik“ (Sammlung Theologischer Lehrbücher, J. C. B. Mohr, Tübingen 1907), dem druckfertig hinterlassenen, vom Sohne herausgegebenen Vorlesungsdiktat. Im Gegensatz zum modernen Evolutionismus ist Sittlichkeit nur da zu konstatieren, wo die Persönlichkeit immer aufs neue ihren Selbstzweck in ein unbedingtes — wie alle Ideale — auf Einheit und Freiheit abzielendes Ideal verlegt (philosophische Ethik). Die innerlich abgenötigte Hingabe an einen gehaltvollen, die Seligkeit und Freiheit der Persönlichkeit schaffenden und in sittlicher Tat zu erlebenden Willen Gottes ist das christliche „höchste Gut“, wie es sich gegenüber den andern von nichtchristlicher Weltanschauung bestimmten Idealen als höchstes Ideal beweist (theologische Ethik). Der eigentlich systematische Entwurf ist ganz aus der an dem objektiven Maßstab der geschichtlichen Heilsabsicht Jesu Christi gemessenen Lehre der Reformatoren, besonders Luthers, herausgearbeitet. Das von Luther aus Naturgesetz, Dekalog und autonomer Gewissensentscheidung gemischte Sittengesetz wird beschrieben als ein zur Herbeiführung der Gemeinschaft mit Gott unter dem Ideal der Gotteskindschaft und des Gottesreiches stehendes sittliches Bewußtsein, das jedes einzelne Handeln bestimmt. Zwei Grundgebote bedingen sich hier gegenseitig: die Liebe zu Gott, in der sich das zuerst von Gott und Christus geliebte Selbst in Gefühl und Wille zu seliger Kindesgemeinschaft mit dem als höchsten Gut erkannten Vater erhebt; — und die Liebe zum Nächsten, die als auf das Reich Gottes gerichtete Gesinnung zu oberst Liebe zu den Personen ist. Pflichtgrundsätze für den unmittelbaren Liebesverkehr von Person zu Person reichen nicht aus. Die lutherische Idee des sittlichen Berufes macht die Betätigung der christlichen Nächstenliebe in dem so vielgestaltigen Gesellschaftsleben möglich. Antrieb und Kräfte zu solcher Sittlichkeit lassen sich aus dem einheitlichen Zusammenhang erklären. Der neutestamentlich durchaus begründete Gedanke Luthers von der Seligkeit steht hier im Mittelpunkt. Zwischen der Seligkeit als einer in Gegenwart und Zukunft gleichartigen Größe und dem evangelischen Lebensideal besteht ein bleibender innerer Zusammenhang. Was Luther nur behauptet, daß die Rechtfertigungsgewißheit die ethische Erneuerung durch den h. Geist einschließt, wird psychologisch verständlich. Die — nicht mystische — religiös-sittliche Willensgemeinschaft mit Gott, d. i. die Seligkeit des Gerechtfertigten, ist die Quelle gottförmigen Handelns zur Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern.

In selbständiger Weiterführung der bei Luther vorhandenen Ansätze werden die einen objektiven Wert darstellenden Kulturgüter im Blick auf den höchsten religiös-sittlichen Zweck, den Aufbau des Reiches Gottes, als Unterzwecke gewürdigt: als notwendige Lebenskreise zur Verwirklichung religiös-sittlicher Gemeinschaft (Familie, Staat, Arbeitsorganismus) und als Berufe zur Ausübung der Nächstenliebe, der die in ihnen erreichte Weltbeherrschung (Wissenschaft) oder ihre erfrischende Wirkung (Kunst, Spiel, Geselligkeit) zugute kommt. Charakterbildung und Pflichterfüllung im besonderen Berufe der Einzelpersönlichkeit vollzieht sich nur auf dem Boden des religiös-sittlichen Gemeinlebens, darum folgt die Individualethik der Sozialethik.

Mannigfache Spezialstudien aus seinem Hauptgebiet, der praktischen Theologie, hat G. veröffentlicht. Unter den liturgischen Arbeiten: „Der Sonntagsgottesdienst der christl. Kirche in der Zeit vom 2.—4. Jahrhundert“ (ZprTh 86); „Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und die tatsächliche Reform desselben“, Tübingen 1887; „Die Erörterung von Fragen der evangel. Liturgie in den neuesten Arbeiten“; „Halte was du hast“ 1889 90, bietet die zweite eine anerkannt bedeutsame Überwindung der zeitgeschichtlich verständlichen und berechtigten pädagogischen Auffassung Luthers vom Gottesdienst durch Betonung seiner ursprünglichen Gedanken: Gottesdienst ist die besondere Form des Verkehrs zwischen Christen und Gott, der sich in der Selbstbezeugung Gottes durch das Wort und in der Gegenbewegung des Glaubens vollzieht, nämlich die des feiernden Verkehrs. Vollends werden Luthers Gedanken für die Gegenwart wirksam gemacht in allgemein als wertvoll geltenden katechetischen Abhandlungen. „Luther als Katechet“, Gießen 1883, zeigt, wie Luther in pädagogischer Meisterschaft die Objekte und das Subjekt des Glaubens in eine organische Einheit gebracht hat. Indem er jede Glaubenswahrheit auf die Person Jesu zurückführt, versteht er die drei ersten Hauptstücke des Katechismus nicht etwa als drei aufeinanderfolgende, heute noch vorbildliche Stadien des Heilswegs, sondern als die stetigen konstitutiven Faktoren des Christenlebens: in jedem der drei Hauptstücke ist das Ganze des Christentums, jedesmal unter anderm Gesichtspunkt aufgefaßt, enthalten. „Die katechetische

Behandlung des I. Gebots," Halte was du hast, 12. 1888 89, und die leider nicht vollendeten „Katechetischen Lutherstudien 1: Die Seligkeit und der Dekalog," ZThK 1892, rücken den Begriff der Seligkeit, als amans delectatio in lege, ihn durch Kombination und Analyse zahlreicher synonymer Gedankenreihen Luthers verdeutlichend, in den Mittelpunkt des Katechismusunterrichts. Beiträge zur (formellen) Homiletik „Das principium dividendi", Halte was du hast 27. 1903 04, „Die Textgemäßheit und verwandte homiletische Fragen", Monatsschr. f. k. Praxis 1905, fehlen auch nicht; ebensowenig gelegentliche prinzipielle Erörterung zeitweilig aktueller Fragen: „Der evangelische Religionsunterricht in den oberen Klassen der höheren Schulen", 2. Aufl. 1886; „Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung für die evangel. Kirche" 1893; „Theologische Wissenschaft und Pfarramt" 1895. Der in mehr als drei Jahrzehnte langer praktischer Lehrtätigkeit verarbeitete Ertrag dieser Studien ist zusammengefaßt in der ebenfalls erst nach des Verfassers Tode von seinem Schüler R. Geiges herausgegebenen „Homiletik und Katechetik", Tübingen 1908. Die größere Hälfte des Doppelwerks bietet den ersten, das Gesamtgebiet umfassenden wissenschaftlichen Entwurf einer Homiletik, der ohne den prinzipiellen (Gottesdienst I u. II) und den formellen Teil (Predigt auf den Willen wirkende, zielstrebige Rede IV) zu vernachlässigen, „Die erbauliche Behandlung des Predigtstoffes" (III) also die Frage: wie und was predigen wir den modernen Menschen? im Sinne einer geschichtlich pietätvollen, aber innerlich freien evangelischen Theologie anfaßt. An die objektive geschichtliche Heilsbotschaft gebunden, zu deren Verständnis die Bekenntnisse Wegweiser sind, muß „wirksame" Predigt freie Überzeugung zu erwecken und die persönliche Heilszuversicht als Antrieb und Kraft zu neuem Leben (als die nur in sittlicher Arbeit und religiöser Gotteskindschaft zu genießende Seligkeit) psychologisch aufzuzeigen suchen. Erweçklich, sittlich-apologetisch (gegenüber Rationalismus und Diesseitigkeitsstimmung), voll Verständnis für das konkrete Leben (in politischer, sozialer, kirchlicher, naturästhetischer Hinsicht) soll sie sein im Blick auf die Bedürfnisse der Gegenwart. In der Regel an einen Schrifttext anknüpfend soll sie seinen klassischen Wert, aber auch seine zeitgeschichtliche Bedingtheit beachten, ferner der Stimmung des Kirchenjahrs, der individuellen Eigenart der Gemeinde und der Predigerpersönlichkeit entsprechen. Auch die Katechetik ist ganz auf die Gegenwart bezogen. Die Beibehaltung des Katechismusunterrichts wird freilich verteidigt. Dagegen kommen lebendige Geschichtsbetrachtung und moderne Kritik (in gewissen Grenzen), ferner eine die verschiedenen Stufen sogar des Unterrichts der Konfirmanden und der Fortbildungsschule berücksichtigende Stoffgruppierung und -Verteilung zur Geltung. „Das Ziel der kirchlichen Erziehung" (I), die mit der Taufgnade Begabten durch Haus, Schule, Pfarramt auf intellektuellem, ethisch-religiösem, sozialem Wege zu lebendigen Gliedern der Gemeinde Christi heranzubilden, ist in der Konfirmation erreicht, bei der um der Wahrhaftigkeit willen Bekenntnis und Gelübde wegfallen soll. Im Mittelpunkt des katechetischen Unterrichts (II) steht der christozentrische biblische Geschichtsunterricht, der von Einzelgeschichten zur Darstellung des Geschichtsverlaufes als des Bildes eines nach Epochen gegliederten Zusammenhangs aufsteigt, überall Charakterbilder zu zeichnen, in den didaktischen Abschnitten die mannigfaltigen Begriffe als Glieder einer einheitlichen Gesamtanschauung zu begreifen sucht und so den Katechismusunterricht (s. oben) vorbereitet. Die formelle Katechetik (III) fordert unter Einfluß der Herbart-Zillerschen Schule im Blick auf die Natur des katechetischen Lehrstoffs die genetische Methode.

Ritschls Art trieb seine Schüler zur selbständigen Quellenforschung. So ging auch Gottschick, obwohl in seiner Erstlingsschrift „Die sichtbare und die unsichtbare Kirche" (ThStK 73) noch von Julius Müller beeinflußt, als Historiker in Ritschls Bahnen. Wie er von ihm gelernt hat, auf das eigenartig abgestufte Verständnis des religiös-sittlichen Heilsgutes zu verschiedenen Zeiten zu achten, zeigt schon die Abhandlung „Huß', Luthers, Zwinglis Lehre von der Kirche" 1886 (ZKG) mit ihrer scharfen Zeichnung der Kirchenbegriffe der Scholastik und der drei Reformatoren (vgl. später: „Paulinismus und Reformation", ZThK 97). Die historisch-kritische Methode hat er freilich unbefangener geltend gemacht (vgl. die erwähnte Schrift, ZThK 1893) und in seinem ebenfalls schon angedeuteten Verständnis für die religionsgeschichtliche ist er vollends über den Lehrer hinausgegangen. Auch bei seiner Vertiefung in Luthers Werke und andere Reformationsurkunden hat er weithin an den von jenem aufgezeigten Problemen weitergearbeitet. Mit seinem Beitrag zur Versöhnungslehre (Propter Christum, ZThK VII 4) belegt er allerseits in dessen Schriften eine reingeistige, religiös-sittlich befriedigende Auffassung unserer Vertretung durch Christus bei Gott und in „Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus" (ZThK VIII 5) findet er keine „Mystik", nur gläubige Anschauung des Herrn, aus der

Heilsvertrauen und neues seliges Leben erwächst. Auf das schon in der (obengenannten) Schrift „Die Kirchlichkeit der usw." angefaßte, nie aus den Augen gelassene Problem kommt er ZThK 1903 zurück: „Die Heilsgewißheit des evangelischen Christen im Anschluß an Luther dargestellt". Gegen scholastische und pietistische Auffassung wird sie formuliert: In der Objektivität des an uns herantretenden Zeugnisses Gottes gegründet, nicht als ruhendes allgemeines Gefühl, sondern als Aktivität, die sich in der Ausprägung des tatsächlichen Innenlebens nach den Maßstäben des göttlichen Gnadenwillens und des evangelischen Lebensideals bewährt und durch stete „Neusetzung gegenüber schweren Proben allmählich zu der allen Proben gewachsenen Kraft stetiger Willensrichtung und Lebensstimmung emporbildet". Als das grundlegende Unterpfand dieser Gewißheit zeigt das theologische Gutachten zum Bremer Taufstreit „Die Lehre der Reformation von der Taufe" (Hefte z. Chr. W. 1906) die Taufe auf, für deren Wirkung weder der Wortlaut der Taufformel, noch die sichere Einsetzung durch Christus, sondern nur die tatsächliche Eingliederung in die Kirche Christi und die individuelle Bezeugung dieser Tatsachen an den einzelnen entscheidend ist. Zweierlei zeichnet G.s Darstellungskraft als Historiker aus: jede historische Erörterung erfolgt im größeren Zusammenhang, und stets wird ein Ertrag für die praktischen Bedürfnisse der Gegenwart herausgearbeitet.

Alle diese (und die früher genannten systematischen und praktisch-theologischen) Vorarbeiten über das religiöse Leben und Denken des Reformators zu einem einheitlichen Bild der Theologie Luthers zusammenzufassen, schwebte G. als literarisches Lebenswerk vor. Die dazu nötige Untersuchung der geschichtlichen Voraussetzungen Luthers hat wertvolle, von der seit Ritschl herrschenden Auffassung abweichende Ergebnisse gezeitigt in den „Studien zur Versöhnungslehre Augustins" — „A.s Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi" (ZThK XI 2) — und „des Mittelalters", (ZKG 22—24, 1901—1903). Schon Augustin besitzt eine durchgeführte, mit seiner Heilslehre organisch verbundene Anschauung vom Werke Christi. Von ihm läuft die Linie über Anselm zur lutherischen Orthodoxie. Auch der verketzerte Abälard und sein Schüler Petrus Lombardus und alle Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts, die in den Rahmen und Stoff des Lombarden Anselmische Gedanken hineingearbeitet haben und angeblich den objektiven (Anselm) und den subjektiven (Abälard) Lehrtropus kombinieren, haben Teil an jenem Gemeingut. Von Anselm rührt nur die schärfere Formulierung und systematischere Anordnung her, während seine Gedanken von der Notwendigkeit und Äquivalenz gerade dieser Versöhnung nicht durchdringen. Ein doppelter Lehrtropus existiert nicht. Die satisfaktorische, auf Gott wirkende Bedeutung des Todes Christi ist auch da die Voraussetzung, wo der Tod Christi als ein Gegenliebe weckender Erweis der Liebe Gottes betont wird. Seiner alle zwei Jahre dargebotenen, der Veröffentlichung noch vorbehaltenen Luthervorlesung kamen alle diese Arbeiten zugute. Wie sich G. den Aufriß einer Theologie, deutlicher: der Heilslehre Luthers dachte, zeigt ein Blick auf ihre Kapitelüberschriften: Die Aufgabe (Altes und Neues bei Luther); Luthers Anschauung vom Ganzen des Christentums; Glaubensübersicht und Glaubenserkenntnis; die Quellen der Gotteserkenntnis; Luthers Anschauung von der Seligkeit; die Lehre von Gott; der Inhalt des Lebensideals; die Lehre von der Sünde; die Erlösung als subjektiver Vorgang; die Erweckung der Buße durch das Gesetz; die Erweckung des erlösenden Glaubens durch das Wort von Christus oder Luthers Verständnis des Heilswortes Christi. Die erste Gesamtdarstellung der Grundzüge von Luthers Heilslehre seit Köstlins Arbeiten, die Ritschls neue Gesichtspunkte verarbeitet, liegt hier vor; darin besteht ihre wissenschaftliche Bedeutung.

In Jahren zehrenden körperlichen Leidens und drückender Sorgen sollte G. Kraft und Recht der einst so streitbar verfochtenen Überzeugung in stillem innerem Kampf durchproben. So wuchs sein wissenschaftliches Arbeitsleben und sein Glaubensleben immer mehr zusammen. Trotz aller Hemmungen arbeitete er rastlos weiter. Aber mitten im Schaffen lähmte Sommer 1906 ein Schlagfluß seine Kraft. Nur vorübergehend erholte er sich soweit, um zu hoffen, im Urlaub die vorhandenen Bausteine des Lutherwerks zum Ganzen fügen zu können; inzwischen bereitete er noch die Ethik zum Drucke vor. Am 3. Januar 1907 ist er nach schwerem, im Glauben durchgerungenen Leiden heimgegangen.

Theologie und Kirche haben den Verlust des charaktervollen Mannes schwer beklagt. Eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen beiden zu fördern war sein heißes Bemühen. Darin glich er mehr als andere „Schüler" Meister Ritschl, der im Blick auf G.s Verständnis für die positiv kirchliche Tendenz seiner Arbeit ihn gelegentlich den „Besten" nannte. Hat er doch nach dem Zeugnis seiner Freunde am nachdrücklichsten die Gedanken des Lehrers unter dem Gesichtspunkt aufgenommen und vertreten, daß darin herrliche Kräfte der Kirche Luthers hervordrangen. Auch die besonnene Leitung der 1891 zu diesem Zweck

begründeten Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1½ Jahrzehnte hindurch, legt dafür Zeugnis ab. In seinen unmittelbaren Wirkungskreisen, wie weithin durch seine Schriften, hat er damit Erfolg gehabt. Nicht nur seine Gesinnungsgenossen, z. B. die Freunde der Christlichen Welt, sondern auch Theologen verschiedenster Richtung ehrten ihn als Vertrauensmann, der, um Gegensätze zu heilen, nie die Spitzen abbrach, sondern eine höhere Einheit für sie fand, der fest in der eigenen Überzeugung, aber wunderbar frei und weitherzig war. Der schlichte, treue, wahrhaftige und dienstwillige Christensinn, den er in den Abschiedspredigten (Tübingen 1901) den Kandidaten ans Herz legte, durchdrang sein Wesen. In dem Predigtbändchen (Mod. Pred.-Bibl. 3. Serie 2. Heft 1904) ist es lebendig spürbar und es kennzeichnet ihn, daß er die Überschrift desselben sich als Überschrift über sein ganzes Leben von Gott erbat: „Dein Glaube hat dir geholfen". **Wilhelm Gottschick.**

Grab, das heilige, und **Golgotha** in Jerusalem. — Die Vermutung Dr. Schicks über die Reste eines alten Festungsgrabens, der sich unter und neben der Grabeskirche hingezogen habe (Bd VII, 49, 14—31), hat sich nicht bestätigt. Schick hat sich selbst davon überzeugt, daß die unterirdische Helenakapelle auf allen Seiten, auch im Norden und Süden, von festem, natürlichem Felsen umgeben ist, der gegenwärtig fast ganz mit einem Bewurf von mäßiger Dicke überkleidet ist (vgl. C. Schick in Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement for 1898, 145—154). Man hat also auf dieses Hilfsmittel, um den Lauf der zweiten Stadtmauer zu bestimmen, zu verzichten. Dennoch ist es, wegen einzelner Mauerreste, die man zwischen der heutigen Zitadelle und der Kaserne an der Nordwestecke des heutigen Haram esch-Scherif gefunden hat, noch immer die wahrscheinlichste Annahme, daß die zweite Stadtmauer östlich und südlich von der Grabeskirche verlief, mithin diese vom Stadtgebiet ausgeschlossen hat. Vgl. H. Vincent, La deuxième enceinte de Jérusalem in Revue Biblique XI (1902), 31—57; C. W. Wilson, The Walls of Jerusalem in Quarterly Statement for 1905, 231—243.

Die genaueste Darstellung des Felsbodens, auf dem sich das Stadtviertel der Grabeskirche erhebt, ist in den Profilen und Querschnitten (2 Tafeln) zu finden, die dem „Plan der Auferstehungskirche und Umgebung" von C. Schick beigegeben sind (Ausgabe der kais. orthodoxen Palästina-Gesellschaft, Petersburg 1899, W. Kirschbaum, Preis 1 Rubel; russisch). Für die Grabeskirche überhaupt vgl. C. W. Wilson, Golgotha and the Holy Sepulchre, London 1906; G. Dalman, Die Grabeskirche in Jerusalem im Palästina-Jahrbuch III (1907), 34—55; für Golgotha insbesondere C. Mommert, Golgotha und das hl. Grab zu Jerusalem 1900. Die Tore in der Ostwand des konstantinischen Baus (Bd VII, 52, 44—47) sind inzwischen durch die Kopten bei einem Umbau ihres dortigen Hauses gefunden worden (Mitt. u. Nachr. des DPV 1908, S. 14 und 1911, S. 29).

Der Darstellung von C. Mommert, der ich Bd VII, 50—52 im wesentlichen gefolgt bin, tritt scharf entgegen der neueste Versuch über die Bauten Konstantins am heiligen Grabe, den wir A. Heisenberg verdanken (Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins, 2 Tle. I. Die Grabeskirche in Jerusalem 1908). Der Verf. hat durch seinen sorgfältigen Fleiß, durch seine ausgedehnten Kenntnisse und durch eindringende Kritik ein Werk zustande gebracht, das alles bisher über den Gegenstand Geschriebene ohne Zweifel übertrifft. Er verwertet die Untersuchungen Strzygowskis über die Südwand der heutigen Grabeskirche, die dieser in „Orient oder Rom" (1901), S. 127—150 niedergelegt und schon F. Mühlau in seiner Besprechung des Mommertschen Buches, Die heilige Grabeskirche zu Jerus., ZdPV Bd 29, 95—99 benutzt hat, ferner die Arbeit von A. Baumstark, Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde (Oriens christianus V, 227—289); vor allem aber ist er darauf bedacht, sämtliche Zeugnisse über den Bau Konstantins bis zur Zerstörung durch die Perser 614 lediglich aus sich selbst zu verstehen ohne Rücksicht auf die Beschreibungen der späteren Bauten an derselben Stätte. Die Ergebnisse, die er gewinnt, sind in Kürze diese: An der Stätte der heutigen Grabrotunde erhob sich die Apsis der Basilika, das Hemisphärium mit den 12 Säulen. Die Basilika erstreckte sich von da ostwärts etwa 30 m weit; ihren drei Schiffen entsprachen drei Tore, die auf der Ostseite aus dem Atrium in die Basilika führten. In diesem Atrium, an seinem östlichen Rande, lag die Anastasis, ein Rundbau mit wenigstens drei Eingängen, und das Grab selbst tiefer als der Boden der Anastasis — an der Stätte der heutigen unterirdischen Helena-Kapelle. Außerhalb des Atriums, an seiner Ostseite, befand sich eine profane Halle größeren Umfangs, sie erhob sich in dem Vorhofe, aus dem drei Tore zu den Propyläen an der Marktstraße hinausführten. „Nicht der Tod Christi am Kreuz und die Stätte desselben, sondern das Grab des Herrn, der Ort des Sieges über den

Tod sollte ein Denkmal erhalten. Von einem Bau auf dem Kreuzesfelsen, von Golgotha ist bei Eusebios mit keinem Worte und mit keiner Andeutung die Rede. . . . Einzig der Grabbau sollte sich erheben an der Stelle, wo man Christi Grab gefunden hatte" (S. 41). Der Golgothafelsen findet sich zuerst bei Kyrill von Jerusalem (Katechese 10 und 13), seit dem fünften Jahrhundert trug er ein edelsteingeschmücktes Kreuz. In dem Bau des Modestus (616—626) ist das Grab in völlig neuer Gestalt dahin verlegt worden, wo einst der Altar der großen Basilika Konstantins stand, und der alte Golgothafelsen, an den noch der Omphalos, die Mitte der Erde, erinnert (heute in der griechischen Kathedrale gezeigt), verlor seine Bedeutung neben der durch Modestus errichteten Golgothakirche mit dem neuen Golgothafelsen (S. 175 ff.). In eine Prüfung dieses Rekonstruktionsversuchs einzutreten, ist hier nicht der Ort. — Die Pilgerschrift der Silvia Aquitana wird jetzt der Äbtissin Aetheria aus Gallia Narbonensis zugeschrieben; sie war um 530 in Jerusalem (E. Meister in Rheinisches Museum Bd 64, 1909, S. 337—392). **Guthe.**

Gräter, Kaspar. — Quellen: Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte 5, 197—226: Briefe betreffend Berufung Gräters nach Ansbach als Stiftsprediger 1542. Cohrs, Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion Bd 2, 3, 4. Abdruck der Catechesis 2, 322 ff. (Monumenta Germaniae paedagogica, Bd 21, 22, 23). Reu, Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts, erster Band: Süddeutsche Katechismen S. 290 ff. Abdruck des Herrenberger Katechismus S. 314 ff.

Cohrs hat nachgewiesen, daß in Gräters Catechesis das Büchlein für die Laien, Luthers Schriften, Urb. Rhegius' „Auslegung der zwölf Artikel" und „Erklärung etlicher läufigen Punkte", Kapitos „Kinderbericht", wahrscheinlich auch Baders „Gesprächbüchlein" und Agricolas „Hundertdreißig Fragstücke" benützt sind. In der Vorrede des aus Luthers Enchiridion und Brenz' Katechismus von 1535 zusammengezogenen Herrenberger Katechismus sagt Gräter, daß er die Catechesis geschrieben habe, „ehe vnd mir sunst keiner yemals, welches ich mich wais mit Got zu bezeugen . ., war zusehen worden". (Reu 1, 315, Cohrs 2, 314 Anm. 1.). Das ist rätselhaft. Cohrs fragt: „Hat er die von ihm nachweislich benutzten Katechismen doch nicht als solche angesehen? sollen seine Worte nur bedeuten, daß sie ihm nicht gepaßt haben? hat er sich geirrt? oder bleibt hier ein unlösbarer Widerspruch? Denn daß Gräter mit Bewußtsein die Unwahrheit geschrieben hätte, die durch die hinzugefügte Beteurung noch ärger gemacht würde, ist doch wohl ausgeschlossen." Der Anspruch auf Selbständigkeit ist umso rätselhafter, als Gräter in der Vorrede zur Catechesis bekennt, er könne keinen Namen oder Ehre an dem Büchlein erjagen, „denn (das ich mich seyn ja öffentlich bekenne) ich habe hierin nit meer gethan, denn ain bienlein, welchs von vilen blümlin hünig zusammentregt. Die erlaß ich zuoforderst got dem Almechtigen, nachmals seinen erwölten rüstzeugen, den getrewen Euangelisten D. Martino Luthero, D. Urbano Rhegio, M. Johanni Brentio vnd anderen meynen geliebten schuolmeystern, welcher ich mich, wo mir von nöten, beholffen habe" (Cohrs 2, 323 ff.). Wer Gräter gerecht werden will, wird annehmen müssen, daß er außer den Schriften der mit Namen genannten drei Männer nur Exzerpte etwa von Brenz und Lachmann aus den übrigen Schriften, deren Spuren in der Catechesis nachzuweisen sind, benutzen konnte und wirklich keinen Katechismus mit vollständiger Ausführung aller Hauptstücke gekannt hat. Der Tractatus casuum matrimonalium Ioan. Brentio autore ist 1536 von Val. Kobian in Ettlingen (nicht Erlangen) gedruckt. Unter dem Pseudonym Gamaliel Gratius gab er die Explicatio psalmorum Davidis XCIIII & CXXX Ioanne Witlingio (Joh. Brenz) autore heraus. (W. Köhler, Bibliographia Brentiana Nr. 163 S. 60 ff.). **G. Bossert.**

Graf, Karl Heinrich, gest. 1869. — Nekrolog, AdB Bd 9, Leipzig 1879 S. 549 f. K. Budde u. H. J. Holtzmann, Ed. Reuß' Briefwechsel mit s. Schüler und Freund K. H. Graf, Gießen 1904 S. 624—626. — Schriften. Zum AT: L'idée messianique dans son développement historique 1836. Richard Simon (Beitr. zu d. theol. Wissenschaften von den Mitgliedern der theol. Gesellschaft zu Straßburg. 1. Heft. Jena 1847 S. 158 bis 242). Der Segen Moses (Dt 33) erklärt 1857. Über die Gefangenschaft u. Bekehrung Manasses. ThStK 1859 S. 467 f. De templo Silonensi 1861. Der Prophet Jeremia erkl. 1862. Die geschichtlichen Bücher des AT. Zwei historisch-kritische Untersuchungen. Leipzig 1866. Der Stamm Simeon. 4. 1866. Der Stamm Levi in Merx' Archiv I 1868 S. 208 ff. Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs, ebenda, 1869 S. 466 bis 477. Eine Reihe Artikel in Schenkels Bibellexikon. — Zur persischen Literatur: Mosliheddins Sadis Rosengarten (Ausgewählte Bibliothek d. Klassiker d. Auslandes Bd LVI) 1846. Sadis Lustgarten (Bostan) 1850. Zehn Rubâi's Chakanis ZdmG 1851 S. 390 ff.

Le boustân de Sadi, texte persan avec un commentaire persan 1858. Kasside Salmans, Festgruß an d. Mitglieder der Philol. u. Oriental. Versammlung in Meißen 1863 (vgl. Horn, Gesch. d. Pers. Literatur 1901 S. 123). Wis und Ramin ZDMG 1869 S. 375 bis 433. — Sonstiges: Afrika. Von Karl Elsässer. 2 Bdchn. 1855/56.

Der Name Graf bedeutet die jüngste, und nach Astrucs (vgl. RE³ 2 S. 162—170) Entdeckung der Elohim- und Jahweurkunden in der Genesis, 1753, die wichtigste Wendung in der modernen Hexateuchkritik. Die früher als älteste der Hexateuchquellen geltende sog. Grundschrift, oder der Priesterkodex, (PC) ist die jüngste und gehört der Zeit des zweiten Tempels an.

Karl Heinrich Graf wurde am 28. Februar 1815 zu Mülhausen im Elsaß als Sohn eines angesehenen und nicht unbegüterten Kaufmanns geboren. Nach dem Besuch der Primärschule und des Collège seiner Vaterstadt kam er 1830 auf das Gymnasium in Straßburg und 1831 auf das Protestantische Seminar daselbst. 1832 wurde er Bachelier-ès-lettres (Gymnasialabiturient). 1833—1836 studierte er an der Straßburger Universität Theologie und morgenländische Sprachen. Seine liebsten Lehrer waren Bruch (vgl. RE³ 3, 428—434) und Reuß (ebenda 16, S. 691—696); letzterer wurde ihm nicht bloß Lehrer, sondern auch Freund. 1836 erwarb sich G. durch seine Dissertation L'idée messianique dans son développement historique den Grad eines Bachelier en théologie. Statt nun aber die Kanzel zu seinem Beruf zu wählen, verlangte ihn nach einem akademischen Katheder. Das war die Tragik seines Lebens! An der Sehnsucht nach einer Professur an einer Universität ist G., gesundheitlich zart veranlagt, zugrunde gegangen. Daß er den Posten als Universitätsdozent vielleicht nicht würde haben ausfüllen können, ist ein Bedenken, das aus dem von 1837—1869 sich erstreckenden Briefwechsel zwischen Graf und Reuß beide Teile durchblicken lassen. Banausische Verwandte, die ein akademisches Gelehrtenamt als Hungerleidertum ansahen, mögen früh die angeborene Zaghaftigkeit G.s, die Universitätskarriere, für die er sich interessierte, zu ergreifen, gefördert haben, so daß ihm die Courage, die Laufbahn des Privatdozenten einzuschlagen, ausging. Und als er dann später des öfteren glauben durfte, am heiß ersehnten Ziel angelangt zu sein, und wiederholte Enttäuschungen eintraten, mag G. selbst in seiner Meinung bestärkt worden sein, daß er zum Universitätsprofessor nicht tauge. Wie es scheint, hat auch Reuß, obwohl er öfter für seinen Lieblingsschüler G. am gehörigen Ort, z. B. in Zürich, Jena und Gießen, sich verwandte und das Fehlschlagen der Hoffnungen lebhaft bedauerte, nicht recht an die Fähigkeit von G. zu dozieren geglaubt infolge seiner Schwerfälligkeit und Umständlichkeit. Für Graf war das Unerfülltbleiben seines Herzenswunsches sein Unglück, für die Wissenschaft ein Glück! Abseits von dem Markt des akademischen Lebens, unbehindert durch das störende, wenn auch wohlgemeinte Dreinreden der Kollegen, reifte in G., in der Stille Meißens, neben anderen literarischen Unternehmungen jene Hauptarbeit, „Die geschichtlichen Bücher des AT", der zwar äußerlich der zünftige Schliff fehlt und ein Teil Verbitterung über sein Schicksal anhaftet, die aber den Namen Grafs zu einem der angesehensten in der alttestamentlichen modernen Wissenschaft gemacht und den Ruhm der von Straßburg durch Reuß erneuerten Bibelwissenschaft, insbesondere des AT, über ganz Deutschland und Europa, ja über den ganzen Erdball getragen hat.

1837 ging G. mit einem Reisestipendium nach Genf, um sich im Französischen zu vervollkommnen. Von dieser Zeit an datiert der Briefwechsel, der zwischen Reuß und Graf geführt wurde und bis zum Tode G.s reicht: ein Denkmal anfangs schwärmerischer, nachher abgeklärter herzlicher Freundschaft, ein Austausch über theologische, allgemein wissenschaftliche und politische Fragen, ein Stück Selbstbiographie beider Schreiber, und was den Anteil Grafs betrifft, der mehr natürliche Erguß seiner biederen Seele. 1839 finden wir G. in Paris als Hauslehrer. 1842 holte er sich von Straßburg den Lic. theol. 1843 gab er, durch das Leben und den Unterricht in Frankreich abgestoßen, seine Pariser Stelle auf und kehrte nach Deutschland zurück, von dessen Wissenschaften mächtig angezogen. Zuerst wurde er Lehrer an einer privaten Knabenanstalt in Kleinzschocher bei Leipzig, von wo er die Vorlesungen des bekannten Orientalisten H. L. Fleischer in Leipzig besuchte. Außer Hebräisch verstand G. besonders gut das Persische. 1846 bestand G. die Prüfung für das höhere Lehramt und erwarb sich in Leipzig den Dr. phil. 1847 wurde er zuerst interimistisch, 1849 definitiv an der Landesschule in Meißen als Lehrer für Hebräisch und Französisch angestellt. Meißen wurde für ihn zur zweiten Heimat. 1852 erhielt er den Professortitel und 1864 von Gießen aus den D. theol. Wegen zunehmender Krankheit quittierte er 1868 seinen Dienst. Die Anzeichen der nahen Auflösung, die am 16. Juli 1869 erfolgte, machen sich in einer Reihe von Briefen an Reuß aus den letzten Jahren schon bemerkbar. Reuß bezeichnet

Graf in dem Kondolenzbrief an dessen hinterlassene Gattin (S. 619) als seinen „geistverwandtesten" Schüler. Das hat Graf durch seine epochemachende Schrift vom Jahre 1866 bewiesen. Seitdem redet man von der Grafschen Hypothese. Ihre unmittelbare Keimzelle sind die Reußschen Thesen vom Jahre 1834 und sein Artikel Judentum (bei Ersch und Gruber), „der die geistige Substanz" von Reuß' „Ansicht von der hebräischen Geschichte" enthält (Briefwechsel S. 320, 354).

Diese Grafsche Hypothese gilt es hier noch etwas näher zu charakterisieren. Sie ist in dem Hauptwerk G.s „Die geschichtlichen Bücher des AT.s" niedergelegt. Es umfaßt zwei Abhandlungen, wovon zunächst die erste in Betracht kommt, betitelt: „Die Bestandteile der geschichtlichen Bücher von Gen 1—2. Kg 25". Vom Deuteronomium ausgehend, dessen Entstehungszeit in der Regierung Josias (640—609) für alle, die der Kritik zugänglich waren, einen festen Punkt bedeutete, versuchte G. den einzelnen Teilen der mosaischen Gesetzgebung einen Platz in der Geschichte Israels anzuweisen. Vor dem Deuteronomium (= Dt) liege nur 1. die Geschichtserzählung der Bücher Ex-Nu, die dem Deuteronomiker bekannt war und von ihm benutzt wurde. Um dies zu beweisen, sammelt G., nachdem er die Urgestalt von Dt zu ermitteln versucht und sie auf Dt 4, 45—26, 69 beschränkt hat, die in Dt vorkommenden Rückbeziehungen auf die in Ex-Nu berichteten Geschichten, und zeigt zugleich, mit welcher Freiheit Dt in vielen Details von jenen Erzählungen abweicht (S. 8 ff.). Da Dt aber in zahlreichen charakteristischen Ausdrücken und Wendungen mit den geschichtlichen Texten von Ex-Nu zusammentrifft, könne Dt nicht aus der mündlichen Tradition, sondern nur aus der uns vorliegenden schriftlichen Geschichtserzählung seine Stoffe geschöpft haben. 2. Von Gesetzen haben Dt nur die in Ex 20—23. 34 und 13 enthaltenen Rechtsbücher (S. 19 ff). vorgelegen. Hingegen verrate Dt keine Bekanntschaft mit den Gesetzen des Leviticus und den damit zusammenhängenden von Exodus und Numeri. Dt kannte also, mit Formeln unserer heutigen Schulsprache geredet, die geschichtlichen Partien von JEP in Ex-Nu, aber von Gesetzen nur den Kultusdekalog JEx 34, den Moraldekalog Ex 20 und das Bundesbuch von Ex 21—23 und die Passahperikope JE Ex 13, jedoch nicht die Gesetzgebung des sogenannten Priesterkodex. Merkwürdigerweise rechnet Graf zu den älteren vordeuteronomischen Stücken auch Gen 17, die Perikope von dem Abrahamsbund, die jetzt gewöhnlich P zugewiesen wird. Zu der vordeuteronomischen Geschichtsliteratur gehören nach G. nicht bloß die in Gen-Nu überlieferten geschichtlichen Nachrichten, sondern auch die historischen Texte von Josua, Richter, Samuelis und 1. Kg 1—10. Die Grundlage des vordeuteronomischen Geschichtswerkes ist ein elohistisches Geschichtswerk (= P), das in der Mitte des 8. Jahrhunderts unter dem König Ahas durch den Jehovisten (= JE) aus mündlichen und schriftlichen Quellen ergänzt wurde. Zu diesem Werk (P JE) gehörten auch einige gesetzliche Abschnitte wie Gen 17, Ex 13. 20—23 u. 34. Auf Grund dieses überwiegend geschichtlichen Werkes habe der Deuteronomiker sein unter Josia im 18. Jahre seiner Regierung aufgefundenes Gesetzbuch gearbeitet, in das er eine in Dt 21—25 enthaltene, die wenigen Gesetze des Exodus ergänzende ältere Gesetzsammlung aufnahm, aus der Dt auch noch einige andere Stücke nachtrug — Graf konnte schließlich also doch nicht bei Dt mit den paar vordeuteronomischen Gesetzen Ex 13. 20—23 u. 34 auskommen! Die Gesetzgebung Dt 4, 45—28, 69 setzte der Deuteronomiker in der Zeit des Königs Jojachin in das Geschichtsbuch Gen-Nu ein, wobei Dt 1—4, 44 und das aus dem alten Geschichtsbuch entnommene Stück Dt 27, sowie 29 u. 30 die Verbindungsstücke bildeten. Dt 31 bis 1. Kg 10 sei eine deuteronomistische Überarbeitung des älteren jehovistischen Geschichtswerkes. Die Fortsetzung der Königsbücher, mit Ausnahme der Verse 2. Kg 25, 22—30, stamme direkt von Dt her. Möglicherweise sei der Verfasser des Deuteronomiums und damit zugleich der deuteronomische Bearbeiter und Ergänzer des jehovistischen Geschichtswerkes niemand anderes als der Prophet Jeremia (S. 110 Anm. 1) — ein unglaublicher Fehlgriff, zu dem G. durch die damals von Hävernick (Einl. II 1 S. 171) in Kurs gesetzte Ansicht, daß die Königsbücher durch Jeremia abgefaßt seien, sich verleiten ließ. Auch der Prophet Ezechiel hat nach G. seinen Beitrag zu der mosaischen Gesetzgebung geliefert. Wegen der großen Verwandtschaft von Le 18—26 in Gedanken und Sprache mit Ezechiel könne nur dieser Prophet der Verfasser des genannten Abschnittes sein. Aus der Zeit Esras und wohl von ihm selbst sei die übrige Gesetzgebung des Pentateuchs ergänzt: Ex 12, 1—28. 43—51 (!) 25—31. 35—40. Le 1—16 (abzüglich Le 11, Vorschriften über reine und unreine Tiere, in ihrer älteren Gestalt u. a. Dt 14 benutzt, vgl. Geschichtl. Bücher S. 84), 24, 10—23. Nu 1, 48—10, 28. 15—19. 28—31; 35, 16—36, 13. Seinen Abschluß habe aber das Werk erst in der Zeit nach Esra gefunden, aus der z. B. Stücke wie Ex 30, 11 ff., Le 27, vielleicht auch Ex 36, 8—38, 20 stammten.

Einen Vorreiter zu den „Geschichtlichen Büchern" bedeutete die Abhandlung über den Tempel von Silo. Hier zeigte G., daß die geschichtlichen Berichte in Ex–Kg keine „Stiftshütte" von der Zeit Mosis ab kennen. Das Zelt, in das Joab 1. Kg 2, 28 ff. flüchtete, war nicht die Stiftshütte Moses, sondern das Zelt, das erst David für die heilige Lade errichtet hatte, 2. Sa 6, 17; 1. Kg 1, 39. Die Ex 25 ff. beschriebene Stiftshütte ist ein Abbild des salomonischen Tempels. Die tyrischen Bauleute und Künstler, die den Tempel und seine Ausschmückung besorgten, richteten sich durchaus nicht nach dem vermeintlichen Vorbild des Tempels. Auch mußten alle Geräte für den salomonischen Tempel erst neu geschaffen werden, 1. Kg 7, 40 ff., obwohl sie nach Ex 25 ff. schon seit Mosis Zeit hätten da sein müssen.

Der in den „Geschichtlichen Büchern" enthaltene 2. Aufsatz „Das Buch der Chronik als Geschichtsquelle" betitelt, ist gewissermaßen eine Ergänzung des ersten Aufsatzes. Er betrifft einen Vergleich der Chronik nach Inhalt und Form mit den älteren Geschichtsbüchern und bedeutet einen Fortschritt gegenüber der älteren von de Wette (Kritischer Versuch 1806) und Gramberg (Die Chronik 1823) vertretenen Kritik. War dem Urteil dieser beiden Forscher, daß der Chronist nur die Bücher Samuel und Könige benutzte, und wo er über diese beiden Quellen hinausgehe, aus freier Phantasie schöpfte, Ewald mit dem anderen Extrem entgegengetreten, daß der Chronist, wo er von Samuel und Könige abweiche und mehr als sie biete, ältere Quellen benutze, so suchte Graf, hierbei an den trefflichen Kommentar von Bertheau (Kurzgef. Exeget. Handbuch 1854) sich anschließend, zu zeigen, mit welcher Freiheit der Chronist die alten in Samuel und Könige gebuchten Traditionen, entsprechend seinen levitischen und erbaulichen Tendenzen, umgestaltete. Daraus erklären sich auch die starken Auslassungen des Chronisten. Neben Samuel und Könige habe aber der Chronist auch noch andere wertvolle Überlieferungen zur Verfügung gehabt; zum größeren Teil stamme allerdings das Plus des Chronisten aus einer jüngeren Bearbeitung der älteren Königsgeschichte. Durch Grafs beide Aufsätze ist das Zeitalter des 2. Tempels nun keineswegs mehr eine bloße Restaurationsepoche, d. h. eine Zeit der Sammler- und Redaktorentätigkeit, sondern auch, ihren Epigonencharakter, verglichen mit der schöpferischen Zeit der JE, Jesaia und Jeremia vielfach zugegeben, eine Zeit rühriger, origineller Geister, denen freilich auch die Sammlung, Bildung und Begrenzung des alttestamentlichen Kanons angehört.

Es ist heutzutage nicht schwer, die Fehler der Grafschen Hypothese aufzuzählen. Einen Hauptfehler hat G. selbst noch berichtigt. Die Zerreißung der sog. Grundschrift in einen historischen und einen legislativen Teil ist wegen der inneren Bezogenheit beider zueinander nicht angängig. Das hat Graf auf Grund einer freundlichen Zuschrift von A. Kuenen (RE³ 11, 167), ferner infolge der Kritik seiner „Geschichtlichen Bücher" durch Riehm (ThStK 1868 S. 350—379) und endlich durch das Studium von Nöldekes Untersuchungen z. Kritik d. AT. 1869 eingesehen und kurz vor seinem Tode sich dahin erklärt, daß die Priesterschrift en bloc der nachexilischen Zeit angehöre, vgl. den nach dem Tode von G. erschienenen Aufsatz von ihm „Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs" in Merx Archiv 1869 S. 466—477. Die Quellenscheidung im Hexateuch hat seit Graf viele Fortschritte gemacht. Graf warf den Jahwisten und den von Ilgen entdeckten und von Hupfeld wieder entdeckten 2. Elohisten zusammen. Die Gewebe JE und P sind inzwischen in eine Reihe von Fäden aufgelöst worden. Der literarische und kultur- und rechtsgeschichtliche Prozeß ist viel komplizierter, als Graf ihn sich vorstellte. Das sind aber alles Nebendinge. Ein zweiter, von G. nicht erkannter Hauptfehler war der, daß G. die Gesetze von P, obwohl er einzelnes als altes Gut erklärte, zu sehr in der nachexilischen Zeit aus dem Nichts entstanden sein ließ. Gewiß ist manches in P ganz neu hinzugekommen. Aber ebenso gewiß ist, daß P vieles uraltes Gut nur neu bearbeitet hat. So haben zwei Anhänger Grafs: R. Smith in seiner Religion der Semiten² 1899 und B. Stade in seiner Bibl. Theologie des AT.s 1905 gerade aus P sehr viele Stoffe verwendet zur Charakteristik der ältesten geschichtlichen und sogar der vorgeschichtlichen Religion Israels. Es fehlt bei Graf die Einsicht, daß P eine für die Interessen der nachexilischen Kultgemeinde vorgenommene Kodifikation alten und ältesten Gewohnheitsrechtes Israels ist, bei der freilich auch manche Neubildungen hineingenommen sind. Graf hat Vorgänger gehabt, außer Reuß, seinem unmittelbaren Lehrer, noch Vatke (Bibl. Theol. 1835), George (Die älteren jüdischen Feste 1835), Bohlen (Kom. z. Genesis 1835) und Popper (D. bibl. Bericht über d. Stiftshütte 1862), vgl. Kittel, Gesch. d. Volkes Israel I² S. 250. Es ist zu fragen, was aus Grafs Hypothese ohne Wellhausen geworden wäre. Hat doch erst Wellhausen den von Graf zaghaft beschrittenen Weg, auf dem ihm zunächst nur Kuenen begleitete, zu der bequem zu beschreitenden Heerstraße er-

weitert, auf der nach und nach faſt alle altteſtamentlichen Theologen vom Liliputaner bis zum Übermenſchen in der Kritik gefolgt ſind. Nichtsdeſtoweniger bleibt für Graf der Ruhm des Pfadfinders. Die Erkenntnis, daß P als Ganzes nachexiliſch iſt, war eine ſchöpferiſche und erlöſende Tat. Erſt ſeitdem iſt es möglich geworden, eine Profan- und Religionsgeſchichte Iſraels und des Judentums zu ſchreiben. Das Geſetz iſt zwiſchen Prophetie und Evangelium aufgekommen: das iſt die große und bleibende Entdeckung Grafs.

G. Beer.

Grandmont, Orden von. — Den — von Zöckler S. 61, 33 f. nur berührten — Streit im Grandmonter Orden von 1185 bis 1188 hat Wilhelm Meyer in den Nachrichten der Göttinger Geſellſch. der Wiſſenſchaften 1906 S. 49 ff. dargeſtellt; es handelte ſich dabei um das Verhältnis der Laienbrüder zu den Prieſtermönchen. **Hauck.**

Graphеus, Cornelius. — Die Quellen zu dem Ketzerprozeß des Gr. ſtehen im IV. (nicht III.) Bd des Corpus inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae von P. Fredericq, der unterdeſſen (1900) erſchienen iſt. Vgl. auch noch meinen Aufſatz: „Der Inquiſitionsprozeß des Antwerpener Stadtſekretärs C. Gr.", Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1902, Nr. 47; P. Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden I (1903), II (1904), Reg. s. v. Im 6. Teil der „Bibliotheca reformatoria Neerlandica" (1909; ſ. oben unter Goch) wird die Hauptquelle für den Prozeß, die Bittſchrift, die Gr. am 19. Nov. 1522 an Jan Carondelet richtete, im lateiniſchen Originaltext aus dem Autograph des Gr. in der Leidener Univerſitätsbibliothek mitgeteilt. Am Schluß des Bandes ein Neudruck des Gedichts des Gr. von 1520: „Divi Caroli imp. desyderatissimus ex Hispania in Germaniam reditus" — Daß ſeine Vorrede zu Gochs Epistola apologetica vom 23. Auguſt 1521 (nicht 1520!) zu datieren iſt, hat Kalkoff ZKG 24, 416 ff. bewieſen. **O. Clemen.**

Gregor I., Papſt. — Zu S. 78 Z. 25: Die von dem northumbriſchen Mönch zu Streameshalch verfaßte vita iſt vollſtändig abgedruckt durch F. A. Gasquet, London 1904. Zu Z. 50: F. H. Dudden, Gregory the Great, 2 Bde, London 1905; J. Tarducci, Storia di San Gregorio Magno et del suo tempo, Rom 1909; K. Blaſel, Die kirchl. Zuſtände Italiens zur Zeit Gregors d. Gr., in Archiv f. kath. KR 84, 83 ff. u. 225 ff.

Zu S. 79 Z. 30: Kattenbuſch, Lehrbuch der vergleichenden Konfeſſionskunde I (1892), 115 ff. Zu Z. 41: L. Duchesne, Fastes episcopaux de l'ancienne Gaule, 2 Bde, Paris 1898 f. Zu Z. 45: H. Leclercq, L'Espagne chrétienne, Paris 1906. Fr. Görres, Der ſpaniſch-weſtgotiſche Epiſkopat u. das röm. Papſttum in ZwTh 45 (1902), 42 ff. u. 69 ff. Vgl. die Artikel „Toledo" Bd 19, 817 ff. u. „Leander" Bd 11, 328 ff. Zu Z. 66: G. Pfeilſchifter, Die authentiſche Ausgabe der 40 Evangelienhomilien Gregors d. Gr., 1900.

Zu S. 80 Z. 1 füge nach „1873": und B. Sauter 1904.

Zu S. 87 Z. 50: Die Frage „Haben wir Gregor d. Gr. als Hymnendichter anzuſehen?" iſt neuerdings wieder verneint worden durch Guido Mar Dreves in ThQS 89, 548 ff. u. 91, 436 ff., aber bejaht durch Clem. Blume in Stimmen aus Maria Laach 74, 269 ff.

Wilhelm Walther.

Gregor IV., Papſt. — S. 92 Z. 50 lies Farfa ſtatt Farfa.

Gregor VII., Papſt. — K. Heinzelmann, Die Farfenſer Streitſchriften. Ein Beitrag z. Geſchichte des Inveſtiturſtreits. Diſſ. Straßburg 1905. M. Tangl, Gregor VII. jüdiſcher Herkunft: NA 31 (1905), 159—179. O. Holder-Egger, Fragment eines Manifeſts aus der Zeit Heinrichs IV.: NA 31 (1905), 183—193. J. Haller, Canoſſa: Neue Jahrbücher f. klaſſ. Altertum 9 (1906), 102—147. D. Schäfer, Hat Heinrich IV. ſeine Gregor gegebene Promissio vom Okt. 1076 gefälſcht? HZ 96 (1906) 447—455. J. Maſſino, Gregor VII. im Verhältnis zu ſeinen Legaten. Diſſ. Greifswald 1907. B. Meſſing, Gregors VII. Verhältnis zu den Klöſtern. Diſſ. Greifswald 1907. A. Predeck, Gregor VII., Heinrich IV. u. die deutſchen Fürſten im Inveſtiturſtreite. Diſſ. Münſter 1907. L. Saltet, Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'Ordre. (Études d'hist. des dogmes et d'ancienne littérature), Paris 1907. R. Friedrich, Studien zur Vorgeſchichte der Tage von Canoſſa: I. Die Wormſer Synode am 24. Jan. 1076 u. ihre Vorgeſchichte. Progr. Eppendorf 1905. II. Die Wirkungen der Wormſer Synode vom 24. Jan. 1076. Progr. Eppendorf 1908. O. Meine, Gregors VII. Auffaſſung vom Fürſtenamt im Verhältnis zu den Fürſten ſeiner Zeit. Diſſ. Greifswald 1908. Derſ., Welche Stellung weiſt Gregor VII. zufolge ſeiner Auffaſſung vom Fürſtenamt den Fürſten

zu?: Hist. pol. Blätter 143 (1909), 743—754. Schmidlin, Das Investiturproblem: Archiv f. kath. Kirchenrecht 87 (1907), 87—102. J. Massino, Gregor VII.: Hist. pol. Blätter 141 (1908), 469—483. A. Scharnagl, Der Begriff der Investitur in d. Quellen u. d. Literatur d. Investiturstreits (Kirchenrechtl. Abhandl. v. Stutz, Heft 56), Stuttg. 1908. H. Kulot, Die Zusammenstellung der päpstl. Grundsätze (Dictatus papae) im Registrum Gregorii VII. im Verhältnis zu den Kirchenrechtssammlungen d. Zeit. Diss. Greifswald 1907. W. M. Peitz, S. J., Das Originalregister Gregors VII. im Vatikanischen Archiv (Reg. Vat. 2) nebst Beiträgen zur Kenntnis der Originalregister Innocenz III. u. Honorius III. (Reg. Vat. 4—11): SWA, Phil.-hist. Klasse, 5. Abt., 165. Bd Wien 1911 (Reg. Vat. 2 ist ein in der Kanzlei des Papstes Gregor VII. fortlaufend geführtes Originalregister; der Commentarius electionis ist echt; der Dictatus papae ist ein persönliches Werk des Papstes). A. Brackmann, Heinrich IV. und der Fürstentag zu Tribur: Histor. Vierteljahrsschrift 1912, 2, S. 153—193. O. Schumann, Die päpstlichen Legaten in Deutschland zur Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V. (1056—1125). Diss. Marburg 1912.

S. 99 Z. 41 füge nach sonst nicht bei: näher. **Mirbt.**

Gregor IX., Papst. — Les Registres de Grégoire IX. 11. fasc. (1239—1240). Paris 1908. L. Auvray: Le registre de Grégoire IX. de la Bibliothèque municipale de Pérouse: Bibliothèque de l'École des chartes 70 (1909), S. 313—334. E. Brem, Papst Gregor IX. bis zum Beginn seines Pontifikats. Heidelb. Abhandlungen z. mittl. u. neueren Geschichte. 32. Heft. Heidelb. 1911. **Mirbt.**

Gregor X., Papst. — O. Redlich, Rudolf von Habsburg, Innsbruck 1903. **Mirbt.**

Gregor XII., Papst. — H. V. Sauerland, Gregor XII. von seiner Wahl bis z. Vertrage v. Marseille. HJ 34 Bd. 1875 S. 74 ff. G. Sommerfeldt, Eine Invektive aus der Zeit des Pisaner Konzils: Bartholomäus de Monticulo gegen Papst Gregor XII. ZKG 28. Bd 1907 S. 188. E. Göller, König Sigmunds Kirchenpolitik 1404—1413. Freiburg 1902. J. Hollerbach, Die Gregorianische Partei, Sigismund u. das Konstanzer Konzil. NQS 23. Bd 1909 S. 129 ff. 24. Bd. S. 3 ff. u. 121 ff. **Hauck.**

Gregor von Elvira. — Quellen für das Leben sind der Libellus precum der luciferianischen Presbyter Marcellinus und Faustinus (s. d. A. Bd V 781 f.) 33 ff., 90 (CSEL 35, 1. H., 15 ff., 32) und Hieronymus, Vir. ill. 105. — Literatur: AS April 3, 1675, 269—272; H. Florez, España Sagrada 12², Madr. 1776, 116—143; P. Gams, Kirchengesch. Spaniens 2, 1, Regensb. 1862, 310—314; F. Daniel, DehrB 2, 1880, 739—741; G. Krüger, Lucifer v. Calaris u. d. Schisma d. Luciferianer, Leipz. 1886, 76—80. Vgl. die Art. Lucifer von Calaris, Bd XI, 667, 56—60 und Hosius von Corduba, Bd VIII, 382, 2 ff. Zu den literarhistorischen Fragen (Tractatus Origenis s. u.): F. Kattenbusch, D. apost. Symbol 1, Leipz. 1894, 206; L. Saltet, Fraudes littéraires des schismatiques Luciférians aux IVe et Ve siècles, Bull. Litt. Eccl. 1906, 300—326; A. Wilmart, Les „Tractatus" sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire, Bull. Litt. Eccl. 1906, 233—299 (dazu A. Jülicher, ThLZ 33, 1908, 76 f.), Arca Noë, Rev. Bénéd. 26, 1909, 1—12, u. Un manuscrit du Tractatus du faux Origène Espagnol sur l'Arche de Noë, das. 29, 1912, 47—59; P. Lejay, L'héritage de Grégoire d'Elvire, Rev. Bénéd. 25, 1908, 435—457; E. C. Butler, Tractatus de Epithalamio and Tractatus Origenis, Journ. Theol. Stud. 10, 1909, 450—459; H. Brewer, D. athanas. Glaubensbekenntnis (Forsch. chr. Lit.- u. Dogm.-Gesch. 9, 2), Paderb. 1909, Beilage 1. Zu den sogen. Tractatus Origenis insbesondere: P. Batiffol (über die Ausgabe s. u. S. 594 Z. 46 ff.), Grégoire d'Elvire, Réponse à Dom G. Morin, Bull. Litt. Eccl. 1900, 190—197, Pas Novatien, das. 1900, 283—297, Les T. O. à propos d'un nouveau livre (Jordan), Rev. Bibl. 12, 1903, 81—93, und Où en est la question des T. O., Bull. Litt. Eccl. 1905, 307—323; C. Weyman, Die T. O. de libris ss. scripturarum ein Werk Novatians, Arch. lat. Lex. u. Gramm., 11, 1898—1900, 545—576 (vgl. 467 f.), und Neue Traktate Novatians, HJG 21, 1900, 212—216; Th. Zahn, Predigten d. O. oder des Nov.us?, NkZ 11, 1900, 348—360; J. Haußleiter, Zwanzig Predigten Nov.s, ThQ 81, 1900, 153—158, 169—173, 177—182, Nov.s Pred. über d. Kundschafter (Nu 13) in direkter Überl. u. in einer Bearb. d. Cäs. v. Arles, NkZ 13, 1902, 119—143, und D. Stelle 2 Ko 5, 21 in den Pred. Nov.s, das. 270—275; F. X. Funk, Neue patrist. Funde, ThQ 82, 1900, 534—544 (abgedr. als Die bibl. Tratt. d. Pf.-O., Kirchengesch. Abhdl. u. Unters. 3, 1907, 284—298); G. Morin, Les nouveaux „T. O." et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis, Rev. Hist. Litt. Rel. 5, 1900, 145—161, und Autour des „T. O.", Rev. Bénéd. 19, 1902, 225—245; E. C. Butler, The New T. O., Journ. Theol. Stud. 2, 1901, 113—121, 254—262, An Hippolyt Fragment and a Word on the T. O., ZntW 4, 1903, 79—87, und The so-called T. O. and other Writings att. to Novatian, Journ. Theol. Stud. 6, 1905, 587—598 (s. auch o.

S. 593 Z. 41); H. Jordan, D. Theol. d. neuentdeckten Predigten Nov.s, Leipz. 1902; D. de Bruyne, Encore les T. O., Rev. Bénéd. 23, 1906, 165—188; A. Merk, Die s. g. T. O. u. die neuesten Erörterungen über ihren Verfasser, ZfTh XXXV, 1911, S. 775—783. Vgl. die Übersicht bei O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. 2, Freib. 1903, 568—574, und die fortlaufenden Angaben im ThJB.

Von Gregor, Bischof von Elvira (Eliberis, Illiberis, Baetica, Spanien), wissen Faustinus und Marcellinus (s. o.) zu erzählen, daß er dem praevaricator Hosius von Corduba nach seiner Rückkehr von Sirmium 357 entgegengetreten sei und ihn sozusagen totgebetet habe. Wegen seines tatkräftigen Eintretens für die Rechtgläubigkeit ward er von dem verbannten Eusebius von Vercelli (s. d. A. Bd V, 623, 44ff.) brieflich (Hilar. fragm. 11, 5; MSL 10, 713) belobt. Des weiteren berichten die Presbyter, daß G. Lucifer von Calaris in Sardinien aufgesucht habe, und lassen in der ganzen Art, wie sie von ihm sprechen, durchblicken, daß sie ihn als einen der Führer der luciferianischen Bewegung verehren. Wir besitzen aber keinerlei Notizen, die es uns ermöglichen würden, ein Bild seiner Tätigkeit zu entwerfen. Hieronymus, der ihn in seiner Chronik z. J. 374 (370) mit Lucifer zusammen nennt, scheint ihn in vir. ill., also 392, noch unter den Lebenden vorauszusetzen und weiß jedenfalls, daß er ein hohes Greisenalter erreicht hat. Auch berichtet er, daß G. diversos mediocri sermone tractatus composuit et de fide elegantem librum. G.s Gedächtnistag ist der 24. April.

Der allgemein gehaltenen Notiz des Hieronymus über die schriftstellerische Tätigkeit G.s mehr Inhalt zu geben, hat man sich von jeher eifrig bemüht. Bereits Quesnel (Opp. Leon. Magni, 1^2, Lugd. 1700, diss. XIV, 379 f.) u. a. traten dafür ein, daß unter dem Buch de fide die in der Überlieferung Gregor von Nazianz (in Rufins Übersetzung), Ambrosius, Vigilius von Thapsus zugeschriebene Schrift de fide orthodoxa contra Arianos (MSL 20, 31—50 [Phöbadius]; auch 17, 549—568 [Ambr.] u. 62, 449—468 [Vig.]) zu verstehen sei. Den Verfasser dieser Schrift haben freilich die Mauriner (Hist. litt. de la France 2, 1733, 273—276) u. a. in Phöbadius von Agennum (s. d. A. Bd XV, 371, 3ff.) sehen wollen, und bis in die neueste Zeit findet diese Meinung Verteidiger (vgl. z. B. die gute Begründung bei A. Durengues, La question du De Fide, Agen 1909). Demgegenüber haben Morin, Saltet, Wilmart, Lejay, Butler (1909) u. a. mit Bestimmtheit an G. als Verfasser festgehalten, und Wilmart (1906, 297 Anm. 1) hat folgerichtig auch das dem Phöbadius zugeschriebene Symbol (Hahn, Bibl. § 189) für ihn in Anspruch genommen. Die Entscheidung hängt an der Antwort, die man auf die Frage nach dem Verfasser der Tractatus (s. u.) gibt. Vorläufig ist zu bemerken, daß nach Morin und Saltet der Verfasser von de fide mit dem Verfasser der 7 (bzw. 8) ersten Bücher der in 12 Büchern überlieferten Schrift de trinitate (MSL 62, 237—334 unter den Werken des Vigilius von Thapsus), nach Ficker (s. d. A. Vigilius, Bd XX, 643, 31ff.) auch des 9. Buches (libellus fidei), identisch sein muß. Kattenbusch möchte die pseudo-ambrosianische exhortatio ad neophytos de symbolo (s. Bd XI, 666, 30—36) G. zuschreiben und in ihr — dies wohl mit Unrecht — die Schrift de fide erkennen.

Das literarische Rätsel, das die Bemerkung des Hieronymus bezüglich der tractatus mediocri sermone aufgab, scheint durch Wilmart (1906) seine Lösung gefunden zu haben. Er zeigte, daß die 5 von G. Heine (Bibliotheca Anecdotorum 1, Lips. 1848; die 1. Hom. ganz bei Wilmart, aus den übrigen nur Bruchstücke) veröffentlichten Homilien über das Hohelied keinen anderen als G. zum Verfasser haben können, der zudem im Explicit einer Handschrift als Verfasser genannt ist. Er zeigte weiter, daß diese Homilien den unter der Bezeichnung Tractatus Origenis von Batiffol (Par. 1900) entdeckten und veröffentlichten Homilien so nahe verwandt sind, daß der Schluß auf den gleichen Verfasser unvermeidlich ist. Er hat endlich auch eine im Apokalypsenkommentar des Beatus von Libana (Bd I, 181, 8 ff.) und in Cod. 22 der Kathedrale von Laon (hier als tractatus Adamanti senis) erhaltene Homilie über die Arche Noäh für ein Werk G.s erklärt. Lejay und Butler (1909), die den Beweis bezüglich der Hoheliedpredigten nachgeprüft haben, erklären sich von ihm überzeugt.

Behält Wilmart recht, so wäre also auch die vielverhandelte Frage nach den Tractatus Origenis als gelöst anzusehen. Diese (20) Homilien behandeln — mit Ausnahme der 20. über AG 2 — alttestamentliche Texte (1—6 aus Gen, 7—9 Ex, 10 Le, 11 Nu, 12 Jos, 13 und 14 Ri, 15 2. Kg, 16 Jes, 17 Ez, 18 Dan, 19 Sach) allegorisch mit antijüdischer Zuspitzung. Batiffol wollte sie anfangs (1900) dem Origenes, der in beiden Handschriften als Verfasser genannt ist, zuschreiben und nahm Viktorin von Pettau als Übersetzer an; später (1903, 1905) sah er in einem Novatianer des beginnenden 4. Jhs. den Verfasser. Den Weg dazu

wiesen ihm Weyman, Zahn, Haußleiter, die den Prediger in Novatian wiederzuerkennen glaubten. Jordan benutzte die Traktate sogar als wertvolle Bausteine für eine Theologie Novatians und ist auch neuerdings (Gesch. d. altchristl. Lit., Leipz. 1911, 194 Anm. 2) trotz Wilmart (s. o.) bei dem Urteil geblieben, daß Novatian hinter den in der jetzigen Fassung seiner Meinung nach überarbeiteten Predigten stehe. Morin hatte dagegen schon 1900 G. als Verfasser bezeichnet, glaubte dann aber Abhängigkeit des Predigers (9. Traktat) von Gaudentius von Brescia erkennen zu müssen. Butler (1903, 1905) und De Bruyne stellten deutliche Beziehungen zwischen dem 3. Traktat und der 7. Genesis-Homilie des Origenes in Rufins Übersetzung fest, die ihnen zugunsten der Priorität Rufins zu sprechen schienen. Noch 1909 erklärte Butler die anscheinende Abhängigkeit des Predigers von Gaudentius und Rufin für das einzige Argument, das gegen Wilmarts (von Butler angenommene) These ins Feld geführt werden könne. Brewer hat noch mehr Parallelen zwischen Rufin und den Traktaten aufgewiesen und jenes Argument dahin ausgebaut, daß er in Rufin den Verfasser aller in Frage kommenden Schriften, nämlich De fide, Hoheliedpredigten, Tractatus Origenis und Exhortatio, sieht. Solange indessen die (durch die Parallelen keineswegs ausgeschlossene) Möglichkeit besteht, daß der Traktator der Gebende war, dürfte doch G. der bessere Anwärter auf die Verfasserschaft sein, und es wäre dann die sich auf ihn beziehende Notiz des Hieronymus restlos erklärt. **G. Krüger.**

Gregor v. Nazianz. — S. Greg. Theologi liber carminum jambicorum: Versio syriaca antiquissima pars I ed. P. J. Bollig, Beirut 1895, pars II ed. H. Gismondi, Beirut 1896 (vgl. V. Ryssel, LCB 1895 Sp. 1833 ff. u. 1897 Sp. 718 ff.); K. Unterstein, Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappad. Kirchenväter, Gymnasial-Programm, Straubing I 1902, II 1903; W. Ackermann, Die didaktische Poesie des Gregor v. N., Diss. phil., Leipzig 1903; K. Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier, Freiburg 1903; J. Dräseke, Neuplatonisches in des G. v. N. Trinitätslehre (Byz. Zeitschr. 15, 1906, S. 141–160). K. Hürth, De Greg. Naz. orationibus funebribus, Diss. phil., Straßburg 1906; A. Gottwald, De Greg. Naz. platonico, Diss. phil., Breslau 1906; Th. Sinko, Studia Nazianzenica I. Krakau 1906; G. S. Mercati, Di un carme anacreontico spurio e mutilo di Greg. Naz. (Byz. Zeitschr. 17, 389—396). A. Donders, Der hl. Kirchenlehrer Greg. v. N. als Homilet, Diss. theol., Münster 1909; R. Asmus, Die Invektiven des Greg. v. N. im Lichte der Werke des Kaisers Julian (ZKG 31 S. 325—367). — An Übersetzungen sind die Homélies sur les Machabées trad. par E. Sommer, Paris 1909, und die Discours funèbres en l'honneur de . . . Césaire et de Basile, trad. par F. Boulenger, Paris 1908, an Separat-Ausgaben The five theological orations ed. A. J. Mason, Cambridge 1899, zu nennen. — Zur Würdigung der Lehre Gregors hat Holl in seinem Amphilochius (vgl. den A.) sehr wertvolle Beiträge geliefert. **Loofs.**

Gregor v. Nyssa. — A. Reiche, Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des G. v. N., Diss. phil., Jena 1897; F. Preger, Die Grundlage der Ethik bei G. v. N., Diss. phil., Leipzig 1898; E. Michaud, St. Grégoire de N. et l'apokatastase (Revue internat. de théol. 10, 1902, Bern, S. 37—52); K. Holl, Über die Gregor v. N. zugeschriebene (vgl. oben VII 147, 65) Schrift „Adversus Arium et Sabellium" (ZKG 25, 1904 S. 380—398; — Holl weist die Schrift dem Didymus zu); L. Méridier, L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grég. de N., Thèse, Rennes 1906; J. H. Srawley, St. Gregory of N. on the sinlessness of Christ (Journal of theol. studies 7, 1906 S. 434–441); J. Dräseke, Zu Gregorius v. N. (ZKG 28, 1907 S. 387—400); F. Diekamp, Die Wahl Gregors v. Nyssa zum Metropoliten von Sebaste i. J. 380 (ThQS 90, 384—401), G. La Piana, Una omelia inedita di S. Greg. Nisseno (Rivista delle scienze teologiche 5, Rom 1908, S. 527—61; — die Homilie ist nicht echt); J. Dräseke, G. v. N. in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena (ThStK 1909 S. 530—576); F. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Greg. v. N., München 1910. — Separatausgaben des λόγος κατηχητικός (VII 146, 59 Nr. 33) lieferten J. H. Srawley (Cambridge 1903) und L. Méridier (Paris 1908); eine Übersetzung des éloge funèbre de S. Melèce (VII 147, 5 Nr. 60) und von contre les usuriers (VII 147, 9 Nr. 71) gab E. Sommer (Paris 1907). Zur Lehre Gregors vgl. Holl, Amphilochius (s. d. A).

Eine neue Ausgabe des Gregor v. N. hat die Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf-Stiftung übernommen (Byz. Zeitschr. 1909 S. 711 ff.). — Inbezug auf Gregors Schrift contra Eunomium sind die oben bei dem A. Eunomius genannten Arbeiten von Albertz und Diekamp unabhängig voneinander zu wesentlich denselben Resultaten gekommen:

sie halten Buch 1 und 12 b für eine Gegenschrift gegen die beiden ersten Bücher der ἀπολογία ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας des Eunomius, während sie in Buch 3—12 a das dritte Buch widerlegt sehen. Das von beiden hier ausgeschiedene zweite Buch spricht Albertz allzu schnell dem Gregor ab, Diekamp leitet es von ihm her. — Das VII 152, 35 ff. benutzte, von Holl (Amphilochius S. 215 Anm. 1) für handgreiflich unecht, für „eine abendländische Fälschung" erklärte Fragment hat Dräseke gelegentlich seiner Ausführungen über die Beurteilung Gregors durch Johannes Bekkos (ZKG 28, 387 ff.) dadurch als zweifellos echt erweisen zu können vermeint, daß er es in Gregors dritter Rede de oratione „in der Edit. Paris. a 1638 Tom I p. 739 CD, bei Oehler (Bibliothek der Kirchenväter I 3) S. 262—264" aufwies. Aber es sind Dräseke dabei mehrere Menschlichkeiten passiert. Auch Mai wußte (vgl. oben VII 151, 29!), daß das Stück an diese Stelle gehört, aber er wußte auch, daß es die Ausgaben hier nicht bieten (vgl. die Randnotiz Nova patrum biblioth. IV 52 a). Auch die Edit. Paris. bietet es nicht; Dräseke hat das lediglich aus flüchtiger Verwertung der zwar etwas ungenauen, aber den Tatbestand doch zeigenden Randleiste bei Oehler erschlossen. Oehler aber hat seinen Text aus der mir nicht zugänglichen Ausgabe von Krabinger (VII 147, 58, Landshut 1840), und Krabinger hat den Abschnitt offenbar aus Hss. des Fragments oder aus Mais Publikation von 1833 (oben VII 147, 63) hier eingefügt. Aber auch Holls These ist so, wie er sie gibt, nicht haltbar. Oder läßt sich das aus ebendiesem Fragment stammende Zitat ἐκ τοῦ περὶ προσευχῆς τρίτου λόγου bei Euthymius Zigabenus (MSG 130 p. 853 C), auf das schon Lequien (opp. Joann. Damasc. I, diss. Damasc. I § 47 p. XXII sq. — bei MSG 46, 1109 zitiert) hingewiesen hat, auch als ein abendländischer Fälschung entstammender späterer Einschub erklären? Die Frage bedarf genauerer Untersuchung. — „Die Wahl Gregors zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380" erschließt Diekamp mit sehr beachtenswerten Gründen aus ep. 19 (MSG 46, 1072 ff.), insonderheit aus p. 1076 D ff.

S. 147 Z. 56 l. München 1837 st. München 1838.
S. 147 Z. 58 l. Landshut 1838 st. Landshut 1840.
S. 152 Z. 36 l. III, 1109 B st. III, 1199 B. **Loofs.**

Gregor v. Tours. — Zur Würdigung Gregors als Geschichtschreiber vgl. S. Hellmann, Studien z. mittelalterl. Geschichtschreibung. HZ 107. Bd S. 1 ff. K. Weimann, Die sittlichen Begriffe in Gregors v. Tours Hist. Francorum. Leipz. Dissert. 1900. M. Manitius, Geschichte der lat. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 216 ff. **Hauck.**

Griechenland. — Die (nichtorganisierte) deutsch-ev. Gemeinde in Athen besteht seit 1837 und zählt zurzeit 250 Glieder. Als Gotteshaus dient ihr die kleine schöne Kapelle, die im Jahre 1844 in dem neugebauten königlichen Schloß errichtet und nach protestantischem Ritus eingeweiht wurde. Die erste griechische Königin Amalie hatte während der Regierung des Königs Otto stets ihren eigenen protestantischen Hofprediger, der die Evangelischen Athens in der Umgegend versorgte. Der jetzige König Georg I. ist ihrem Beispiel gefolgt. Sämtliche Kosten des Kirchenwesens (Sorge für die Kapelle, Gehalt des Pastors und des Organisten) trägt er allein. Hofprediger ist seit Herbst 1907 A. Honig. Der Kirchenbesuch ist gut. Im Sommer, während der heißen Monate, wird die Kirche geschlossen. In Athen besteht eine deutsche Schule (gehobene Volksschule mit 4 festangestellten, auf deutschen Seminaren ausgebildeten Lehrkräften), die von etwa 120 Kindern besucht wird, davon sind etwa 30 Reichsdeutsche, 15 Österreicher, einige Schweizer, Holländer, Dänen und 60—70 Griechen. Evangelisch sind nur 20 Kinder. Die Schule ist Eigentum eines in Athen bestehenden deutschen Schulvereins, hängt also nicht von der Kirche ab, doch ist der deutsche Hofprediger Vorsitzender des Schulrats, der die Geschäfte des Schulvereins leitet (Mitteilung des Hofpredigers Honig).

Außerhalb Athens gibt es im Königreich nur vereinzelt evangelische Deutsche, so in Patras und Kalamas. Eine Ansiedlung deutscher Katholiken besteht in Herakleion, wo König Otto 1837 bayerische Bauern und Handwerker ansiedelte; dieselben sind aber inzwischen fast gänzlich gräcisiert, sodaß der katholische Pfarrer nur griechisch predigt. Die 1861 begründete Kolonie Gutland der Deutschen Weinbau-Gesellschaft Achaja — das sog. deutsche Dorf — besitzt Kirche mit Friedhof und eigener deutscher Schule. Vgl. Elsner, Bilder aus Neu-Hellas. Aarau 1902. In der griechischen Bevölkerung hat das evangelische Christentum bisher kaum Boden gewonnen. In Athen besteht ein 20 bis 30 Mitglieder zählender, dem Weltbund der christlichen Jünglingsvereine angeschlossener Verein, dessen Mitglieder aus der griechischen Kirche ausgetreten sind, um die Sache des Evangeliums

unter ihren Volksgenossen zu fördern. Der Verein hat aber, trotz einer vom König dem Generalsekretär des Weltbundes gewährten Audienz, die offizielle Anerkennung nicht zu erlangen vermocht und muß sich jeder öffentlichen Kundgebung enthalten (vgl. Bericht über den Stand und die Organisation des Vereinswerks des Weltbundes des Christl. Jüngl.-Vereins usw., Genf 1909, S. 60). **F. Rendtorff.**

Groote Geert. — Kühler, Joh. Brinckerinck 1908 S. 11—19. Derf. über Groots Predigtweise in: Teyler theol. Tijdsch. V 1907, 51—87 u. 208—233. Schoengen, Jac. Trajecti narratio 1908. — S. 185 Z. 34: des Petrus Horn vita neu herausgeg. von Kühler in Nederl. Arch. v. Kerkgesch. 1909. — S. 185 Z. 36. Älter noch als die Biographien sind die sein Leben betreffenden einzelnen Mitteilungen, welche Dr. Sauerländer im Jahrbuch für Lothringische Geschichte und Altertumskunde, 21. Jahrg. II 1910 S. 349 ff. in vatikanischen Archiven gefunden und veröffentlicht hat. Sie stammen aus den Jahren 1366, 1371 und 1375 und sind entnommen aus dem Supplikenregister und aus den Regesten des Vatikans und Avignons. Sie bringen nichts Neues, bestätigen aber die uns urkundlich bekannten Daten wohl von seiner eigenen Hand. — S. 185 Z. 45. Die Schreibung des Namens in den obengenannten ältesten Dokumenten ist Gerardus Grote oder Groyt. — S. 185 Z. 58. Die aus den Supplikationen von Dr. Sauerländer gemachte Mitteilung gibt folgende Nachrichten: den Papst Urban V. bittet (supplicat) im Jahre 1366 am 7. Febr. Gerhard Grote, Kleriker der Utrechter Diözese, magister in artibus et studens in legibus qui plus quam septem annos post suum magisterium in naturalibus moralibus et aliis diversis speculativis scientiis multum laboravit, um ein Kanonikat und Präbende in der Johanniskirche zu Utrecht, welches demnächst frei werden würde. Er begründet sein Gesuch damit, daß er schon vor mehr als 7 Jahren, also 1358, die Magisterwürde erhalten habe, daß er sich seitdem fleißig mit den natürlichen, moralischen und spekulativen Wissenschaften beschäftigt habe, und da der Ertrag dieser Präbende nicht 20 M. Silber übersteige, könne es kein Hindernis sein, daß er schon ein Kanonikat an der S. Marienkirche zu Aachen habe. Ob Gr. diese Bitte bei seinem uns bekannten Aufenthalt in Avignon überreicht hat oder ob er zu dem Zweck erst dorthin reiste, geht aus dieser Mitteilung nicht hervor. Die Unterschrift enthält die Bemerkung annuit papa. Es scheint, als ob die Verleihung des Kanonikats unter Urban V. nicht erfolgte; denn dieser starb am 13. Dez. 1370, und sein Nachfolger Gregor XI. schreibt nach der 2. Mitteilung am 27. Jan. 1371 auf das, wie es scheint, wiederholte Gesuch von Gr., daß ein Bedenken gegen die Verleihung des Kanonikats wegen des Besitzes eines andern nicht vorliege. Daß Gr. ein zweites Gesuch dem neuen Papste einreichte, ergibt sich aus dem Zusatz ut asserit und der modifizierten Begründung, daß er schon über 12 Jahre magister in artibus sei. — S. 186 Z. 10 hinter 1374. Dieses Jahr wird bestätigt durch die 3. urkundliche Mitteilung, wonach Gregor XI. 1375 am 11. Oktober das im Jahre vorher von Gr. aufgegebene Kanonikat anderweitig verleiht. — S. 186. Wir fügen noch hinzu, zu seiner Bekehrung hat wesentlich eine schwere Krankheit beigetragen. — S. 187 Z. 60. Groot, der die traurigen Zustände des kirchlichen und sittlichen Verfalls aus eigener Erfahrung kennengelernt hatte, suchte deshalb auch Heilung auf dem Wege der Erziehung und Schule, was ihm unter vielen Kämpfen auch gelang; daher schon früh seine Bestrebungen, das Schulwesen in Deventer und Zwolle zu bessern, dort dadurch, daß er den Rektor Wilhelm Vroede für die Schule gewann (Schoengen S. 10), und ebenso in Zwolle, wo er seinen Freund Cele zur Leitung der Ortsschule bestimmte (S. 32). — S. 190 Z. 38. Doch hat Groote gerade durch Celes Einfluß auf die Schule auch große Bedeutung für die Erneuerung der wissenschaftlichen Bildung überhaupt und namentlich auch für die Theologie gehabt; den Ausschreitungen der Mystik, wie den Einseitigkeiten der Scholastik trat er entgegen mit dem wichtigen Grundsatz: „Die Wurzel deines Studiums und der Spiegel deines Lebens seien zuerst die Evangelien, denn sie enthalten das Leben Christi"; vgl. Thomas a Kempis, Vita G. Magni und Gerhards Briefe an Cele wegen dessen öffentlicher biblischer Vorträge, und an dessen Widersacher, den Stadtpfarrer Renner, bei Preger, Epist. LXI S. 45. Eine Übersetzung seiner göttlichen Herzensgespräche hat Tersteegen gegeben. — S. 190 Z. 38. Zu den übrigen Stücken gehören „Horae beatae virginis", das „Officium defunctorum". — S. 183 Z. 48. Nur ein Auszug daraus ist: „Huwelijkslessen" von demselben. Eine Unterweisung über die Ehe. — S. 189 Z. 22. Über seine Predigten und Predigtweise vergleiche Kühler in Teylers theol. Tijdsch. 1907 V 51 ff. u. 208 ff. — S. 189 Z. 22. 12. Hierher gehört noch „Epistel aan eenre clusennersse, herausgeg. von Moll, Amst. 1876. Eine Ermahnung an die von der Welt Abgeschlossenen, auch ihr Herz von der Welt abzuschließen. Hieran reiht sich die bei Rudolf Langenberg

in „Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik", Bonn 1902 zum erstenmal abgedruckte Schrift „Grootes de simonia ad Beguttas", die deutsch überschrieben ist, auf Grund einer Handschrift aus dem Kloster Frenswegen aus dem XV. Jahrh. Die Schrift enthält ein vielleicht von einem Beginenhaus erbetenes Gutachten Grootes, ob es Simonie sei, eine Präbende in einem Beginenkloster zu kaufen. Er beantwortet die Frage in drei Kapiteln dahin, daß, weil der Beginenstand geistlicher Natur sei, der Kauf einer Präbende Simonie sei. Er bekämpft die gemachten Einwendungen und kommt im dritten Kapitel auf die Frage nach den rechten religiosi. Die religio ist nach den göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe eine der geistlichen Tugenden und diese kann man ebenso außerhalb als innerhalb der geschlossenen Klöster besitzen. Die innerliche Verzichtleistung auf weltliche Güter macht die rechten Religiosen, und wenn Gleichgesinnte zusammenleben, können sie in dieser geistlichen Richtung einander fördern, wenn sie nach dem heiligen Evangelium leben. — Zur Hebung des kirchlichen und christlichen Lebens war er in dreifacher Weise tätig, indem er 1. neue Reformklöster mit strenger Zucht, wie Windesheim; 2. neue Genossenschaften ohne Gelübde mit tätiger Arbeit (Brüder vom gemeinsamen Leben), und 3. Schwesternhäuser begründete. Durch diese Stiftungen suchte er auf echte Frömmigkeit und bessere Erziehung des Volkes einzuwirken und zwar 1. durch Heranbildung frommer Jünglinge für den Kirchendienst, 2. durch Gewinnung frommer Lehrer für die bestehenden Schulen (Cele u. andere), 3. durch Unterstützung armer Schüler, die er gemeinsam in Häusern oder in guten Familien unterbrachte (Alumnate, Erziehungshäuser), 4. durch Stiftungen von frommen Schulen, 5. durch Erbauungsliteratur, die er abschreiben und verbreiten ließ (Thomas u. a.), 6. durch Abfassung deutscher Schriften für die des Lateinischen Unkundigen, besonders in den Schwesternhäusern, 7. durch Förderung der Wissenschaften überhaupt, wie durch die Christianisierung des Humanismus.

Die eigentümlichste Stiftung Grootes blieb immer die Einrichtung einer frommen, religiösen Genossenschaft, der Genossenschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben. Sie unterscheiden sich von den Klöstern bisheriger Art dadurch, daß sie 1. ihren Lebensunterhalt durch eigener Hände Arbeit verdienen, nicht durch Betteln, und 2. daß sie kein Gelübde ablegen, keine Professio, sondern nur Confessio, 3. dadurch, daß sie ihr ganzes Vermögen der Brüderschaft übergeben, ohne jeden Anspruch im Falle ihres Austritts. Das Austreten war erlaubt mit Übertritt in einen Mönchorden, wie dies oftmals zu den Windesheimern geschah. — Ihre Arbeit dauerte von 7 Uhr morgens bis 7 Uhr abends, unterbrochen durch die Stundengebete und Mahlzeiten. Auf die devotio, die innere fromme Gesinnung der Gottergebenheit, wird das größte Gewicht gelegt. Diese Gesinnung nach außen zu verbreiten durch Verkehr mit der Welt im Gegensatz zur Weltflucht war ein Hauptunterschied dieser Brüderschaften von den Klöstern. Sie wurden so, wie ihr Stifter, lebendige Bußprediger und Pfleger frommer Herzensgesinnung mitten in dem werktätigen Leben und allerdings noch in dem Rahmen und unter den Formen der bestehenden Kirche (vgl. die treffenden Bemerkungen bei Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 368 ff.). — S. 189 Z. 31. Die von Nolte herausgegebenen Briefe aus einer Handschrift in der Universitätsbibl. zu Lüttich Nr. 71 in der ThQS, Tübingen 1870, sind folgende: Zwei Briefe an Ruysbroeck; vier Briefe an den Magister Wilhelm Vroede; neun Briefe an Cele, seinen vertrautesten Freund, dem er auch einen seiner Verwandten sandte, damit er ihn zu einem frömmeren Leben anleite; ein Brief an den Propst von Eemsteyn. **L. Schulze.**

Großeteste, Robert. — Des Rob. Großeste, B. v. Lincoln, philosophische Werke. Zum erstenmal vollständig in krit. Ausgabe besorgt v. L. Baur. Münster 1912. — S. Stevenson, Rob. Grosseteste, bishop of Lincoln. A contribution to the religious, political and intellectual history of the XIII Century. London 1899. **Hauck.**

Großgebauer, Theophilus, gest. 1661. — Literatur: L. Bodock . . . ad luctuosissima . . Funera Th. Großgebauer, Rostock 1661. „Des Auctoris Lebens-Lauf" in Th. Großgebauers Drei Geistreiche Schriften. 4. Aufl. Schwerin 1753. Grapius: Das Evangelische Rostock. Rostock 1707. Rostocker Etwas 1737. Kliefoth: Liturgische Abhandlungen Bd 2, 1856. H. Schmid: Die Geschichte des Pietismus 1863. O. Krabbe: Heinrich Müller und seine Zeit. 1866. Ritschl: Geschichte des Pietismus. Bd II, 1884. Grünberg: P. J. Spener 1893 ff. G. Rietschel: Liturgik Bd II, 1909.

Theophilus Großgebauer wurde zu Ilmen in Thüringen am 24. November 1627 als Sohn des dortigen Bürgermeisters Valentin Großgebauer und dessen Ehegattin Maria

geb. Schmidin, die noch im ersten Lebensjahr des Sohnes verstarb, geboren. Die Schule besuchte er zunächst zu Ilmen, dann sechs Jahre zu Rudolstadt, um darauf noch einmal vier Jahre nach Ilmen zurückzukehren. Mit 16 Jahren kam er nach Arnstadt, mit 18 Jahren begab er sich mit einem Freunde fast ganz mittellos auf die Reise und gelangte nach Stralsund, wo er das Gymnasium zwei Jahre lang besuchte. Von hier bezog er 1648 die Universität Rostock und promovierte 1650 unter dem Dekanat des Hebraisten A. Varenius zum Magister der Philosophie. In demselben Jahre heiratete er die mehrere Jahre ältere Tochter Margarethe des Pastors Stein an der Rostocker Nikolaikirche, dem er einige Zeit in seinem Predigeramte half, bis er 1653 zum Katechismuslehrer und Diakonus an der St. Jakobikirche in Rostock gewählt wurde. Neben seinem Predigtamt hielt er als Magister auch einige theologische und philosophische Disputationen und Kollegien an der Universität. Er starb schon am 8. Juli 1661, nachdem ihm seine Gattin, die ihm fünf Kinder geschenkt hatte, am 4. Juli im Tode vorangegangen war. Am 11. Juli wurde er mit ihr zusammen „feyerlich und Standesmäßig zur Erden bestattet und zusammen in ein Begräbniß gesenket". Der sittliche Lebenswandel Großgebauers war untadlig, seine Berufstreue eine außerordentlich große; mit Recht heißt es in dem Nekrolog des Rostocker Universitätsrektors Bodock: „exprimi nequit, quoties in hoc officio per octenium fidelissime administrato, quam accurate, ex ipsa mente divina, quanto cum studio, zelo, fructu, Cathecheseos Christianae partes exposuerit ... Extra publicas Conciones atque Sacramentorum administrationem, quibus non absolvitur sacrum munus, urgebat impensissime examina privata, informationes domesticas, curam puerorum miserorum, rudium, et invisam mundo potestatem disciplinamque ecclesiasticam" (c. 3). Praxis und Theorie fielen bei Großgebauer nicht auseinander. — Auch seine schriftstellerische Tätigkeit war eine sehr reiche und vielseitige, wenn man in Betracht zieht, daß er nur 33 Jahre alt wurde. Als guter Kenner des Hebräischen veröffentlichte er einen Commentarius Anti-Rabinicus in Danielem. Auch in den neueren Sprachen wohl bewandert, fertigte er einige Übersetzungen besonders aus dem Englischen an. So erschien von ihm: „Die alte Religion: das ist Ein Tractat, darin ganz herrlich, kurz und sinnreich aus der h. Schrift, aus der Antiquität und aus der Vernunft erwiesen wird, daß die Religion der Evangelischen Kirchen, die uhralte Religion ... vormals in Englischer Sprache durch den fürtreflichen Josephum Hall, Bischof von Exton beschrieben, jetzt aber wegen seiner sondern Nutzbarkeit aus dem Engl. gedeutschet durch Theophilum Großgebauer". (In Drei Geistreiche Schriften. 4. Aufl. Schwerin 1753). In seine „Wächterstimme" hat er eine Verdeutschung der Engelländischen Kirchenordnung aufgenommen, da ihm England viele praktisch-kirchliche Vorzüge vor Deutschland zu haben schien. Als Polemiker, der — ganz im Stile der damaligen Zeit — wesentlich auf formale und rationale Gedankengänge und Beweisführungen Gewicht legte, betätigte sich Großgebauer in der Schrift: Philalethis Eleutherici Sociniani Fraus Qua de Deo triuno doctrinam corrumpere et Politicos Viros peste sua inficere conatus est, detecta d. Theophilo Grossgebauer. 1660. Origineller und geschickter ist die mehr praktisch gerichtete, apologetisch-polemische Schrift: Praeservativ wider die Pest der heutigen Atheisten, die uns die Gewißheit und Göttliche Autorität der heiligen Schrift und unsrer Seelen Unsterblichkeit in Zweifel ziehen". (In „Drei geistreiche Schriften".) Großgebauer läßt in diesem Buch interessante Blicke in den auch im 17. Jahrhundert im Kirchenvolke weitverbreiteten religiösen Skeptizismus tun, zu dessen Bekämpfung er historische und religiöse Argumente verwendet, die sich von den noch heute bräuchlichen kaum prinzipiell unterscheiden (cf. dazu Grützmacher, Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1911 Nr. 39). — Bei seinen Lebzeiten sind dann noch neben Trauerreden drei Predigten von ihm über den 103. Psalm unter dem Titel: „Jubel-Geschrey der Kinder Gottes" erschienen, lange nach seinem Tode von seinem Sohne herausgegeben und mit einer Vorrede Speners versehen: „XXVI Geistreiche und erbauliche Predigten über die Epistel Pauli an die Epheser", Frankfurt und Leipzig 1689. Wenn auch nicht ganz frei von dem Schematismus der damaligen Predigtmethode, zeichnen sich doch die Predigten Großgebauers durch ihren sorgfältigen Anschluß an die Bibel — die über den Epheserbrief tragen durchaus den Charatter von Homilien — wie durch einen warmen und verständlichen religiösen Ton aus und durch den energischen Willen, das sittliche Leben der Gemeinde durch Eingehen auf ganz konkrete Mißstände und Schwierigkeiten zu beeinflussen. — Allein weder seine vortrefflichen persönlichen Eigenschaften noch die bisher charakterisierten literarischen Leistungen würden Großgebauer zu einer dauernden geschichtlichen Bedeutung verholfen haben, wenn er sich nicht durch eines seiner Werke den „Lebenszeugen" und Reformfreunden der lutherischen Kirche im 17. Jahrhundert eingegliedert hätte. Der ausführliche und charakteristische Titel dieser kurz vor Großgebauers

Tode erschienenen und später noch mehrfach aufgelegten Schrift lautet: „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion. Das ist Treuherzige und nothwendige Endeckung, aus was Ursachen die vielfältige Predigt des Worts Gottes, bey Evangelischen Gemeinen wenig zur Bekehrung und Gottseligkeit fruchte, und warum Evangelische Gemeinen bey den heutigen Predigten des heiligen Wortes Gottes, ungeistlicher und ungöttlicher werden? samt einem treuen Unterricht von der Wiedergeburt". Rostock 1661. Wie schon der Titel andeutet, ist es die Absicht der Schrift, das Maß der Verwüstung in der lutherischen Kirche — es handelt sich um die Zeit kurz nach dem Dreißigjährigen Kriege — rückhaltlos zu schildern, ihren Ursachen nachzugehen und damit zugleich Reformvorschläge zu verbinden. Großgebauer setzt mit einer Kritik des Predigtamtes ein. Die Prediger wollen nur Lehrer sein und sehen mit der Predigt ihre Aufgabe als erledigt an, dagegen: „Ein Hirte predigt, aber er ist nicht ein Allein-Prediger: er ist wohl mehr. Er ist ein Regierer der Gemeinde. Er gibt Achtung auf den geistlichen Wachstum eines jeglichen" (S. 19 ff.). Da aber die Geistlichen schon wegen ihrer geringen Zahl dieses Regieramt nicht ausführen können, fordert Gr. die Wiederbelebung des altkirchlichen Amtes der Aeltesten. Mit den Worten „eines vortrefflichen Lehrers" fordert er für diese Aeltesten nicht nur das Aufsichts- und Strafrecht über die Gemeinde, sondern auch über das sittliche und berufliche Verhalten der Prediger selbst. Zu den fast ganz außer Brauch gekommenen Synoden sollen nicht nur die Prediger hinzugezogen werden, sondern „auch andere verständige gottselige Männer aus allen Ständen" (123) entsprechend der reformatorischen Anschauung „von dem königlichen Priestertum". Die Gemeinde erscheint im Besitz der Kirchenzucht (161), ihr gehört der Binde- und Lösesschlüssel und sie soll, wie in den Zeiten der alten Kirche, öffentliche Kirchenzucht üben: „Ein wahres göttliches Kirchen-Gericht schliesset die Bruderschaft nicht aus von dem Recht, Gewalt und Ratschlägen in Kirchen-Sachen, was die Disciplin und der Kirchen ewige Wolfahrt belanget" (173). Dagegen protestiert Gr. gegen die Identifikation des „Sacramentes der Schlüssel des Himmelreiches" mit dem „Beichtstuhl", an dem er sowohl prinzipielle wie durch die gegenwärtige praktische Handhabung bedingte Ausstellungen macht: „Der zum Beichtstuhl kommt, der ist entweder bußfertig oder unbußfertig: ist er bußfertig, so hat er schon Vergebung seiner Sünden bey Gott, und der h. Geist eignet ihm die Vergebung zu durch das Wort Gottes. Ist der Mensch unbußfertig, so hilft ihm des Priesters Absolution nicht" (189 ff.). Wenn Großgebauer auch der Privatbeichte unter Voraussetzung bestimmter Umgestaltungen nicht jeglichen Wert absprechen will, so geht doch seine Tendenz auf die Ersetzung der privaten, von dem Geistlichen vollzogenen Absolution durch die persönlich, von jedem bußfertigen Christen selbständig aus dem Worte Gottes zu gewinnende Sündenvergebung einerseits und durch ein öffentliches, von der Gemeinde getragenes Kirchenzuchtsverfahren andererseits (cf. PRE³ XVII S. 639).

Auch an der Form des öffentlichen Gottesdienstes und an der Verwaltung der beiden Sakramente übt Großgebauer Kritik. Eine der Hauptursachen des ungöttlichen, ungeistlichen Wesens ist „der öffentliche, elende, unerbauliche Gottesdienst". Das Volk stürmt nur zur Predigt in die Kirche, beteiligt sich dagegen an Liturgie und am Gesang gar nicht. Schuld daran ist vor allem auch die Orgel, „daß sie weder Gott loben können noch sein Wort verstunden; sondern durch der Orgel Klang und das prächtige seltsame musiciren übertäubet, zur Verwunderung gezogen und an den Ohren gekützelt würden" (250 ff., cf. PRE³ XIV S. 434). Bei der Taufe rügt Gr. nicht nur einzelne Mißbräuche, sondern er bestimmt auch ihre dogmatische Wertung anders als das Luthertum und verlangt ihre Ergänzung durch Glauben und Bekehrung, die sich in der Konfirmation ausdrücken sollen: „Daß die h. Taufe nicht die Wiedergeburth selbst sey, sondern das Sacrament der Wiedergeburth" (573). „Ist derhalben die Wiedergeburth des Glaubens und die Versiegelung der Wiedergeburth des Sacraments der hochwürdigen Taufe" (577). „Daß zu dem empfangenen Sacrament der Tauffe ein durchs Wort Gottes bekehrtes und erleuchtetes Herz kommen müsse" (84). Mit Worten von Chemnitz verlangt Gr., „daß das sonst abergläubische Sacrament der Firmung unter den Papisten . . . bey uns in einen guten Gebrauch gebracht würde" (78). Beim Nachtmahl beklagt Großgebauer, ohne selbst von der lutherischen Auffassung abzuweichen, das viele dogmatische Gezänk, „gerade als wenn unser Herr in seinem letzten Abendessen darmit umgegangen wäre, den spitzfindigen, ehrsüchtigen Gelehrten eine Materie zu streiten und zu fechten zu hinterlassen" (86). Neben einem wirklichen Brechen des Brotes vor der Austeilung fordert Gr. eine Anmeldung der Kommunikanten einige Tage vorher und ihre — eventuell unter Zuhilfenahme von Zeugen erfolgende — ernste sittliche Prüfung.

Einen weiteren Schaden sieht Großgebauer in dem „Ansehen der Person in der Ge-

meinde Gottes", wie es besonders deutlich beim Begräbnisse reicher, unchristlicher Leute zum Ausdruck kommt: „Wer reich ist, der ist ohne Zweifel gottesfürchtig; darum wird er auch geehret" (275). Die Bischöfe und Prediger wagen nicht, den Großen in der Welt entschieden entgegenzutreten, „damit sie nicht den Namen der diskreten, moderaten und verständigen Männer an den Höfen und in den Städten verlieren" (353). Dennoch denkt die Obrigkeit nicht daran, als Gegenleistung die Kirche wirklich zu pflegen, sondern zeigt ihr gegenüber „hinlässige Hände", wie sich vor allen Dingen aus der Aneignung der Kirchengüter und aus der ganz ungenügenden Versorgung der Pastoren ergibt: „Es werden wegen der Kirchen-Armuth, die alleredelsten und tapfersten Gemüther viel lieber nach anderem Beruf trachten, dabey sie ihr gut Auskommen und ihren Ehrenstand haben können, als daß sie sollen hinter dem Pfluge gehen, die Ochsen treiben und Holz führen, wie die Dorf-Prediger thun müssen, wollen sie sich ernehren" (393).

Auch über die Sonntagsentheiligung — „unsere sogenannten Christen bringen keinen Tag in der Woche schnöder zu als den heiligen Tag des Herrn" (336) — und über die ungenügenden Leistungen der Schule klagt Großgebauer und macht entsprechende Reformvorschläge.

Die in sehr eindrucksvoller Sprache mit stärkster innerer Anteilnahme verfaßte Schrift gehört zu den hervorragendsten Anklage- und Reformschriften nicht nur des 17. Jahrhunderts, sondern der gesamten nachreformatorischen Epoche. Trotz mannigfacher Anklänge und direkter Herübernahme einzelner Forderungen und Ausstellungen aus andern Schriften ist sie als Gesamtwerk eine originelle Leistung des Verfassers. Ihre Grundtendenz ist eine durchaus praktische und insofern hat Grünberg recht, wenn er Großgebauer mit Männern wie Meisner, Andreä, Schupp in die Kreise der „praktischen Reaktion" einreiht, „welche die öffentlichen und offenkundigen Mißstände in Kirche und Schule, im staatlichen, sozialen und sittlichen Leben ins Auge faßte, als mit Idee und Aufgabe evangelischen Christentums unvereinbar empfindet und eine energischere Verwirklichung des christlichen Ideals anstrebt, nicht sowohl mittelst neuer, religiöser und theologischer Gedankenbildungen, als vielmehr mittelst praktischer Anregungen, Maßnahmen und Reformen" (Spener I S. 49). Aber bei Großgebauer führte dieser praktische Ausgangspunkt doch auch zu neuen theoretischen Gedanken, besonders über das Wesen der Beichte und auch über das Verhältnis von Taufe und Wiedergeburt, Amt und Gemeinde, die, am Maßstabe des damaligen Luthertums gemessen, fraglos als „unlutherische" Ideen beurteilt werden mußten. Ihre Wurzeln wird man nicht in erster Linie, wie das die meisten Forscher und zwar schon Spener getan haben (s. Ritschl l. c. 104 und 130), auf Anregungen des festländischen Calvinismus zurückführen müssen, sondern auf Eindrücke, die Großgebauer aus seinen Studien über die alte Kirche und ihre Institutionen und zwar besonders über die Beichte und die Ältesten gewonnen hatte, und auf die Lektüre der Ordnungen und Schriften der anglikanischen Kirche. Zudem regten sich in Großgebauers Nähe ähnliche Bestrebungen, wenn auch längst nicht in so energischer und bedeutsamer Weise; so z. B. in mehreren Veröffentlichungen seines Amtsgenossen Schröder in Rostock (1613—1677, cf. Tholuck: Lebenszeugen der lutherischen Kirche 1853 S. 392 ff.). Vor allem aber kommt als Unterstützung seiner Tendenzen die ihm wohlgeneigte Stellungnahme der damaligen Rostocker Fakultät in Betracht, aus deren Kreise als gemeinsames Werk der beiden Quistorpe 1659 die Epistola ad Antist. M. seu pia desideria erschienen war (cf. Krabbe 178 ff.). Infolgedessen versah die Fakultät auch die „Wächterstimme" mit einem empfehlenden, wenn auch vorsichtigen Vorwort: „Solten etwa jemand einige Redensarten härter fürkommen, der wisse, daß er sich gern, wofern man Ihn mit Grunde überzeugen kann, will weisen lassen. Da doch sonsten man heute nicht hart genug reden und rufen kann, die sichern Kirchendiener und ihre Gemeinen aus dem Sünden-Schlaf aufzuwecken . . ." (Einleitung zu „Drei geistreiche Schriften"). Allerdings soll der angehängte „treue Unterricht von der Wiedergeburth" der Fakultät nicht mehr vorgelegen haben (cf. Grapius l. c. S. 514). — Die „Wächterstimme" blieb zunächst ziemlich wirkungslos und gelangte zu größerer geschichtlicher Bedeutung erst durch die Eindrücke, die sie auf Spener machte (cf. Grünberg l. c. I 91 ff.). In der Vorrede zu Großgebauers Predigten über den Epheserbrief erklärt Spener: „Ich bekenne gern, daß ich mich ihm nicht wenig verbunden achte, indem ich in Tübingen 1662 seine noch nicht lang herausgegebene Wächterstimme aus dem verstörten Zion erstmals lese, solches lesen mich kräftig gerühret und ein und andere Dinge in unserm predigtamt und kirche tiefer als vormals einzusehen veranlasset hat, dahero auch mit dem seligen D. Raither mehrmal daraus communiciret habe" (l. c. b. 3). Dennoch spricht Spener auch manche Bedenken gegen Großgebauer, z. B. wegen seiner calvinisierenden

Tauflehre aus und lehnt eine Geschichtsbetrachtung, die bei ihm und bei Heinrich Müller die Anfänge der pietistischen Bewegung finden will, ab (cf. Walch: Einleitung in Religionsstreitigkeiten der Ev.-Luth. Kirche I 2. Aufl. 1733 S. 555 ff.). Das ist richtig, allerdings nicht in erster Linie deshalb, weil jene Männer nach Speners Meinung nur ganz allgemein das Werk der Gottseligkeit trieben, sondern weil die Forderungen und die Ausstellungen Großgebauers zum guten Teil viel radikaler waren, als sie der Pietismus später aufzunehmen wagte. **R. H. Grützmacher.**

Großmann, Christ. Gottl. Lebrecht. — Über Gr.s Tätigkeit als Mitglied der theologischen Fakultät, als Inspektor des höheren und des Volksschulwesens in Leipzig sind neuerdings mehrfach Mitteilungen erschienen. Auch seine Bedeutung für den Gustav-Adolf-Verein ist behandelt worden. Hervorgehoben sei Kirn, O., Die Leipziger Theologische Fakultät in 5 Jahrhunderten. 1409-1909. Leipzig 1909. S. 164—226. — Kämmel, O., Geschichte des Leipziger Schulwesens. Leipzig 1909. S. 568—585. — Hanschmann, J. G., Ein Blick auf den Schullehrer-Verein der Ephorie Leipzig und auf sein Wirken im Jahre 1832/33 nebst einigen Vorträgen. Leipzig 1833. — Mangner, E., Geschichte der Leipziger Volksschulen. Leipzig 1906. S. 212—227. — Buchwald, G., G. A. Fricke, Leipzig 1911. S. 11. — H. von Criegern, Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins. Hamburg 1903. S. 9—89 (mit einem Bilde Gr.s). — O. Pank, Was jedermann von dem Gustav-Adolf-Vereine wissen sollte. Leipzig 1904. S. 14 ff. — Fuchs, G., Chr. G. L. Großmann, der Leipziger Superintendent, ein Bannerträger evangelischer Kultur. Leipzig 1907. **G. Müller.**

Gualbert u. d. Orden v. Vallombrosa. — Nach Heimbucher, Orden u. Kongregationen I S. 411 besteht gegenwärtig nur noch ein Vallombrosanerkloster, bei S. Prassede in Rom. Die Zahl der Mönche beträgt 60. Das letzte Kloster der Vallombrosanerinnen wurde 1869 aufgehoben. **Hauck.**

Gundert, Hermann, gest. 1893. — Quellen: J. Hesse, Aus Dr. H. Gunderts Leben, 2. Aufl. 1907; Aus H. Gunderts Briefnachlaß 1907; Christianens Denkmal 1894; Mémoires de A. N. Groves, Neuchâtel 1861; Eppler, Geschichte der Basler Mission 1900; Merz, Christliche Frauenbilder, II. Bd S. 427—459 Julie Gundert. Hermann Mögling von Dr. H. Gundert 1882; Samuel Hebich 1872.

Hermann Gundert, Missionar, Orientalist und als Barths Nachfolger Vorstand des Calwer Verlagsvereins, eine der edelsten Erscheinungen auf dem Gebiet des süddeutschen Pietismus, geboren 4. Februar 1814 als zweiter Sohn des Kaufmanns und Bibelsekretärs Ludwig Gundert in Stuttgart. Der Vater, ein schwäbisches Original, unter dem Einfluß von Jung-Stilling, Jeremias Flatt, dem englischen Friedensapostel Grellet und im Umgang mit Albert Knapp u. a. Geistesmenschen zu einem Bibelchristen von seltener Heiterkeit und Selbständigkeit herangereift. Die frömmelnde Sprache mancher, die ein Geschäft daraus machen, umherzugehen und „die Brüder zu besuchen", war ihm ein Greuel; Formen und Formeln nicht seine Sache, die vielen Spaltungen unter den Frommen sein Schmerz, das ut omnes unum seine Sehnsucht. Als warmer Missionsfreund gab er 1823—43 in monatlichen illustrierten Heften „Nachrichten aus der Heidenwelt" heraus und lernte zu diesem Zweck auch Englisch. Am 50 jähr. Jubiläum der Württ. Bibelanstalt sagte Prälat Dettinger, der Name Gundert und das Wort Bibelanstalt seien lange nur zwei verschiedene Bezeichnungen für eine und dieselbe Sache gewesen. Um 1830 gab er ein „Christliches Vergißmeinnicht" heraus, das erste Büchlein dieser Art in Deutschland, und gründete eine „Evang. Bücherstiftung", eine anonyme Gesellschaft, welche namentlich für Herausgabe der Schriften der alten württemb. Väter (Rieger, Steinhofer usw.) sorgte. † 11. März 1854. Die Mutter, eine zartbesaitete Seele, die mit wahrem Heißhunger alles Schöne und Geistreiche aufzunehmen geneigt war, aber auch von ihren Lehrern Flatt und Dann gelernt hatte, Christum über alles verehren und unter beständiger Selbstprüfung im Verkehr mit Gleichgesinnten nach wahrer Tugend streben, nach vielen Leiden † 1833.

Der hochbegabte Knabe lernt spielend und hat, als er 5jährig ins Gymnasium eintritt, die Anfänge des Lateinischen schon hinter sich, will aber durchaus kein Pietist und kein Pfarrer werden, sondern Soldat, womöglich General. Welcher Schrecken daher, als der Vater auf der Polizei erscheinen muß, angeblich wegen geheimer pietistischer Umtriebe, in Wahrheit bloß wegen eines von ihm herausgegebenen Traktats mit einem Bild vom Teufel, der einen Sünder am Strick in die Hölle zieht. 1827 Eintritt ins Seminar Maulbronn, wo ein andrer Geist weht als im Elternhaus. Ein Professor erklärt: „Meine Herren,

hüten Sie sich vor Dummheiten; Dummheit ist die größte Sünde"; während es beim Vater hieß: „Sünde ist die größte Dummheit". Hermann deklamiert, schauspielert, dichtet, schöngeistert auf allerlei Weise, studiert aber mit Ernst neuere Geschichte und Politik, schreibt Artikel für den in Vaihingen erscheinenden „Grenzboten", bis das Oberamt sich dreinlegt, träumt 1831 nach der Pariser Julirevolution von einem neuen Polen im Bund mit einem neuen freien Deutschland, bemüht sich zwischenein auch, fromm zu werden und dadurch seinen Eltern Freude zu machen, wird aber im letzten Semester vollständig bezaubert von dem hinreißend liebenswürdigen und durch seine Klarheit verblüffenden D. Fr. Strauß, der als Repetent nach Maulbronn gekommen war, verschlingt mit heißem Durst Goethe und andere starke Speise; der Vater aber warnt, Wind nicht für Geist zu halten. Herbst 1831 Einzug ins theologische Stift in Tübingen, zugleich mit Eduard Zeller, Kurz, Rümelin und andern starken Geistern. Die Lehrer, auch die frommen Steudel und Schmid, vermochten nicht, die Studenten gegen das berauschende Wehen des neuen Geistes zu schützen, der mit der Hegelschen Philosophie und der Straußschen Kritik alles Hergebrachte umwerfend und ein neues Evangelium predigend auch in Tübingen eindrang. Auch Gundert wurde mit fortgerissen, zum großen Schmerze des unablässig für ihn betenden Vaters, bewahrte sich aber bei aller Schwärmerei und Zersplitterung eine merkwürdige Ruhe und Überlegenheit, die doch wohl aus dem Glauben stammte, den er fast unbewußt und fast widerwillig als unverlierbares Erbe in sich trug. Hier einige Stellen aus seinen Antworten auf des Vaters Briefe: „ . . . All mein Sinnen ist darauf gerichtet, bei jedem Satz, den ich denke oder höre oder lese, mir das Gegenteil zu denken, zwischen beiden die Mitte zu suchen. Ob dies der richtige Mittelweg oder eine Lauheit ist? Vor allem suche ich mich vor definitiven Urteilen zu verwahren und mein ganzes Sein nur als provisorisch anzusehen". „Zufrieden bin ich, aber mir ist nicht wohl dabei". „Meine Hand drauf, Vater, wir sind nicht verschieden. Du gehörst deiner Zeit, ich der meinen; und doch gehören wir beide keiner Zeit. Ich habe meine Anlagen und meinen Charakter, du die deinen; und doch muß auch dieser Charakter der eine werden. Wir haben verschiedene Wege, aber ein Ziel". „Muß doch der Mensch durch viele Interims, ehe was Konstantes herauskommt". Ein Suchender, ja ein mit allen Fasern seines Innersten nach Gott Fühlender und Tastender — das war er schon lange und dabei in seiner ganzen sittlichen Haltung, in Mäßigkeit, Keuschheit, Fleiß, Wahrheitsliebe und vielen andern Tugenden gar manchen voran, die in ihren eigenen und oft auch in anderer Augen für entschiedene Christen galten. Ein sehr entschiedener Christ aber sollte auch Gundert werden. In ebenden Jahren, als Strauß sein Leben Jesu schrieb, trat eine Krisis bei ihm ein, die beinahe 2 Jahre lang dauerte, aber schließlich dazu führte, daß Gundert mit vollster Hingabe ein Jünger Jesu wurde. Er hat sich später dieser seiner Bekehrung nie gerühmt, sondern sie als eine lange Übergangszeit voller Schwanken und Untreue bezeichnet und dazu bemerkt, es habe auch sein Gutes, wenn man auf seine Bekehrungsperiode nur mit Scham zurückblicken könne. Die Faktoren, die dabei mitwirkten, waren folgende. Im Januar 1833 starb die Mutter. Bei der Pflege hatte er noch treulich mitgeholfen. Nach ihrem Tode fing er an, aus ihren Briefen und Tagebüchern ein Lebensbild, Christianens Denkmal, für den Vater zusammenzustellen. Man kann nur staunen über das Verständnis wie über das Geschick, womit der 19 jährige sich dieser Aufgabe entledigte. Den größten Segen davon hatte er selbst. „Da sitze ich," schreibt er, „umstellt von der Mutter Briefen, und ich meine, alle neigen sich zu mir her. Es sind wackere Geister, an denen ich arbeite und die an mir arbeiten". Vielleicht noch bedeutungsvoller war eine andre Erfahrung, die Gundert im Kreise seiner Kameraden machte. Zuerst hatte die Revolutionsbegeisterung, aus welcher das Frankfurter Attentat entsprang, vom Studium abgeführt. Jetzt näherte man sich einander immer mehr in zwecklosem Freundschaftstaumel, deckte sich untereinander alle geheimen Herzensschäden auf und hatte doch keiner die Arznei, die der andere brauchte. Manche suchten bei Gundert Halt, und als es im Sommer 1833 zu einer Art Selbstmordepidemie kam und einer seiner speziellen Freunde von Tübingen entwich, um auch seinem Leben ein Ende zu machen, eilte Gundert, von der Mutter des Unglücklichen beschworen, ihm nach. In der Not fängt er an zu beten, nicht für sich, nur für den Freund. Und siehe, es gelingt ihm, der Freund wird gerettet und zugleich tut sich Gundert, wie er später berichtet, „eine Aussicht auf aus unsrem tollbewegten Treiben in eine stille, geordnete Tätigkeit für das Himmelreich, als Missionar in Indien! Wie gerade der Name aufkam, kann ich nicht erklären". Zunächst galt es nun, vor den Freunden in Tübingen Zeugnis abzulegen. Sie spotteten, sein Vater habe ihm aufgetragen, sie beten zu lehren. Er aber besuchte nun (29. Aug. 33) zum erstenmal die „Stunde" der frommen Studenten, schämte sich aber doch halb der

nicht sehr brillanten Pietistenstudenten und war von den alten Freunden noch lange nicht los. Es folgten trübe Tage, und in der Ostervakanz 1834 warf den schwer Angegriffenen ein Nervenfieber zu Boden. Nur langsam wurde es besser. Erst Ende Mai konnte er nach Tübingen zurückkehren, wo er nun — ein schwerer Entschluß — die Pietistenstube „Luginsland" bezog. Hier waren Hoffmann, Herwig, Betulius und als reifster und bedeutendster Joseph Josenhans seine Genossen. Aber anfangs traute keine Partei ihm recht. Da half ein Zufall zur Entscheidung. Ein Student, der sich das Leben genommen hatte, wurde beerdigt und es traf sich so, daß ganz ohne Verabredung die 8—10 Pietisten nicht beim Begräbnis erschienen, Gundert nur deshalb nicht, weil er unwohl war. Aber nun richtete sich der ganze Haß gerade gegen ihn als den herzlosen Verächter früherer Freundschaft, und er war im Nu — freilich anders als ihm lieb war — von ihnen abgeschnitten. Als er im Juni über Mt 5, 8 eine Predigt ausarbeiten sollte, fiel es ihm schwer aufs Herz, wie unrein er noch sei und wiewenig klares Wissen von Gott er habe. In einer der Krankenstuben fiel er auf die Knie und flehte um Reinigung seines „zerfahrenen, vielbefleckten Herzens". Mit großem Eifer nahm er sich nun einer Schar von Kindern an, mit denen er „Stunde" hielt, und freute sich des Umgangs mit Männern wie Zaremba, Gobat, Spleiß, dem Korntaler Hoffmann und vor allem mit seinem Vater, der jetzt frohlockend ausrief: „Gottlob, nun haben wir einander". Als 1835 das Leben Jesu von Strauß erschien und überall wie ein Blitz einschlug, nahm Gundert es nicht schwer, weil er wußte, daß Strauß vom wirklichen Leben des Glaubens keine Ahnung hatte; und als vollends der geistreiche, von Witz und Humor sprudelnde Mögling, der besonders intim mit Strauß gewesen war, sich bekehrte und zum Missionsdienst meldete, da war es ihm vollends gewiß: „Strauß ist widerlegt, Christus hat sich auch in unserm Kreise als noch lebendig und zum Leben erweckend bewiesen". Das theologische Schlußexamen, das er übrigens mit Glanz bestand, und die Doktorpromotion waren ihm dabei völlige Nebensache. Als am 6. Sept. Spleiß, Schubert, der Beuggener Zeller, Barth, Hochstetter u. a. Freunde durch Tübingen kamen, vergaß er im Verkehr mit ihnen beinahe die Examenskatechese, die er nachmittags zu halten hatte. Ganz andere Schwierigkeiten, ja die heftigsten Anfechtungen bereitete ihm die Frage, wie und wo er nun dem Herrn dienen sollte. Zum Missionsberuf hielt er sich für unwürdig, so ganz nur „aus zweiter Hand" besonders im Vergleich mit Mögling. Da traf es sich denn gut, daß eine Anfrage des englischen Freimissionars Groves an ihn kam, ob er nicht mit ihm nach Indien ziehen und seine Söhne im Hebräischen und Griechischen unterrichten wolle. Sofort sagte er zu, froh den Missionsberuf hinter dem eines Hauslehrers verstecken zu können. Der Vater gab seine Einwilligung, der König den erforderlichen Urlaub, und so ging es nach einem kurzen Vikariat und nach einem fast herzbrechenden Abschied hinaus in die Ferne.

Von Stuttgart ging es über Mannheim und Rotterdam und London nach Bristol zu Georg Müller, dem Schwager von Groves. Hier hatte Gundert unter allerlei Enttäuschungen und Demütigungen Gelegenheit, das englische Kirchenwesen und noch gründlicher das englische Dissentertum, namentlich Plymouth-Brüder und Baptisten, kennen zu lernen. Eine Zeitlang machte ihm die Tauffrage viel zu schaffen. Nachdem er aber mit den Spaltungen und Streitigkeiten der Taufgesinnten bekannt geworden und bei einer Untertauchung das Rücklingsumwerfen, das Wasserschlucken und Nießen beobachtet hatte, wurde ihm die Sache weit weggerückt. Der edle, liebewarme Groves aber gewann ihm das Herz ab, und als eine wahre Erlösung empfand er es, als er endlich mit diesem am 24. März 1836 in Milfordhaven einen Ostindienfahrer besteigen und in See stechen durfte. Es war eine wunderliche, wohl die wunderlichste Missionsexpedition des 19. Jahrhunderts. Zusammen 18 Personen, darunter mehrere Ehepaare, 2 Kinder, 1 Diakonissin, 2 Fräulein aus der französischen Schweiz und einige Verwandte von Groves, die selbst erst noch bekehrt werden sollten. Die Reise ums Kap dauerte 4 Monate, in denen indische Sprachen gelernt und Evangelisationsversuche unter der Mannschaft gemacht wurden. Am 7. Juli kam man in Madras an. Eigentlich hätte man weiter nach Kalkutta reisen sollen, Groves aber bestimmte es jetzt anders und sagte zu Gundert: „Freilich, du hast Bengali und Hindostani gelernt, aber ein paar neue Sprachen machen dir nichts aus". So warf sich Gundert denn aufs Telugu und Tamil. Kaum aber war damit ein Anfang gemacht, so schickte Groves ihn als eine Art Kundschafter nach Tinneveli zu Rhenius († 1838), der mit der englisch-kirchlichen Mission wegen der Ordinationsfrage zerfallen war und den Groves großartig unterstützt hatte, dem er aber jetzt nicht mehr recht traute. Bei Rhenius sah Gundert, was wirkliche Missionsarbeit ist, kehrte nur ungern nach Madras zurück und erkannte je länger je mehr, daß es mit der Grovesschen Planlosigkeit und Unbeständigkeit nichts war. Aus

dem Hauslehren wurde auch nichts. Doch hielt er Groves die Treue und gründete 1837 im Einverständnis mit ihm eine Missionsstation in Tschittur. Fünfvierteljahr hielt er hier aus und taufte sogar einige Erstlinge, aber auf die Dauer ging es nicht. Es war eine furchtbar schwere Zeit. Jahr und Tag gelangte kein Brief aus der Heimat zu ihm. Im Juli 1838 verheiratete er sich mit Julie Dubois, einer jener Schweizerinnen, die auch mit Groves hinausgezogen war, und zog mit ihr nach Tinneveli, von den verwaisten Mitarbeitern des eben verstorbenen Rhenius gerufen, von Herzen froh, „vom Separatismus und von der Neologie christlichen Wirkens frei geworden" zu sein. (Der Abschied von Groves war übrigens ein friedlicher, und als die beiden sich 11 Jahre später zum letztenmal wiedersahen, meinte Groves, daß er jetzt alles anders machen würde, und daß Gundert ganz recht getan habe, sich einer Gesellschaft anzuschließen.) Aber in Tinneveli fand Gundert die Sachlage völlig verändert. Die Brüder Schaffter und Müller hatten sich wieder der engl.-kirchlichen Missionsgesellschaft unterworfen, und englisch-kirchlich werden wollte er nicht. Da war es denn eine wahre Erlösung, als sein Freund Mögling ihn dringend aufforderte, auch in die Basler Mission einzutreten und nach Mangalur zu kommen. Am 2. November traf er hier ein und damit hatte die Basler Mission, ohne es recht zu wissen, eine gewaltige Arbeitskraft, ein philologisches Genie und sozusagen ein wissenschaftliches Gegengewicht gegen den exzentrischen Hebich (s. d.), vor allem aber einen ebenso demütigen wie eifrigen Missionar und in seiner Gattin — die erste Frau in der ganzen Basler Mission — eine wahre Perle gewonnen.

Gunderts Arbeit ist mehr in die Tiefe als in die Breite gegangen. Sein Hauptverdienst ist die Gründung der Basler Mission in der Provinz Malabar, wo er der Reihe nach in Andscherkandi, Talascheri, Tschirakal und Kalikut wirkte, sowie die Erforschung und Bearbeitung der schönen Malajalamsprache. Neben Hebich und Mögling, mit denen er übrigens aufs brüderlichste verbunden war, trat er in der Öffentlichkeit nur wenig hervor. Mißtrauisch gegen vorgefaßte Meinungen anderer wie gegen eigene Wünsche, erwartete er kein Heil vom schnurstracks Dreinfahren. Oft konnte man meinen, er lasse sich nur von andern ins Schlepptau nehmen, in Wahrheit aber übte er auf diese andern einen umso nachhaltigeren Einfluß. Sein Hauptverdienst aber ist die Schaffung einer wahrhaft volkstümlichen und doch edlen Kirchen- und Schulsprache für Nord-Malabar. Nicht nur viele Traktate und Schulbücher sind aus seiner Feder hervorgegangen; er hat auch ein großes Malajalam-Englisches Wörterbuch, sowie eine Sprachlehre, ja eine Bibelübersetzung und viele Malajalam-Kirchenlieder geliefert; und man kann getrost sagen, daß bis auf den heutigen Tag in Malabar kein evangelischer Gottesdienst, keine Predigt, keine Schulstunde gehalten und kaum ein christliches Buch geschrieben wird, an dem nicht der bescheidene, sich selbst immer versteckende Dr. Gundert durch seine grundlegenden Werke einen Anteil hätte. Aber auch direkt an den Seelen hat er gearbeitet teils als Prediger, teils als Lehrer und Erzieher. Großartige oder glänzende Erfolge waren ihm dabei nicht beschert. Im Gegenteil, er hat schwere Erfahrungen gemacht und schmerzliche Enttäuschungen auch an solchen erlebt, die man schon für wahre Christen gehalten hatte. Doch hat es nicht an edlen Seelen gefehlt, die sich durch ihn mit dauerndem Gewinn in die Tiefen der heiligen Schrift einführen und zu einem fruchtbaren Wandel im Licht emporheben ließen. Männer, wie der frühere Elefantenführer Gowinda, der Fürstensohn Ramawarma, der Lehrer Paul Tschandren, der Reiseprediger Abraham Mulil sind seine Freude und Krone gewesen.

Seine Tage in Indien waren aber gezählt. Nachdem er 1857—59 noch unter viel Beschwerden als Regierungsschulinspektor für Malabar gedient, brach seine Gesundheit vollends zusammen und im April 1859 mußte er auf immer in die Heimat zurückkehren. Seine Frau und eine erwachsene Tochter blieben in Indien zurück, um weiter, namentlich an der Mädchenschule in Kalikut — zu wirken. Aber bald mußten auch sie das Arbeitsfeld verlassen, denn Gundert, der sich nur langsam von seinem Leiden erholte, mußte zu seinem großen Schmerze in Europa bleiben und hat sein geliebtes Malabar nie wieder gesehen.

Aber auch in der Heimat hat Gundert, zuerst als Dr. Barths Gehilfe 1860, dann als dessen Nachfolger, 1862—93 in Calw durch Wort und Schrift unermüdlich für die Mission gewirkt. Er hat die Schäden und Gebrechen derselben tief empfunden und nüchtern von ihr gedacht und geredet und doch mit ganzer Hingabe dieser Sache gedient. Viele Jahre lang hat er nicht nur das Calwer Missionsblatt, die Monatsblätter für öffentliche Missionsstunden und das Missionsblatt für Kinder, sondern auch das Evangelische Missionsmagazin herausgegeben, auch mehrere überaus wertvolle Missionsbücher, wie namentlich das große Nachschlagebuch „Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten", haben ihn

zum Verfasser. Und nicht nur mit der Feder, auch nicht nur als Redner bei Missionsfesten, in Stunden, Konferenzen und Jünglingsvereinen hat er für die Mission gewirkt und geworben, sondern durch seine ganze Person. Kein Wunder daher, daß auch mehrere seiner Kinder und Enkel als Boten des Evangeliums in die Heidenwelt hinausgezogen sind. — Gestorben ist er am 25. April 1893.

Für die Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft schrieb Gundert u. a.: „Dravidische Elemente im Sanskrit", für das Journal der Madras Literary Society: „The Jewish and Syrian Coppergrants", „Old Malajalam Inscriptions"; für die Basler Mission: S. Hebichs Leben (1872), „Vier Jahre in Asante" (2. Aufl.) u. a., für den Calwer Verlagsverein: „Die Geschichte der neusten Zeit" als 3. Teil von Redenbachers Weltgeschichte, die 5. und 6. Auflage des Handbuchs der Bibelerklärung, die „Missionsbilder", H. Möglings Leben, „Die ev. Mission", für J. F. Steinkopf die Jugendblätter 1862—1882; seine Hauptwerke aber sind: eine Malajalam-Grammatik (auf Malajalam geschrieben, 2. Aufl. 1868), ein großes Malajalam-Engl. Wörterbuch (1872) sowie die Mal.-Übersetzung des NT (1868), der poetischen Bücher des AT (2. Aufl. 1881) und der prophetischen Bücher (1886) u. a. Malaj.-Schriften, Gesangbuchlieder usw.

Eine Charakteristik des originellen Mannes zu geben, ist nicht leicht. Er hat den tiefen Ernst seines Wesens oft sosehr hinter einem unvergleichlichen Humor versteckt und überhaupt das amo neseiri so gründlich befolgt, daß nur wenige ihn wirklich gekannt haben. Für Fernerstehende war das Hervorstechendste wohl sein Subjektivismus und seine Unabhängigkeit von Traditionen und Autoritäten. Alle religiöse Mache und Schablone war ihm zuwider; allen Systemen, sei es nun in der Philosophie oder in der Theologie, mißtraute er. Seine ganze Art war es, überall und stets dem Einzelnen mehr Aufmerksamkeit zu schenken als dem sog. Ganzen, das Konkrete und Individuelle zu bevorzugen vor dem Abstrakten und Allgemeinen. Einmal spricht er sogar von der „Individualität Gottes". Nur vorübergehend hat er sich vor der Hegelschen Philosophie und dann vor der Oetingerschen Theosophie gebeugt. Auch das kirchliche System mit seinem Anspruch auf Unfehlbarkeit und Gnadenvermittlung imponierte ihm nicht. Als Josenhans 1834 ihm riet, seine Schüler besonders auch an ihre Taufe zu mahnen, versuchte er es, es gelang ihm aber nie recht. Auch in seinem späteren Leben ist es ihm stets leichter geworden, das Persönliche und Ethische am Christentum zu erfassen, als die objektive Macht dessen zu würdigen, was die Kirche für den einzelnen tut. Redete jemand katholisierend oder sonst überschwenglich von der Kirche, so konnte er scherzen: „Der Er ist mir lieber als die Sie". Die Sakramente waren ihm Zeichen, aber in einer lebendigen Gemeinde Zeichen, die Christum bei sich haben, in einer toten freilich nicht. Baptistischen Anwandlungen gegenüber tröstete er sich damit, daß er „von gläubigen Eltern dargebracht, vom Vater Dann getauft, nicht sagen könne, seine Taufe habe ihm nichts gegeben, wie es nun auch mit andern Kindertaufen stehen möge". Seine einzige Autorität waren die Bibel und die Reformatoren. Ungeprüft aber nahm er auch hier nichts an. „Ursprüngen nachforschen" war seine Lust, die historische Kritik, auch die sog. Bibelkritik ihm Bedürfnis. Daß er bei den Neuausgaben der Redenbacherschen Weltgeschichte, der kleinen Calwer Kirchengeschichte und insbesondere bei der 5. Auflage der Bibelerklärung vieles Unhaltbare strich und neuere Forschungsergebnisse aufnahm, wurde ihm von manchen Seiten sehr verübelt. Zum voraus war er sich klar gewesen, daß er bei vielen Anstoß erregen würde, namentlich bei denen, die die Aufrechterhaltung eines traditionellen Autoritätsglaubens für wichtiger halten als die stete Neuerzeugung des persönlichen Glaubens aus dem urchristlichen Quell heraus. Doch überraschte es ihn schmerzlich, daß ein so edler Mann wie R. Zeller im Beuggener Monatsblatt erklärte, die neue Auflage enthalte zwar viele Goldkörner und werde als Nachschlagebuch durch unzählige treffliche Belehrungen nach vielen Richtungen hin höchst dankenswerte Dienste leisten, der Standpunkt der Bearbeiter aber sei „aus dem Zentrum herausgerückt und befinde sich jetzt außerhalb der Festung ... Sie untergraben die kindliche heilige Scheu vor der Bibel ... sie stehen nicht auf dem Felsgrund und können nicht sagen: ich glaube, darum rede ich usw." Gegen solche Verdammungsurteile hat er sich nie verteidigt, auf die Frage eines Freundes aber, wie er dieselben aufnehme, hat er geantwortet: „Nun, in erster Linie als einen Wink von Gott, Demut zu lernen und von aller Einbildung mich befreien zu lassen. Das kann man immer brauchen ... Sodann lernt man doch auch, auf menschliche Stimmen wenig Gewicht zu legen und sich lieber in Gottes Gericht zu stellen ... Wenn ich mir vor Gott sagen kann, daß ich die Wahrheit in der Liebe sagen wollte, so tun einem Menschenstiche nicht weh. Dabei muß ich mir freilich sagen, daß die Wahrheit mit noch mehr Liebe hätte ausgesprochen werden

sollen und können ... Man weiß, daß die richtenden Brüder es ja doch gut meinen und in ein paar Jahren sich prächtig auch mit uns vertragen werden in des Vaters Reich". Nichts kann für Gundert charakteristischer sein als dieser Brief. Er war einer von den Seltenen, die nicht Gefallen haben an sich selbst. Trotz aller Selbständigkeit und Wissenschaftlichkeit keine Spur vom Übermenschen, sondern tiefste Beugung vor Gott und innigste Liebe zu den Brüdern. Auf die Frage, was ihm an G. als das Größte erschienen sei, antwortete einer, der ihm nahe gestanden: „Etwa seine Demut und die Hinneigung zu Kindern und zu Kleinen, Niedrigen überhaupt; dann seine Treue im Kleinen und Durchführen des einmal als Aufgabe Übernommenen, z. B. Besuch des Jünglingsvereins, ob es nun 10—20 oder nur 1—2 Mitglieder waren". Dünkel und Selbstbespiegelung waren ihm ein Greuel. „Wenn unsereins," schreibt er einmal, „von Menschenlob erreicht wird, sollte man's allemal dem Herrn abbitten und sich vor ihm anheischig machen, nun auch eine entsprechende Portion von Schmach oder unverdientem Tadel ohne Mucksen zu schlucken".

Den Methodismus und die Heiligungsbewegung lehnte er für seine Person ab, freute sich aber aufrichtig, wenn andern dadurch geholfen wurde. Von der sog. „zweiten Bekehrung" sagte er: „Es ist ein ordentlicher Gedanke, den ich nicht theologisch kritisieren möchte; aber das Beste ist wohl eine häufigere Bekehrung, d. h. eine fortgesetzte". An Erweckungen freute er sich, aber nur mit Zittern, weil er ihre Gefahren kannte: „Es ist kein Zweifel, daß Ernüchterungen ebenso nötig sind wie die Aufregungen. Mich wundert immer, wie ältere Christen noch die alte Erfahrung beiseite setzen können, daß mit jeder Aufregung auch finstere Kräfte entbunden werden, vor denen man gehörig auf der Hut sein muß. Frühlinge sind etwas Schönes, aber welcher Reif ist schon auf die schönste Blüte gefallen!" An der Gründung des Allgemeinen ev.-prot. Missionsvereins hatte er kein Gefallen, weil er sie als eine Professorensache ansah, hinter der keine betende Gemeinde stehe. In der Politik war er schon lange vor 1870 entschieden deutsch und preußisch gesinnt. Vor der Sozialdemokratie fürchtete er sich nicht. „Daß die Neuzeit an so vielem Alten rüttelt, ist mir nicht unangenehm; ich schwärme auch nicht dafür, daß Kapitalisten ihre Prozente, Fabrikanten ihre Dividenden einstreichen, sondern sehne mich nach der neuen Erde, in der Gerechtigkeit wohnt. Also habe ich auch nicht Furcht vor Revolutionen, sondern wünsche, daß alles was morsch ist, zur rechten Zeit zusammenbreche." Stöckers Auftreten war ihm nicht sympathisch, aber er bewunderte den Mann, weil er sich an Aufgaben wagte, vor denen andere aus Feigheit oder Trägheit zurückschrecken. Für Bismarck hat er noch in seiner letzten Krankheit gebetet. Für alles Gute und Große hatte er ein Herz, einerlei, wo es sich fand. Das Richten und Verdammen war nie seine Sache. Das Höchste aber war ihm die Liebe. „Da wir selbst nur von der mitleidigsten Barmherzigkeit getragen werden, steht uns doch nichts besser an als herzliches Erbarmen und die beständige Erwartung von einer alle unsre Gedanken übersteigenden Weitherzigkeit in Gott, unsrem Vater. Wenn er es mit vielen Käuzen kann und wir selbst so arme Wichte sind, so sollen wir es auch in der Beurteilung anderer nicht so genau nehmen. „Liebe über alles" ist mir mehr als „Wahrheit über alles". Diese ist ja stark genug zum Aufklären, aber die Liebe gewinnt die Seelen. Diese hat ihr eigen Gesetz, das auch den Blöden einleuchtet. Aber bei dem ewigen Sprechen von „Wahrheit" wittere ich und jeder, der wie ich konstruiert ist, etwas von ehernen Ordnungen, ewigen Gesetzen — und da sage ich eben doch: es richtet Zorn an".

Sein Umgang beschränkte sich in den letzten Jahren fast ganz auf die eigene Familie, insbesondere auf Kinder und Enkel, an denen er mit zärtlicher Liebe hing. An seiner um 5 Jahre älteren Frau, einer calvinistischen Feuerseele, hat er stets hinaufgesehen und im Vergleich mit ihr sich selbst der Lauheit angeklagt. Wer ihn näher kennenlernen will, der lese seinen Briefnachlaß und die ebenfalls erst nach seinem Tode erschienenen „Schriftgedanken". Im Vorwort zu den letzteren zeichnet ihn Professor D. Häring mit folgenden Worten: „Gundert war ein eigener Geist; viele haben ihn nicht gleich verstanden. Auf irgendeine vorgeschriebene Form hat er wenig gehalten. Aber man hat vom Geist etwas spüren dürfen in seiner Nähe, in seinem Wort und Werk und ganzen Wesen; vom wahren, heiligen Geist, der aus der Einfalt leuchtet, nach dem man oft Heimweh hat auch bei viel Frömmigkeit. Er war nicht nach der Mode, nicht nach der weltlichen und nicht nach der geistlichen. Aber er konnte den Eindruck machen, daß es Menschen gibt, die vor Gott wandeln, ihre Seele in den Händen tragen, Christo dienen, den Nächsten lieben und eine Heimat haben". **Joh. Hesse.**

Gunning, Johannes Hermanus, gest. 1905. — Gunning, einer der hervorragendsten Theologen und einer der edelsten Charaktere der Niederlande in der zweiten Hälfte des

19. Jahrhunderts, ist geboren am 20. Mai 1829 zu Vlaardingen in Südholland, wo sein Vater damals reformierter Prediger war. Seiner Mutter, Elisabeth geb. van Campen, verdankte er seine unverwüstliche Geistesfrische, seinem Vater, dessen Namen er trägt, die wissenschaftliche Ader.

Der Lebensweg des Vaters führte über Hoorn, wo er 1832—35 wirkte, nach Leeuwarden, der Hauptstadt Frieslands, wo der junge Gunning schon als Knabe zu den schönsten Hoffnungen berechtigte. Von heiterer Gemütsart und vor allem für die Literatur sehr begabt, gewann er die Sympathie aller, die ihm begegneten. Im häuslichen Kreise, wo er sich auch nicht die kleinste Züchtigung empfangen zu haben bewußt war, fröhlich und witzig, wurde er sowohl von seinem älteren Bruder Jan Willem, nachmals Professor der Chemie in Amsterdam, wie von seinen jüngeren Geschwistern, darunter dem jüngst verstorbenen früheren Professor der Augenheilkunde in Amsterdam Willem Marius Gunning, hochgeschätzt und geliebt.

Nachdem er die Lateinschule in Leeuwarden absolviert hatte, von der er sich mit einer in gewandtem Latein abgefaßten Rede „de comoedia attica" verabschiedete, ging Gunning zwecks Studiums der Theologie in die Schule von H. J. Royaards und Vinke nach Utrecht. Die Literatur zog ihn hier beinahe ebenso stark an wie die Theologie. Aus seiner Feder erschienen mehrere Artikel in dem Studentenblatt, die schon damals den Reichtum und die Tiefe seines Geistes offenbarten. 1851 erhielt er durch das Utrechter „Provinciaal Kerkbestuur" die venia concionandi für die Niederländisch-Reformierte Kirche. War die Theologie des Vaters seiner Zeit entsprechend schon ziemlich rationalistisch angehaucht, so kam der Glaubensstandpunkt unseres Gunning einigen Mitgliedern der Behörde so liberal vor, daß sie ihn zuerst nicht zum Predigtamt zulassen wollten. Wer ahnte damals, welch bedeutende positive Kraft in Gunning der reformierten Kirche von Gott geschenkt war!

Anfangs arbeitete Gunning als Hilfsprediger in Antwerpen, wo er zunächst während Pfarrer Stockfelds Krankheit, dann als Vakanzprediger die holländischen und die französischen Gottesdienste abhielt. Er blieb dort nur ein Jahr, aber dies Jahr wurde doch für sein inneres Leben von entscheidender Bedeutung. In Antwerpen begegnete er dem Kunstmaler und Evangelisten van der Waeyen Pieterßen, einem inniggläubigen Mann, der auf ihn großen Einfluß gewann.

Von Antwerpen ging Gunning 1853 nach Heusden, dem einstigen Geburtsort und Wirkungskreis des Voetius. Auch dort blieb er nur kurz; aber noch nach 40 Jahren gedachten sehr viele mit großer Dankbarkeit seiner Predigten.

Nachdem er am 6. Januar 1854 Johanna Jacoba Hoog, die Tochter eines Predigers, heimgeführt hatte, wurde er am 22. Januar durch seinen Vater in das Pfarramt zu Blauwkapel bei Utrecht eingeführt. Die Antrittspredigt hatte zum Text 1. Ko. 3, 7: So ist nun weder, der da pflanzet, noch der da begießet etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt. Dieses Wort ist für Gunning charakteristisch. Selbst eine kraftvolle Persönlichkeit, hat er doch sein Leben lang sich gedrungen gefühlt, alles für nichts zu achten angesichts der ihm widerfahrenen Barmherzigkeit.

1857 siedelte er von Blauwkapel nach Hilversum bei Amsterdam über, wo er nicht nur wissenschaftlich, sondern vor allem geistig herangereift und in vielen inneren Kämpfen der Mann geworden ist, als den er sich in seiner langjährigen Tätigkeit im Haag (1861—83) bewährt hat.

Unter den vielen begabten Zeugen des Evangeliums im Haag steht Gunning in erster Reihe. Er war allerdings nicht das, was man einen berühmten Kanzelredner nennt. Wenn aber die Beredsamkeit darin besteht, daß man hinreißt, daß man mit seiner Botschaft die Herzen und Gewissen fesselt, dann war Gunning in höchstem Maße beredt. Nicht nur seine Worte, sondern seine ganze Persönlichkeit war eine Predigt. Er war sich bewußt, aus dem Heiligen Geist wiedergeboren zu sein — der Text seiner Antrittspredigt im Haag war Joh. 3, 3 —, er wußte sich darin eins mit der lebendigen Christengemeinde aller Jahrhunderte, deren Bekenntnis er freudig zustimmte. Im Haag trat er allen Gesellschaftskreisen, den allerhöchsten wie den niedrigsten, gleich nahe. In seiner Schrift „Adel in rang en hart", die er 1871 nach den Kommunegreueln in Paris an die niederländische Aristokratie richtete, sprach er es offen aus: „Ich habe die Ehre, ein Amt zu bekleiden, das mich gegenüber jedem Stand frei macht und mir bei allen einen Platz gibt, sowenig unter dem König als über dem Bettler". Ein dem Christentum fernstehender Schriftsteller, F. Smit Kleine, hat 34 Jahre später in seinem „Denkers en Dichters" für diese mutige Schrift Worte hoher Anerkennung gefunden. Er sagt u. a.: „Zu der minderwertigen Schar der

theologischen Kammerdiener, die außer dem Kreuz ihres himmlischen Herrn auch den Rocksaum ihres irdischen küssen, gehört dieser Graalsritter nicht... Die kristallklare Lauterkeit seiner evangelischen Überzeugung und seines priesterlichen Verantwortlichkeitsgefühls bezauberte alle, wo er auch seine gesegnete Tätigkeit entfalten mochte". Unvergessen ist noch die hohe Wertschätzung, die Königin Sophia von Württemberg, die erste Gemahlin König Wilhelms III., seiner Persönlichkeit und seiner Tätigkeit zollte; aber auch unter den Armen und Gefallenen hat seine Evangelisationstätigkeit reiche Frucht getragen. Wohl gab es im Haag Prediger, die größere Scharen um ihre Kanzeln sammelten als er; aber keiner verkannte Gunnings ausschlaggebende Bedeutung für das Gemeindeleben, und auch die begabtesten unter seinen Amtsbrüdern gaben rückhaltlos seine geistige Überlegenheit zu. Wenn er predigte, so fühlte man, daß sein Wort aus der Kraft des Gebets wuchs, daß er nicht von abstrakten Dingen sprach, sondern von geistlichen Realitäten, die für ihn in höherem Sinn Wirklichkeit waren als die sichtbare Welt. Es ging eine Weihe von ihm aus, wie sie selbst bei Frommen selten ist, und zugleich eine Wärme, die auch die kältesten Herzen entzündete, und in seinen Gebeten glaubte man mehr Gott reden zu hören als ihn selbst.

Auf Vorschlag Opzoomers, von dem er viel gelernt hatte und mit dem er auch später noch in wissenschaftlichem Austausch stand, verlieh ihm die philosophische Fakultät in Utrecht 1877 honoris causa die Würde eines Doktors der Philosophie. In aufrichtiger Bescheidenheit erklärte er sich zwar dieser Ehre für unwürdig; aber auf Grund seiner Studien über Spinoza, den keiner der niederländischen Theologen des 19. Jahrhunderts genauer kannte als er, hatte er diese Auszeichnung in vollem Maße verdient.

Zwar hatte Gunning 1876 einen Ruf als „Kerkelijk"-Professor für Utrecht noch abgelehnt; aber einem gleichen Ruf nach Amsterdam leistete er 1882 doch Folge. Dort hat er bis 1889 die Dogmatik vertreten, daneben Geschichte der Niederländisch-Reformierten Kirche und Missionsgeschichte. Aber damit war seine Tätigkeit längst nicht erschöpft! Als „lehrender Ältester", wie er sich gerne nannte, hat er der Gemeinde auch durch Predigt und mancherlei sonstige Arbeit gedient. Wie im Haag hielt er auch in Amsterdam Vorlesungen und Vorträge in den verschiedensten Kreisen. Aber vor allem widmete er seine Zeit und seine Gaben der wissenschaftlichen Ausbildung seiner Schüler (unter ihnen seien genannt Professor Dr. van Nes in Leiden, sein Sohn Dr. J. H. Gunning J. Hz. in Utrecht und Pfarrer A. Pijnacker Hordyk in Nijmegen), aus denen er vor allem „discipelen des Woords" (Jünger des Gotteswort) machen wollte. Es kann kaum einen Professor geben, der so mit seinen Studenten betete und mit ihnen lebte wie Gunning. Sie bewahrten ihm auch ein unauslöschliches Andenken und jeder von ihnen hing ihm in herzlicher Treue an.

1889 zum Professor an der „Rijks-universiteit" in Leiden ernannt, hat Gunning dort bis 1899 über die Lehre von Gott und über Religionsphilosophie gelesen, hernach über Symbolik. Er hat in Leiden einen viel weitergehenden Einfluß ausgeübt, als er selbst anzunehmen geneigt war. Mit durch seine Arbeit hat die Leidener theologische Fakultät den Ruf der „modernen" Fakultät κατ' ἐξοχήν verloren. Nicht zum mindesten seinem Einfluß ist es zu danken, daß seit etwa 1890 die „vrijzinnige" Theologie von einseitigen Verstandeserörterungen, dem Streben nach Verneinen und Niederreißen abließ und der Lust am Aufbauen, dem Interesse für das Ethische sich zuwendete. Übrigens beteiligte er sich auch in Leiden eifrig an der Gemeindearbeit, da er keine höhere Ehre kannte als Diener des Evangeliums zu sein. Sein Professorat in Leiden sah er bescheidenerweise nur als übernommen an, bis ein besserer komme. Da er gerade wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit kein Spezialist war, so war dieser Ausdruck des genialen Mannes voll kommen ernst gemeint.

Nach seiner Emeritierung ließ er sich in Arnheim nieder, wo er noch bis 1905 ein otium cum dignitate genossen und auf weitere Kreise Einfluß gewonnen hat. Nachdem ihm seine geliebte Gefährtin wenige Monate vorher im Tode vorangegangen war, ging er selbst am 21. Februar 1905 heim, nachdem er auf das ihm vorgesprochene Wort: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben und wird den Tod nicht sehen ewiglich!" dreimal mit einem deutlichen „Amen!" geantwortet hatte. Die ganze niederländische Kirche fühlte es, daß hier ein „Großer in Israel" gefallen war, dessen Gedächtnis in ferne Geschlechter fortleben wird.

Um die Geistesrichtung und die Persönlichkeit Gunnings einigermaßen zu verstehen, müssen wir sein Verhältnis zu der Theologie seiner Zeit und zu den ihn umtobenden kirchlichen Kämpfen näher ins Auge fassen.

Sein gesamtes öffentliches Leben hindurch hat Gunning das vertreten, was man in Holland als „het ethisch beginsel" bezeichnet. Er war ein treuer, aber selbständiger

Schüler Professor D. Dan. Chantepies de la Saussayes, des Vaters seines gegenwärtigen Nachfolgers in Leiden. In mancher Hinsicht war er Schleiermacher verwandt, noch mehr von Hofmann, Beck, Richard Rothe und Michael Baumgarten. Für ihn ist die Wahrheit in erster Linie weniger intellektueller als geistig-sittlicher Natur, und Gott hat nicht eine durch den Intellekt erkennbare Lehre, sondern sich selbst offenbart. So trägt die Offenbarung persönlichen, d. h. ethischen Charakter.

Daraus folgt, daß wir Gott nicht mittels unseres Verstandes erkennen können, sondern allein auf geistig-sittlichem Wege, durch unsere Selbsthingabe an ihn, gleichwie er sich in Christo für uns dahingegeben hat.

Chantepie de la Saussaye hat beide Seiten des „ethisch beginsel" mit gleichem Nachdruck betont. Nach ihm trägt sowohl die Wahrheit wie unser Glaube sittlichen Charakter.

Nun aber tritt bei Saussayes Schülern die Trennung beider oder mindestens die Unterscheidung ein.

Während die meisten seiner Gesinnungsgenossen auf den ethischen Charakter des Glaubens den Hauptnachdruck legten und das ethische Prinzip vorwiegend anthropologisch faßten, hat Gunning seinerseits darin Subjektivismus gewittert; er selbst legt alles Gewicht auf den ethischen Charakter der objektiven Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi. Wie bei den sog. Groninger Theologen und den Utrechter „Ethischen", wenn man sie so bezeichnen darf, waren auch bei ihm Glaube, Predigt und Theologie christozentrisch. Von den Groningern, die sich in Holland mit Vorliebe „Evangelische" nennen, trennte ihn jedoch der fundamentale Unterschied, daß er die ewige Gottheit Christi bekannte oder, wie er sich ausdrückte, Christus als seinen Herrn und seinen Gott anbetete. Aber auch von den Utrechter „Ethischen" hat er sich je länger desto schärfer unterschieden durch sein Streben, die Tat und die Person des „Christus der Schrift" — er hat diese Wendung geprägt — so in den Vordergrund zu stellen, daß die Betrachtung des Charakters unseres Glaubenslebens demgegenüber eine ganz nebensächliche Rolle spielte. Kein Wunder daher, daß Gunning mehr als irgendeiner seiner Gesinnungsgenossen seitens der orthodoxen Gemeinde als einer der Ihrigen in Anspruch genommen wurde, ein Vertrauen, das auch 1879 durch die Herausgabe und darauffolgende Wiedereinziehung des ersten Heftes seiner „Bilder aus dem Leben des Herrn" („Takereelen uit het leven des Heeren", vom Verleger in „Leven van Jezus" abgeändert) wohl einen Augenblick erschüttert werden, aber nicht verlorengehen konnte. Man war überzeugt, daß Gunning, statt einen Irrtum zu verteidigen oder gar zu beschönigen, viel lieber aufrichtig seinen Satz widerrufen, ein geschriebenes Wort durchstreichen würde, als seinem Grundsatz und seinem Herrn untreu werden.

Man darf, ohne jemand zu nahe zu treten, wohl hervorheben, daß Gunning von seiner Überzeugung oder sagen wir einfach von dem Glauben an die Offenbarung Gottes in Christo vielseitiger Zeugnis abgelegt hat als vielleicht ein anderer seiner gesinnungsverwandten Zeitgenossen. Dazu wirkte ein doppelter Umstand mit: einmal die hervorragende Frömmigkeit, die seine fast prophetische Persönlichkeit auszeichnete, wodurch er manches sah, was den anderen entging; dann seine tiefe und umfassende Begabung, kraft deren er sich auf den verschiedensten Gebieten, Theologie, Literatur und Philosophie, mit voller Sicherheit bewegen konnte. Wo man mit ihm in Berührung kam, da spürte man die Vornehmheit seines Charakters, die Geistesblitze seiner umfassenden Belesenheit. Überdies fiel immer wieder, wenn man ihm begegnete, seine Herzenszartheit, die Schrankenlosigkeit seiner Liebe, die auch in Haltung und Gesichtsausdruck hervortretende, durch ständigen Gebetsverkehr gepflegte Gemeinschaft mit seinem Herrn auf. Gunnings Frömmigkeit war selbst bei den Gegnern seines Ethizismus sprichwörtlich. Jegliches Kokettieren mit seiner Frömmigkeit aber lag ihm so fern, daß er, auch in seinen Schriften, die Frage: „Kommt es auf die Frömmigkeit des Herzens an?" entschieden verneinte. Nicht in dem, was er für den Herrn war, sondern in dem, was der Herr für ihn war, war ihm sein Friede verbürgt.

Damit aber ist zugleich seine irenische Gesinnung jeder andersartigen Geistesrichtung gegenüber erklärt. Gerade weil er sich durch die absolute Gnade Gottes gezogen und getragen wußte, so erkannte er bald das jedem Standpunkt anhaftende Wahrheitsmoment und konnte seiner Sympathie dafür warmherzigen Ausdruck geben. Einer seiner Lieblingsaussprüche war, daß die Lüge nur von dem in ihr enthaltenen Wahrheitsmoment ihr Leben fristet. Gegen die Lüge selbst aber trat er auf als ein Ritter ohne Furcht und ohne Tadel.

Ein Mann von so weitem Herzen und so schlagfertigem Sinn mußte notwendig oft verkannt werden. Aber nicht leicht konnte jemand das Verkanntwerden hochherziger

ertragen als Gunning. Um ihn herum wütete ein erbitterter Kampf, der ihm tief schmerzlich war. Mußte er an demselben um des Gewissens willen sich beteiligen, dann schlug er auch eine scharfe Klinge. Die beiden Gegner, denen er als Theologe gegenüberstand, waren der Modernismus und der Orthodoxismus. Sein Kampf gegen den Modernismus, besonders gegen das Auftreten seines Amtsgenossen Dr. J. C. Zaalberg, fällt in die ersten Jahre der Haager Zeit. Gunning zögerte nicht, dem grundsätzlichen Modernismus die aus seinem Standpunkt sich ergebenden Konsequenzen der schließlichen Profanierung des Heiligen vorzuhalten. Dabei aber unterläßt er die Bemerkung nicht, daß Gott allein wissen könne, inwieweit die Person der Modernen, die er von ihrer Auffassung wohl zu unterscheiden wußte, mit ihren wissenschaftlichen Ausführungen zu identifizieren seien. Gegenüber der Person der Gegner ist Gunning hier wie sonst überall mit großer Ritterlichkeit aufgetreten. Trat allerdings jemand gegen Gottes Wort und Wahrheit auf, so kannte er keinen Frieden. Was seine Stellung zur Bibelkritik anbelangt, so ging er bei seiner Beurteilung der Bibelforscher nicht von ihren Ergebnissen, sondern von ihrem Ausgangspunkt aus. Übrigens war er der Ansicht, daß der allein zum Kritiker berufen sei, der dem von ihm zu kritisierenden Objekt kongenial und von einem „Licht, das heller strahlet, denn der Sonne Glanz", erleuchtet sei.

Mehr noch als durch den Kampf gegen den Modernismus ist seine Seele durch den Streit bewegt worden, den er seit etwa 1870 mit wachsender Schärfe gegen den Orthodoxismus zu führen hatte. Der Name, der in diesem Kampf als Schlachtruf erklang, ist auch in Deutschland weithin bekannt. Zuerst hätte man annehmen können, daß Gunning und Kuyper gleiche Bahnen hätten wandeln mögen. Allein man mußte sich bald darüber klar werden, daß Kuypers Intellektualismus und vor allem seine Neigung zum Formalismus und sein Bedürfnis des Erfolgs das gerade Gegenteil von dem bedeuteten, was in Gunnings Brust lebte. Kuyper machte denn auch kein Geheimnis daraus. Schon früh ist er in seinem „Heraut" und seinem „Standaard" gegen die von ihm so genannten „Ethischen" aufgetreten. In Anlehnung an die Gedanken de la Saussayes vertrat Gunning seinerseits die Ansicht, daß man nur die Wahrheit, den Glauben und dgl. als „ethisch" bezeichnen dürfe, daß diese Bezeichnung aber auf Menschen, auf Theologen nicht angewandt werden dürfe, sowenig wie man Naturforscher, die das Licht aus Undulation herleiten, deshalb undulierende Naturforscher nennen könne. Doch vergeblich. Wenn Kuyper etwas erreicht hat, so ist es wohl das eine, daß besonders durch sein Vorgehen die „Ethischen" bei sehr vielen im Lande als die „Halben" gelten. Kuyper kann von seinem Standpunkt aus nicht anders: für ihn muß, wer zwischen Gottes Selbstoffenbarung und ihrer verstandesmäßigen Darstellung, zwischen der Wahrheit und dem Dogma einen Unterschied setzt, am Ende mit der dogmatischen Fassung auch die Wahrheit selbst preisgeben. Wir wollen hier nicht gegen Dr. Kuyper polemisieren, das wäre am wenigsten in Gunnings Geist gehandelt. Das aber steht fest, daß seine Polemik nicht so hoch stand wie die Gunnings, aus dessen Feder nie ein unfeines, beleidigendes Wort geflossen ist, und von dem Kuypers politischer Vorläufer, Groen van Prinsterer, einmal sagte, daß, wer gegen ihn eine feindselige Kritik richtete, wie mit einem zu scharf geschliffenen Messer nur sich selbst verwunden würde.

Gunning hat während seiner langen, über ein halbes Jahrhundert sich ausdehnenden schriftstellerischen Tätigkeit (1853—1905) eine lange Reihe von Schriften veröffentlicht. Von ihnen seien als die wichtigsten genannt: „Beginsel en Meeningen" (1860. ²1880); „Het Kruis des Verlossers" (1861. ⁵1904 05, Deutsch von Dr. A. Schreiber, „Christus für und in uns", Gotha, Perthes, 1876). „Blikken in de Openbaring" (4 Teile 1866—69); „Lijden en Heerlijkheid" (1875. ²1876); „Spinoza en de Idee der Persoonlijkheid" (1876); „Overlevering en Wetenschap", 1879; „Het Leven van Jezus, Tafereelen uit het Leven des Heeren" (1880); „Het Kruis de Waarheid voor Wetenschap en Kerk", 1882; „Discipelen des Woords" (1883); „Jezus Christus de Middelaar Gods en der Menschen" (1884); ‚Wat is het Geloof?' (1887. ²1892); „De Prediking van de Toekomst des Heeren" (1888); „Werkelijkheid van den Godsdienst" (1890); „Komt het op Vroomheid des harten aan?" (1893); „Anarchisme" (1894); „De Evolutie der Samenleving" (1895); „Rekenschap" (1898); „De Eenheid des Levens" (1903); dazu kommen noch literarische Studien (1870 und 1875 über Dante, 1871 über Schiller, 1872 über Goethe), sowie eine Anzahl von kleinen Schriften, die er teils mit seinem Freunde Groen van Prinsterer, teils mit seinem Gegner Zaalberg in den Jahren 1863—70 wechselte, 1886 zum kirchlichen Streit und von 1895—1904 über die Aufgabe der Kirche schrieb.

Das rege Interesse für die schöne Literatur, das sich in Gunnings Schriften zeigt, ist

wohl bemerkenswert. Was Gunning über Dante, Goethe und Schiller geschrieben hat, ist in weiten Kreisen bekannt und gerühmt. Auch hat er Schriften in deutscher Sprache herausgegeben: „Die objektive Wahrheit des Gemeindebekenntnisses" (1879) und „Glaube und Sittlichkeit" (1882). Es gab kaum eine Literatur, womit er sich nicht beschäftigt hatte, und vor allem in der deutschen war er gründlich zu Hause. In diesen wie in seinen theologischen Werken ist der Reichtum der Gedanken oft überwältigend groß. Zuweilen ist der Stil von erhebender Schönheit, noch mehr freilich zeigt er die Spuren des Ringens zwischen dem Überfluß und der Tiefe der Gedanken. Gewiß werden seine Schriften stets mehr gelesen werden.

Auf seinen Charakter ist in der vorstehenden Darstellung schon manches Licht gefallen. Nur mit dem gegen ihn gelegentlich erhobenen Vorwurf der Inkonsequenz haben wir uns hier noch zu befassen. Er hat tatsächlich in verschiedenen Abschnitten seines Lebens auf manche Punkte der Wahrheit nicht immer denselben starken Nachdruck gelegt.

Gegenüber dem Modernismus betonte er die Objektivität der Wahrheit, gegenüber dem Orthodoxismus den ethischen Charakter derselben und zuletzt gegenüber dem Individualismus die Bedeutung und die Aufgabe der Kirche.

Wenn man gesagt hat, daß Gunning erst in seinen letzten Jahren gegen die jetzt geltende Verfassung der Niederländisch-Reformierten Kirche aufgetreten sei, so läßt man dabei außer acht, was er schon 1863 und 1882 geäußert hat. Doch geben wir ohne weiteres zu, daß er erst in seinen letzten Jahren den Bekenntnischarakter der Kirche stärker und nicht ganz ohne Einseitigkeit hervorgehoben hat. Übersehen hat er ihn nie.

Noch sei bemerkt, daß Gunnings Zeugnis immer einen eschatologischen Zug zeigte, und daß er die „Predigt von der Zukunft des Herrn" als integrierenden Bestandteil der gesamten evangelischen Wortverkündigung bezeichnete.

Sein Blick war umfassend, sein Herz weit genug, um ihn vor einem eigensinnigen Verharren in besonderen Meinungen zu bewahren. Gerade weil er im Zentrum der Wahrheit feststand, konnte er in mehr peripherischen Dingen einmal seine Meinung wechseln; andererseits darf nicht verschwiegen werden, daß er auch einen gewissen Hang zum Märtyrertum hatte.

Jeder aber, der ihn gekannt und das heißt zugleich: ihn geliebt hat, der verehrt in ihm einen Mann Gottes, der durch scharfe Selbstzucht, vor allem aber durch die Bande einer innigen Gemeinschaft mit seinem Herrn und durch eine eigenartige literarisch-philosophische wie theologische Entwicklung zu einer nur von wenigen erreichten Höhe emporgestiegen war. Wer das Wort dieses Propheten als einen Widerhall des ewigen, fleischgewordenen Wortes hat erklingen hören, der vergißt diesen Klang nicht sein Leben lang.

Chr. Hunningher.

Gurk, Bistum. — Zur Bischofsliste: Udalschalk ist nicht 1220, sondern nach dem 4. Aug. 1221 gestorben, KG D.s IV S. 925. Matthäus Lang erhielt das Bist. 1501 nach der Resignation des Kardinals Raimund Peraudi, Eubel, Hierarch. cathol. II S. 180.

Hauck.

Gustav-Adolf-Verein. — Literatur: Franz Blanckmeister, Der Dresdener Hauptverein der Gustav-Adolf-Stiftung in den 50 Jahren seines Bestehens 1844—1894. Dresden 1894. — H. F. v. Criegern, Geschichte des G.-A.-V. Hamburg 1903 (in: Schloeßmanns Bücherei für das christl. Haus Bd 4). — O. Pank, Was jedermann von dem G.-A.-V. wissen sollte. Leipzig 1904 (darin reiche Literaturangaben). — O. Baumgarten, G.-A.-V. (in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart II. 1743—1751). — Vgl. außerdem die alljährlichen Berichte über die Hauptversammlungen des ev. Vereins der G. A.-Stiftung.

Die letzten 20 Jahre sind für den G.-A.-V., an dessen Spitze 1875—1900 Geh. Kirchenrat D. Fricke, 1900—1909 Geh. Kirchenrat D. Pank stand und den zurzeit seit 1909 Superintendent D. Hartung leitet, eine Periode gesegneter Friedensarbeit gewesen. Neue wichtige Arbeitsgebiete haben sich ihm seit 1897 vor allem in der aussichtsreichen österreichischen Los-von-Rom-Bewegung, daneben in Frankreich, Italien, Belgien und Spanien erschlossen, und die Versorgung und Stärkung der Evangelischen, zumal der evangelischen Deutschen, im weiteren Auslande hat seine Liebesarbeit in einem Maße in Anspruch genommen wie nie zuvor. Aber es sind ihm auch neue Helfer erstanden, wie das fast ununterbrochene Anwachsen der Beiträge deutlich beweist. Als besonders beachtenswerte neue Erscheinungen auf dem Gebiet der Sammelarbeit sind die alljährlichen Kinder- und Konfirmandengaben zu nennen, von denen die von Pastor D. Zauleck begründete Bremer Kindergabe im Rech-

nungsjahr 1910 allein 24 110 Mark einbrachte und dadurch den Anstoß dazu gab, daß Kinder- und Konfirmandengaben von nun an immer mehr in allen deutschen Gauen zu einer ständigen Einrichtung werden sollen. Die gegenwärtige Organisation der Vereinsarbeit und die Leistungen, auf die der Verein im letzten Rechnungsjahr und seit seinem Bestehen zurückschauen kann, ist aus folgender Statistik zu ersehen, die dem Bericht über die 63. Hauptversammlung (1911 in Frankfurt am Main) entnommen ist. Der Verein umfaßt, nachdem der Hauptverein Göttingen sowie die vier fast selbständigen Provinzialvereine Hildesheim, Celle-Lüneburg, Hoya-Diepholz und Stade Anfang 1911 in dem (neuorganisierten) Hauptverein Hannover aufgegangen sind, 44 Hauptvereine mit 2086 Zweigvereinen, 690 Frauenvereinen und 5 studentischen Vereinen. Außerdem wirken mit ihm zusammen, allerdings ohne organische Verbindung mit dem Gesamtverein, die Nederlandsche Gustaaf-Adolf-Vereenigung in Leiden und die drei schwedischen Gustav-Adolf-Vereine zu Stockholm, Gothenburg und Lund. Die Gesamteinnahmen aller dieser Vereine betrugen im Rechnungsjahr 1910 2 172 413 Mark, der Gesamtaufwand für Unterstützungen 1 900 763 Mark, das Gesamtvermögen 6 781 597 Mark. Die Einnahmen der Zentralkasse betrugen in 1910 749 654 Mark, die Ausgaben 821 414 Mark, ihr Vermögen 2 039 887 Mark. Seit Bestehen hat der G.-A.-V. bis 1910 56 322 517 Mark ausgeteilt. Mit dieser Summe sind 2228 Gemeinden in Preußen mit 20 Millionen, 1468 Gemeinden in den übrigen deutschen Staaten mit 10½ Millionen, 1638 Gemeinden in Österreich-Ungarn mit 17½ Millionen, 815 Gemeinden in sonstigen Ländern mit 5¼ Millionen Mark unterstützt worden. In diesen 6149 Gemeinden wurden 2631 Kirch-, Bethaus- und Turmbauten, 936 Schulhausbauten, 1026 Pfarrhausbauten, 996 Reparaturbauten, 222 Grundstückserwerbungen, 2373 Schuldentilgungen, 652 Pfarrdotationsfonds, 241 Kirchenfonds, 426 Schuldotationsfonds, 798 Pfarrgehalte, 1983 Lehrergehalte, 66 Seminarien, 3522 laufende Bedürfnisse, 808 Gottesdienste und Pastorationen, 164 Lokalmieten, 1699 Ausstattungen von Kirchen usw., 51 Reiseprediger, 834 Konfirmanden-, Waisen- und Diakonissenanstalten, 30 Witwenkassen und 128 Friedhöfe unterstützt. Die Zahl der z. Z. unterstützten Gemeinden, die 1845 62 betrug, hat sich fast vervierzigfacht. Der leistungsfähigste Hauptverein ist der Stuttgarter, der 1910 148 388 Mark aufbrachte. Dann folgen Leipzig mit 125 113 Mark, Düsseldorf mit 122 387 Mark, Dresden mit 121 981 Mark, Berlin mit 121 303 Mark, Wien mit 99 655 Mark, Baden mit 92 657 Mark, Breslau mit 87 170 Mark, Stettin mit 81 474 Mark, Münster mit 80 161 Mark, Darmstadt mit 71 526 Mark, Ansbach mit 68 492 Mark, Halle mit 59 791 Mark. Zwischen 30 000 und 40 000 Mark brachten auf Speyer, Kiel, Königsberg, Danzig und Wiesbaden, zwischen 20 000 und 30 000 Mark Straßburg, Frankfurt a. M., Kassel, Bremen, Hannover, und Weimar, zwischen 10 000 und 20 000 Mark Braunschweig, Posen, Hamburg, Aurich, Hermannstadt und Oldenburg, zwischen 5000 und 10 000 Mark Dessau, Coburg-Gotha, Meiningen, Detmold und Osnabrück, zwischen 1000 und 5000 Mark Lübeck, Reuß j. L., Göttingen, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen, Neustrelitz, Reuß ä. L., Arolsen und Bückeburg, weniger als 1000 Mark Altenburg. Auf die Nederlandsche Gustaaf-Adolf-Vereenigung entfielen 9532 Mark, auf die schwedischen Gustav-Adolf-Vereine 20 629 Mark. Prozentualiter stehen die Evangelischen Österreichs und der Pfalz mit ihren Beiträgen obenan, unten die norddeutschen Großstädte, vor allem Berlin und Hamburg.

Diehl.

Gut, das höchste. — Literatur. Die A. von Titius in RGG III, 1912, 69—77 und Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe. 3. Aufl. 1910, I, 470—476. — Geulincx, Opera philosophica ed. Land III, 1893, 283—360: Disputationes de Summo Bono I—IX. — Zu S. 262, 15 ff. vgl. Scholz, Glaube u. Unglaube in der Weltgeschichte, Exkurs: Fruitio Dei. 1911, 197—235. Zu S. 265, 4 ff. (die Ehre Gottes als das h. G.) vgl. Schaeder, Theozentrische Theologie I, 1909.

Karl Thieme.

H.

Habakuk. — Nowack, Die kleinen Propheten, Handkomm. z. AT III 4, 1897 S. 247—273. Peiser, Der Prophet Hab., 1903. Cheyne, Crit. Bibl. II 1903 S. 170—173. Marti, Das Dodekapropheton, Kurzer Handkomm. z. AT XIII 1904 S. 326—356. Duhm, Das Buch Habakuk, 1906.

Es scheint, daß man Budde folgend 1,5—11 hinter 2,4 rücken müsse. Dann wird 1, 1—4. 12—17 über die Ruchlosigkeit der Assyrer gescholten und ihnen dann die Bestrafung durch die Babylonier angekündigt. Teile des Buches für unecht zu erklären, hat man keine genügenden Gründe. Auch die Dichtung Kap. 3 hat gewiß den Propheten zum Verfasser. Zwischen 620 und 606 muß dieser geschrieben haben. **Wilhelm Lotz.**

Härter, Franz Heinrich. — S. 323 Z. 58 l. Werke st. Worte.

Hagenauer Religionsgespräch 1540. — Nachzutragen: Winckelmann, Polit. Korrespondenz d. Stadt Straßburg III, 51 ff.; Nuntiaturberichte V 421 ff.; Enders, Luthers Briefwechsel XIII, Nr. 2876; 2879; 2892a. — Mentz, Joh. Friedrich II, 219 ff. 242 ff. — L. Pastor, Gesch. d. Päpste V 274 ff. **G. Kawerau.**

Hahn, Michael. — Die Zahl der Gemeinschaften beträgt in Württemberg 402, in Baden 53, in Bayern 3, in Frankfurt 1, insgesamt 459 mit etwa 15255 Mitgliedern. **Kolb.**

Haimo, B. v. Halberstadt. — Die von mir früher, KG. D.s 2. Bd 1. Aufl. S. 597, ausgesprochene Vermutung, daß die unter dem Namen Haimos gehenden Kommentare nicht dem Halberstädter Bischof, sondern dem Hirschauer Mönche dieses Namens angehören, ist in ihrer zweiten Hälfte in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht zu erhalten. Dagegen bleibt sie berechtigt bezüglich des Psalmenkommentars, s. KG. D.s 3. Bd 3. Aufl. S. 1043 ff. Ihn verlegt auch E. Riggenbach, Histor. Studien z. HebrBf., Lpz. 1907 S. 104 frühestens in die Zeit von 1050—1100. Riggenbach hat in erster Linie den Kommentar z. Hebräerbrief untersucht: er hält für wahrscheinlich, daß er das Werk eines Gelehrten aus der Zeit Ludwigs d. Fr. oder seiner Söhne ist, S. 56; dem gleichen Verfasser schreibt er sodann mit Recht den Kommentar zu den paulinischen Briefen zu; er läßt ihn zwischen 840 und 860 in Frankreich von einem Mönche verfaßt sein, S. 80. Von demselben Autor rühren der Kommentar zu Jesajas und den kleinen Propheten, wahrscheinlich auch der zur Apokalypse und zum Pentateuch und möglicherweise der zum Hohenliede her, S. 110. Wie vor ihm Traube (s. Poet. lat. III S. 422) findet Riggenbach diesen Autor wieder in dem vom Anonymus Mellicensis c. 76 genannten Heimo, Mönch von Auxerre, S. 185 ff. Was die unter Haimos Namen gehenden Homilien anlangt, so urteilt Riggenbach, daß sichere Spuren der Identität des Verfassers der Kommentare und des Sammlers der Homilien nicht vorhanden seien. **Hauck.**

Halberstadt, Bist. — A. Brackmann, Urk. Geschichte des Halberst. Domkapitels im MA. Gött. Diss. 1898. A. Barth, D. bischöfl. Beamtentum im MA., vornehmlich in den Diözesen Halberstadt ꝛc., Gött. Diss. 1901. N. Hilling, Beiträge zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung des B. Halberstadt im MA. 1. Die Halberstädter Archidiakonate. Lingen 1902. Derselbe, Die Offiziale der Bischöfe von Halberstadt im Mittelalter. Stuttg. 1911. M. Riemer, Mönchtum u. kirchl. Leben im Bist. Halberstadt. Leipz. Dissert. 1906. F. Wigner, Die Säkularisation des Bistums Halberstadt und seine Einverleibung in den Brandenburg-Preußischen Staat. Münst. Dissert. 1905. G. Geist, Die Säkularis. des Bist. Halberstadt im westfäl. Friedenskongreß auf Grund archiv. Materials. Hall. Diss. 1911.

Zur Bischofsliste: Konrad v. Krosigk trat 1208 zurück; noch im gleichen Jahre wurde Friedrich von Kirchberg gewählt. Meinhard v. Kranichfeld trat Ende 1252 zurück, vgl. Ep. pontif. III S. 206 Nr. 240. Es folgte die üble Episode Rudolfs von Schladen, s. KG. D.s V S. 14. B. Ernst starb nicht 1399, sondern im Dez. 1400. B. Heinrich nicht 1411, sondern im Dez. 1410. Johann v. Hoym wurde nicht 1419, sondern 1420 gewählt. **Hauck.**

Hall, Robert. — S. 362 Z. 9 l. Priestley st. Prieftly.

Haller, Berthold. — S. 370 Z. 6 l. Bd II st. Bd III.

Hamann, Johann Georg. — Eine Übersicht der Hamann-Literatur wird jetzt am vollständigsten gewinnen, wer die Zusammenstellung in Goedekes Grundriß[2] durch zwei Aufsätze Dr. Rudolf Ungers (Universitätsprofessor in München) ergänzt. Der erste erschien als Anhang der Schrift „Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus im Norden". Mün-

chen, Beckſche Buchhandlung 1905 (S. 264—272). Der zweite liegt vor am Schluß des zweibändigen Werkes „Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeſchichte des romantiſchen Geiſtes im 18. Jahrhundert". Jena, Eugen Diederichs 1911 (II S. 946—959). Das letztgenannte Werk beruht auf eingehender Kenntnis von Hamanns Schriften und Briefen und wird wohl nach vielen Seiten auf längere Zeit grundlegend bleiben. S. 588 legt der Verfaſſer ein Zeugnis des Dankes ab für den reichen Gewinn, welchen ihm für ſeine in dem Buch vertretenen Auffaſſungen das Studium der philoſophiſchen Schriften Rudolf Euckens gebracht habe. — Von der Berliner Akademie wird zum erſten Male der Hamann-Briefwechſel nach ſtreng wiſſenſchaftlichen Grundſätzen herausgegeben werden. Dieſe erſte vollſtändige Ausgabe alles auf dieſem Gebiet Erreichbaren wird von dem namentlich durch ſeine Kantforſchungen rühmlich bekannten Königsberger Gelehrten Arthur Warda ſeit längerer Zeit vorbereitet (vgl. noch Altpreuß. Monatsſchrift Bd 49 [1912], S. 329—333).

Arnold.

Hamburg, Erzbistum. — Von Wichtigkeit für die ältere Geſchichte des Erzbistums iſt die Unterſuchung v. F. Curſchmann, Die älteren Papſturkunden des EB. Hamburg. Hamb. 1909. Er vertritt die Echtheit der Urkunden Gregors IV., Nikol. I., Agapits II., Johanns XV., Clemens II., Leos IX. u. Victors II., die nach der Formel Convenit apostolico moderamini gebildet ſind, von der Gruppe nach der Formel Si pastores ovium die Echtheit der Urk. Nikolaus' I., Stephans V. und Sergius' III.; endlich die der Urkunde des Formoſus Arbitrabamur tuam; ſodann zeigt er, daß die gefälſchte Urkundengruppe Cum pie desiderium (Stephan V., Marin II., Johann XV.) auf echter Grundlage beruht, daß die Urkunde Sergius' III. Susceptis tuae in ſtark überarbeiteter Form auf uns gekommen iſt. Als Fälſchungen bleiben die Urkunden über Ramesloh und die Gruppe Quoniam apostolicae dignitatis (Sergius II., Leo IV. u. Hadrian II.). Man kann gegen einzelne Ergebniſſe Curſchmanns Bedenken hegen (vgl. KG D.s II 3. Aufl. S. 699 u. 710), aber im allgemeinen wird anzuerkennen ſein, daß er die vielbeſprochene Frage der Hamburger Fälſchungen ihrem Abſchluß entgegengeführt hat. — H. v. Schubert, Hamburg, die Miſſionsmetropole des Nordens. Bremen 1904. H. Krabbo, Die Kirchenprovinz Bremen nach den römiſchen Bistumsverzeichniſſen des 12. u. 13. Jahrh.s, Hiſt. Vierteljahrsſchr. 1906 S. 516 f. D. Schomburg, Die Dominikaner im EB. Bremen während des 13. Jahrh.s. Jen. Diſſert. 1910. A. Müller, Das Bremiſche Domkapitel im MA. Greifsw. Diſſ. 1908.

Zur Biſchofsliſte: Berthold wurde 1180 nach Metz u. Sigfrid im gleichen Jahr v. Brandenburg nach Hamburg verſetzt. Burkhard war der Gegenbiſchof des 1207 zum EB. gewählten Waldemar v. Schleswig, der ſich bis 1217 im Beſitz behauptete, ſ. KG Deutſchlands IV S. 927. Baldewin II. wurde 1434 nach der Reſignation Nikolaus' EB.; er ſtarb 8. Juli 1441, ſ. Eubel, Hier. cath. med. aev. II S. 124.

Hauck.

Hampden, Renn Dickſon, geſt. 1863, ſ. d. A. Engliſche Theologie, S. 430, 30.

Handauflegung. — J. Behm, Die Handauflegung im Urchriſtentum, nach Verwendung, Herkunft u. Bedeutung, in religionsgeſchichtlichem Zuſammenhang unterſucht. Leipz. 1911.

Hauck.

Handwerk bei den Hebräern. — S. 400 Z. 5 l. Neh 3, 8 ſt. 3, 87.

Haran. — Zur Literatur: Pognon, Inscriptions mandaistes. 3 Teile 1897—99, Paris, Welter. Zum Kult des Sin von Haran vgl. A. Jeremias, A. Sin in Roſchers Lexikon der Mythologie. — Pognon fand in Erki-Haran, einige Meilen öſtlich von Haran, eine Inſchrift des Vaters Nabonids, die in Inscriptions Sémitiques de la Syrie pl. XII—XIII veröffentlicht iſt (vgl. Überſetzung und Kommentar im 4. Stück der Vorderaſiatiſchen Bibliothek: Langdon-Zehnpfund, Die neubabyloniſchen Inſchriften). Er wurde unter dem Namen Nabu-balaṭsu-iḳbi von Aſurbanipal am Ende ſeiner Regierung als Oberprieſter des Sin von Haran eingeſetzt.

A. Jeremias.

Harleß, Adolf v. — S. 421 Z. 56 füge bei: C. Mirbt in „Blätter f. bayer. KG 1896": Aus Briefen von A. v. Harleß an Rud. Wagner 1853—1863.

D. v. Stählin †.

Harmoniſten. — Auf Grund zuverläſſiger Mitteilungen gebe ich folgenden Nachtrag: Heinrici ſtarb 1892. Vor ſeinem Tode hat er einen 1860 in Cincinnati geborenen John S. Duß, deſſen Mutter ſeit Jahren ein Glied der Gemeinde war, zur Verwaltung berufen. Dieſer

hat die zerfahrene wirtſchaftliche Lage geordnet und die Rechte der Gemeinde mit Erfolg auch auf dem Prozeßweg vertreten. Economy hat ſich jedoch 1903 aufgelöſt; der ganze Beſitz ſoll für 4 Mill. Dollar an Kapitaliſten verkauft worden ſein. Ich erwähne nur im allgemeinen, ohne die Titel einzeln anzuführen, daß es auch eine engliſch-amerikaniſche Literatur über Rapps Schöpfungen gibt; von deutſch-amerikaniſcher nenne ich: „Boſſe, Das deutſche Element in den Vereinigten Staaten“ 1908 S. 105 ff. **Kolb.**

Harper, William Rainey, geſt. 1906, ſ. d. A. Engliſche Theologie S. 416, 5.

Haſe, Karl Auguſt von. — Von der „Kirchengeſchichte“ erſchien eine 12. Auflage, ohne Anmerkungen, Leipz. 1900; von der „Polemik“ eine 7., ebenfalls ohne Anmerkungen, ebenda. Eine Biographie lieferte R. Bürkner, Leipz. 1900. Vgl. auch den Artikel von J. Wemer, in Religion in Geſch. u. Gegenwart 2, 1910, S. 1866—69. Zur Feier des 100. Geburtstages wurde ein von Karl Seffner geſchaffenes Denkmal auf dem Fürſtengraben in Jena enthüllt. **G. Krüger.**

Haſenkamp, Friedrich Arnold. — S. 463 Z. 5. Herr Profeſſor R. Smend, der Urenkel Joh. Gerh. Haſenkamps, teilt mir mit, daß die Angabe, Friedrich Arnold Haſenkamp habe die Witwe ſeines Bruders Joh. Gerh., Eliſabeth Krieger, geheiratet, unrichtig iſt. Wahr ſei nur, daß die Witwe dem Stiefbruder ihres Mannes bis zu ſeinem Tode den Haushalt führte. **Arnold.**

Haupt, Erich, geſt. 1910. — Kautzſch, Nekrolog in ThStK 1910, 493—500. Schian, Nekrolog, Deutſch-Evangeliſch 1910, 129. Rendtorff, Nekrolog in Schlesw.-Holſt. Kirchen- u. Schulblatt 1910 Nr. 13, u. beſonders Kawerau, Zur Erinnerung an D. Erich Haupt, Deutſch-Evangeliſch 1910 S. 130, 197, 257. Benutzt ſind außerdem eigene Aufzeichnungen und Perſonalurkunden Haupts.

Erich Karl Friedrich Samuel Haupt iſt am 8. Juli 1841 als älteſter von 3 Brüdern zu Stralſund geboren, wo ſein Vater, ein Mann von ſtrenger, engliſch geprägter Frömmigkeit, Privatlehrer der engliſchen Sprache war. Den erſten Unterricht empfing er von ſeinem Vater. Danach beſuchte er von der Sexta an das vereinigte Königliche und Stadt-Gymnaſium in Stettin, wohin ſeine Eltern 1847 übergeſiedelt waren. Schon in der Sekunda wurde, beſonders durch den fördernden Umgang, den ihn der damalige Kollaborator Dr. Ilberg genießen ließ und den er lebenslang in dankbarem Gedächtnis behalten hat, eine große Freude an den alten Sprachen wie an deutſcher Literatur und Grammatik in ihm erweckt, ſodaß er den Entſchluß faßte, Philologie zu ſtudieren. Im Herbſt 1858 beſtand er die Reifeprüfung. Die Prüfungskommiſſion entließ ihn, wie es im Zeugnis heißt, „mit den wärmſten Wünſchen für ſein ferneres Wohl, indem ſie die feſt begründete Erwartung ausſpricht, es werde ihm dereinſt gelingen, welchem Beruf er ſich auch ſchließlich hingeben werde, durch gediegene Kenntniſſe ſowie durch Treue der Geſinnung und wahre Gottesfurcht zur Förderung derer tätig zu ſein, auf welche ihm beſtimmt ſein wird einzuwirken“. Dieſe Erwartung iſt durch das Leben Haupts, dem es allezeit in beſonderem Maße gegeben geweſen iſt, auf ſeine Schüler wie auf ſeine Freunde einen machtvollen religiöſen Einfluß auszuüben, in vollem Maße erfüllt worden.

Auf Wunſch ſeines Vaters ließ er ſich in Berlin, wo er ſeine ganze Studienzeit verbracht hat, als Theologe inſkribieren, jedoch mit dem Vorſatz, wenn ſeine Neigung nicht wechſeln würde, ſich ſpäter ausſchließlich der Philologie zu widmen. Er hörte außer Trendelenburgs philoſophiſchen Vorleſungen bei Böckh über Platos Republik und philologiſche Encyklopädie, bei Moritz Haupt über Propertius und römiſche Literaturgeſchichte und bei Stahl Rechtsphiloſophie, außerdem ein großes Kolleg über Botanik, beſchäftigte ſich daneben privatim eingehend mit der Mythologie der alten Welt und trieb an der rabbiniſchen Lehranſtalt Arabiſch, Syriſch und Chaldäiſch. Indeſſen erregte die Theologie, die ihm im erſten Semeſter beſonders durch Hengſtenbergs Vorleſung über Einleitung in die kanoniſchen Bücher des AT nahegebracht wurde, ſein Intereſſe in ſo hohem Maße, daß er ſich immer mehr auf ihr Studium beſchränkte, ohne damit ſchon eine Entſcheidung über ſeinen künftigen Beruf zu treffen. Neben Hengſtenberg, deſſen altteſtamentlichem Seminar er vom dritten Semeſter ab dauernd angehörte und dem er auch perſönlich nahetrat, waren ſeine Lehrer vor anderen Riedner, Twesten, Nitzſch und Steinmeyer, der gleichzeitig mit Haupt, jetzt als Ordinarius, nach Berlin gekommen war und hier neben ſeiner Lehrtätigkeit aufs neue eine hervorragende Predigttätigkeit entfaltete; Haupt gehörte auch in der Kirche zu ſeinen

regelmäßigen Zuhörern und hat als Exeget wie besonders als Homilet dauernd unter seinem freilich bald kritisch verarbeiteten Einfluß gestanden. Unter Steinmeyer hat er auch zwei Semester lang an den homiletischen Übungen teilgenommen.

Nach Beendigung des akademischen Triennium ließ er sich, da die Beschränktheit seiner Mittel eine Ausdehnung der akademischen Studien über das notwendigste Maß hinaus nicht zuließ, unter Hinterlassung einer erheblichen Honorarschuld exmatrikulieren und übernahm auf einige Monate die Vertretung eines Predigers in Wernigerode und zugleich interimistische Lehrtätigkeit an der dortigen Töchterschule. Danach war er $^3/_4$ Jahre Hauslehrer in Mecklenburg. Während dieser Zeit trieb er außer neutestamentlichen Studien, die, seit er Steinmeyers Schüler geworden, durchaus im Mittelpunkt seiner Arbeit standen, namentlich Kirchengeschichte, was ihn zugleich zu Quellenstudien auf dem Gebiet der Profangeschichte und der deutschen Literatur führte. Nach einer längeren Reise durch Deutschland und die Schweiz, auf der er die Familie seines Zöglings begleitete, ging er im Herbst 1862 nochmals zu zweijährigem Aufenthalt nach Berlin, zunächst als Instruktor seines bisherigen Schülers, der dort ein Gymnasium besuchte, später zugleich als Lehrer an einer höheren Töchterschule. Von hier aus bestand er im November 1863 vor dem Konsistorium der Provinz Pommern in Stettin unter dem Vorsitz von Jaspis die Prüfung pro venia concionandi. Eine von ihm für dies Examen anzufertigende Arbeit über das Thema: „Ob der Inhalt der Predigten Pauli in der Apostelgeschichte mit dem theologischen Gehalt seiner Schriften übereinstimme", gab ihm willkommenen Anlaß zu eindringendem Studium der Tübinger Tendenzkritik; er hat schon damals sowohl den wissenschaftlichen Fortschritt, den Baurs Kritik als die erste wirklich historische Erfassung des neutestamentlichen Problems bedeutete, wie die Unmöglichkeit der hier dargebotenen Lösung des Problems deutlich erkannt. Für seine innere Lösung von Hengstenberg sind diese Studien von besonderer Bedeutung geworden. Da er inzwischen den Entschluß gefaßt hatte, wenigstens zunächst sich dem Lehrfach zu widmen, nahm er nach der theologischen Prüfung alsbald seine philosophischen, philologischen und historischen Studien wieder auf, um sich für das Examen pro facultate docendi zu rüsten, das er im Januar 1865 bestand, nachdem er bereits Ostern 1864 am Gymnasium in Kolberg als Probekandidat eingetreten war. Mit der Lehrbefähigung für Religion und Hebräisch, sowie für Lateinisch, Griechisch, Deutsch, Französisch, Englisch und Geographie ausgestattet, hat er dann als Gymnasiallehrer zunächst bis 1866 in Kolberg und danach bis 1878 am Bugenhagenschen Gymnasium in Treptow an der Rega 14 Jahre lang im Gymnasialdienst gestanden und außer in Religion in nahezu allen Gymnasialfächern, hauptsächlich aber im Deutschen (Religion und Deutsch seit 1872 in Oberprima) unterrichtet; noch heute erinnern sich dankbare Schüler der Anregungen, die ihnen sein geistvoller, ethisch anfassender Unterricht, z. B. in der Literaturgeschichte, gebracht hat. Die Vielseitigkeit und Gründlichkeit seiner Kenntnisse, die begeisterte Liebe, die er seinem Beruf, und die warmherzige Teilnahme, die er jedem seiner Schüler entgegenbrachte, das pädagogische Geschick, mit dem er, ein geborener Lehrer und Leiter, auch den sprödesten Stoff zu meistern verstand, endlich und vor allem der hohe sittliche Idealismus und das tiefe Pathos religiöser Innerlichkeit, die seiner Person das Gepräge gaben, machten ihn zu einem hervorragenden Lehrer und Erzieher. Als Leiter eines mit dem Bugenhagenschen Gymnasium verbundenen, im November 1865 eröffneten Alumnats, in dem 19 Schüler, darunter viele Söhne des pommerschen Adels, Aufnahme fanden, hat er 14 Jahre lang als Erzieher besonders zu wirken, reiche Gelegenheit gehabt. — In den Schulprogrammen des Treptower Gymnasiums veröffentlichte Haupt Abhandlungen „Über die Berührung des AT mit der Religion Zarathustras" (1867), „Zur Würdigung einiger Zitate im Evangelium Matthäi" (1870), „Der Beruf des deutschen Gymnasiums" (1873). In der letztgenannten Schrift, der Wiedergabe einer Kaisergeburtstagsrede, faßt er diesen Beruf in die Worte zusammen: „Das Kreuz, das heilige Symbol der Christenheit, hineinzupflanzen in das Land der Ideale und dann in dieses Land den geistigen Adel unserer Jugend zu führen, das ist die Aufgabe, welche die Stifter unseres Gymnasiums mit ganz besonderem Ernst uns vorgezeichnet haben. Wenn wir sie lösen, wenn wir Lehrer, immermehr erfüllt von der idealen Hoheit des, das wir zu bieten und zu pflegen haben, uns eben durch diese Erinnerung tüchtiger machen zu selbstverleugnender und geduldiger Arbeit an den uns anvertrauten Menschenseelen, dann werden wir unsere Jünglinge tüchtig machen, allen zersetzenden Mächten der Gegenwart zu widerstehen und an ihrem Teile mitzuarbeiten, daß in dem neuen Deutschen Reich, das Gott erhalte, die letzten Ziele alles Menschenlebens gepflegt werden".

Daß in dieser ganzen Zeit Theologie und Kirche für Haupt nicht in den Hintergrund traten, versteht sich bei seiner ganzen bisherigen Entwicklung von selbst. Als Frucht ein-

dringender exegetischer Arbeit erschien im April 1869 sein erstes größeres Werk: Der erste Brief des Johannes, ein Beitrag zur biblischen Theologie (Kolberg und London 1870. 329 S.), ein Jahr später das ebenso umfangreiche: Die alttestamentlichen Zitate in den 4 Evangelien (Kolberg 1871). In derselben Zeit veröffentlichte er in Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung einen Aufsatz über die johanneische Frage (Auseinandersetzung mit Godets 1876 in zweiter deutscher Auflage erschienenem Kommentar), sowie in den ThStK (1871) eine Abhandlung: „Jesu Eintritt in den messianischen Beruf, zur Geschichte der Taufe und Versuchung Jesu". Trotzdem mußte er sich, als er im August 1871, um sich den Weg ins geistliche Amt offenzuhalten, sich zum Examen pro ministerio dem Konsistorium in Stettin stellte, obwohl die Behörde seine „erneute Zuwendung zur theologischen Laufbahn mit Befriedigung" begrüßte, der Anfertigung der vorgeschriebenen schriftlichen Arbeiten wie jeder andere Kandidat unterziehen, auch von der zuständigen Superintendentur das übliche Zeugnis über sein kirchliches Wohlverhalten einreichen, erhielt sogar nach rühmlich bestandener Prüfung die schriftliche Eröffnung, daß er „zu einem geistlichen Amte nicht würde erwählt und bzw. bestätigt werden, wenn er nicht durch vollständige Zeugnisse werde nachweisen können, daß er sich den Superintendenten, in deren Diözese er sich seit seiner Prüfung pro ministerio aufgehalten, vorgestellt, für seine theologische Fortbildung ernstlich Sorge getragen und einen gottesfürchtigen Wandel geführt habe!" Für den exegetisch geschulten Mann mag es überdies keine leichte Aufgabe gewesen sein, eine Abhandlung über das ihm aufgegebene Thema zu liefern: „Quatenus Paulum apostolum a spiritu sancto actum (1. Kor 2,13) epistolas suas scripsisse jam ex dicendi forma, qua usus est, eluceat". Diese sowie die zweite Abhandlung über das Thema: „Das Ideal eines evangelischen Predigers aus den homiletischen Methoden von Reinhard (F. A. Wolf), Dräsecke, Theremin, Cl. Harms, R. Stier, L. Petri dargestellt" wurde übrigens nur mit dem Prädikat „recht gut" zensiert, während er im ganzen das Prädikat „sehr gut" davontrug. In der theologischen Literatur soll er nach diesem Zeugnis nur „hinreichend" beschlagen gewesen sein. —

Von seiner theologischen und kirchlichen Betätigung in der Zeit seiner Treptower Wirksamkeit ist im übrigen zu erwähnen, daß er häufig als Prediger sowohl in der Stadt Treptow wie auf kirchlichen Festen auftrat, wie denn das Predigen ihm bis ins Alter eine unentbehrliche Lebensbetätigung war. Der pommerschen Provinzialsynode gehörte er seit Mai 1878, vom Synodalkreis Treptow-Kamin erwählt, als Laienmitglied an. Auf den Tagungen der Kösliner Pastoralkonferenz war er ständiger anregender Gast. An größeren Veröffentlichungen erschien in dieser Zeit von ihm: Johannes der Täufer. Eine biblische Betrachtung, Freunden der heiligen Schrift dargeboten. Gütersloh 1874, und: Der Sonntag und die Bibel. Separatabdruck aus der Monatsschrift für Diakonie und Innere Mission 1878. Als Scripturae sacrae interpretem sagacissimum et accuratissimum konnte ihn nach dem allen die theologische Fakultät in Greifswald mit vollem Recht bezeichnen, als sie ihm im Jahre 1878 unter Zöcklers Dekanat den theologischen Ehrendoktor verlieh. Im Herbst des Jahres 1878 trat er sodann, nachem er ein Angebot der „Berliner Auguskonferenz", durch ihre Vermittlung zu einer theologischen Lehrtätigkeit zu gelangen, gewissenshalber abgelehnt hatte, als Th. Zahns Nachfolger auf den neutestamentlichen Lehrstuhl der Kieler Universität berufen, den vorher Bernh. Weiß und Wieseler innegehabt, in den akademischen Beruf ein, für den er wie nur einer geschaffen und vorbereitet war. In Kiel hat er bis zum Herbst 1883 eine überaus fruchtbare Tätigkeit entfaltet. An literarischen Arbeiten stammen aus dieser Zeit seine Schrift über „Die Pädagogische Weisheit Jesu in der Enthüllung seiner Person" (Gütersloh 1880), der Aufsatz über „Die Charakterindividualität des Apostel Paulus" (Beweis des Glaubens 1880), die Schrift: „Die Kirche und die theologische Lehrfreiheit" (Kiel 1881 (vgl. Harnack in ThLZ 1882), die „Winke für ein fruchtbares Bibelstudium der Geistlichen" (Evang. Kirchenzeitung 1882), die „Biblischen Gesichtspunkte für die Beurteilung der Inneren Mission" (Monatsschrift für Innere Mission 1881 82), die Erörterungen über den Jakobusbrief anläßlich der Kommentare von Erdman und Huther (ThStK 1883) und das Predigtbändchen „Pilgerschaft und Vaterhaus" Kiel 1880 (zweite vermehrte Auflage Halle 1890). Der belebende Einfluß seiner Lehrtätigkeit machte sich bald in einem Anwachsen der Zahl der Studierenden geltend. Als er nach Kiel kam, war der Bestand der Fakultät auf 29 Studenten, meist ältere Semester, herabgesunken. Seine ersten Vorlesungen hat er infolgedessen vor einem ganz kleinen Kreis von Zuhörern gehalten, so die über den Galaterbrief vor dreien. Schon in seinem zweiten Semester wuchs die Zahl der Theologie-Studierenden, besonders durch den Zuzug junger Semester, die bis dahin zumeist auswärtige Universitäten aufzusuchen gewöhnt waren, derart an, daß er seine Vorlesung über das Leben Jesu vor 22, die über die Pastoralbriefe vor 19 eingeschriebenen Zu-

hörern halten konnte; später haben in Kiel in einzelnen Vorlesungen über 100 Zuhörer zu seinen Füßen gesessen. Der Andrang zu dem von ihm geleiteten neutestamentlichen Seminar war sogroß, daß er die Übungen zeitweilig in zwei getrennten Abteilungen abhalten mußte. Dabei las er im Semester durchschnittlich 15 Stunden. Gleichzeitig übte er eine ungemein reiche Predigttätigkeit aus, nicht nur in Kiel, wo er stets bereit war auszuhelfen, sondern bald regelmäßig zweimal im Monat in der lieblichen Kapelle auf dem Gut Sophienhof bei Preetz, wo sich bald eine große Gemeinde von regelmäßigen, zum Teil meilenweit herbeikommenden Zuhörern, darunter viele Studenten, um seine Kanzel sammelte; die Gottesdienste waren jedesmal ein Ereignis für die ganze Gegend. Die Herzen der schleswig-holsteinischen Geistlichen gewann er besonders, als er auf einer Pastoralkonferenz in Neumünster auf eine ihm aus der Mitte der Versammlung heraus entgegengebrachte Bitte unvorbereitet einen lichtvollen Vortrag über die Ritschlsche Theologie hielt, die damals in Schleswig-Holstein ihre ersten Kreise zog, und durch eine noch heute in Schleswig-Holstein unvergessene Predigt auf dem Schleswiger Gustav-Adolf-Fest 1879 über das Scherflein der armen Witwe. „Sie hat mir", sagte er selbst nach 30 Jahren in einem Rückblick auf seine Beziehungen zum Gustav-Adolf-Verein (Monatsblatt des Gustav-Adolf-Vereins für die Provinz Sachsen 1908), „zu derjenigen vertrauensvollen Stellung verholfen, die ich in der Geistlichkeit des Landes genossen habe, und die ich mit immer neuer Freude zum Reichtum meines Lebens rechne".

Von Kiel führte ihn sein Weg zunächst in seine Heimatsprovinz nach Greifswald, wo er, wiederum als Nachfolger Wieselers auf dem neutestamentlichen Lehrstuhl, bald auch als Mitglied des Konsistoriums, von 1883—1888 eine umfassende Wirksamkeit im größeren Kreis entfaltete. Von seinen Veröffentlichungen aus dieser Zeit seien außer seinem Aufsatz über den christlichen Vorsehungsglauben (Beweis des Glaubens 1888) vor allem seine großzügigen Rezensionen des Lebens Jesu von Weiß und Beyschlag (ThStK 1884 und 1887) genannt, in denen er die Hauptprobleme dieser Disziplin entrollte, sowie die Schrift „Plus ultra, zur Universitätsfrage" (Halle 1887), in der er im Gegensatz zu dem Standpunkt des Utilitarismus, der die vermeintlich unpraktische Art des akademischen Betriebes tadelt, die Forderung vertritt, daß im Gegenteil der Idealismus der Universitäten von seiten der Professoren wie der Studenten noch viel schärfer angespannt werden müsse. Wie sehr er sich der Verwirklichung dieses Ideals auch durch Arbeit im kleinen annahm, zeigt sein im Akademischen Verein für Innere Mission in Greifswald gehaltener Vortrag: Was will ein studentischer Verein für Innere Mission? Er hat es auch durch die Art bewiesen, wie er das ihm übertragene Rektorat der Universität verwaltete.

War die Greifswalder Zeit für Haupt durch den unausgleichbaren persönlichen Gegensatz zu seinem Kollegen Cremer, in den er sich zu seinem Schmerz gestellt sah, — was E. Cremer in der Biographie seines Vaters (Gütersloh 1912 S. 130 ff.) über die Gründe dieses Mißverhältnisses beibringt, ist durchaus irreführend — mannigfach getrübt, so hat er umso ungetrübtere kollegiale Gemeinschaft in Halle genossen, wohin ihn 1888 der Minister berief, nachdem er eine Berufung nach Leipzig (an Woldemar Schmidts, dann von Th. Zahn eingenommene und jetzt von G. Heinrici bekleidete Stelle) abgelehnt hatte. Die 22 Hallenser Jahre bedeuten den Höhepunkt in Haupts Leben, obwohl er sie schon mit dem schweren Gichtleiden behaftet antrat, das ihn als sein Pfahl im Fleisch fortan begleitet hat. Die literarischen Produkte dieser Zeit sind sehr zahlreich, zumal seit er durch Übernahme der Redaktion der Beyschlagschen Deutsch-evangelischen Blätter (1901) sich zu häufigerer öffentlicher Aussprache gedrängt sah. Um einen Eindruck von der Vielseitigkeit und Eigenart seiner theologischen Schriftstellerei in dieser Periode zu geben, sei hier das Wichtigste zusammengestellt. Zunächst die größeren Werke: Die „Gefangenschaftsbriefe" in Meyers kritisch-exegetischem Kommentar (dessen glossatorische Methode hier zum erstenmal durch eine psychologisch-reproduzierende, den Gedankengang und den positiven religiösen Gehalt der Schrift erschließende Auslegungsgart ersetzt wurde) 1897 (2. Aufl. 1902). (Vgl. dazu H. Holtzmann in ThLZ 1903 und Weiffenbach in ThLZ 1898). „Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament" 1896 (aus 2 Universitätsprogrammen zusammengestellt, ein Buch, das weit über das im Titel Versprochene hinaus für die Wertung der evangelischen und apostolischen Geschichte, besonders auch durch die Auseinandersetzung mit R. Sohm über Charismata und Ämter, vielseitige Förderung gewährt. Vgl. dazu Heinrici in ThLZ 1897.) „Die eschatologischen Aussagen in den synoptischen Evangelien" (1894 in der Festschrift zum 200 jährigen Jubiläum der Universität Halle, 1895 als besonderes Buch erschienen). „Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen." (Zunächst 1890 anonym in der „Christlichen Welt" erschienen, dann mit einer Abwehr der

Angriffe von E. König „Der Glaubensakt des Christen nach Begriff und Fundament" als Buch herausgegeben, 2. Aufl. 1891.) Ferner 6 „Passionsbilder" (Christl. Welt 1889). „Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte" (akademisches Programm 1894 zur Auseinandersetzung mit Harnack, Jülicher, Spitta). Ferner die eingehenden Besprechungen von Nösgens Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung und Wendts Stellung zur johanneischen Frage (ThStK 1892 u. 93), sowie vom Jülichers und Zahns Einleitung in das NT (ThStK 1895 u. 1900), endlich von Spittas und Wendts Arbeiten über den Jakobusbrief (ThStK 1896). Besondere Erwähnung verdient auch die Abhandlung: „Das Reich Gottes, Gemeinde, Kirche und ihre Bedeutung für christlichen Glauben und Leben" (ZThK 1892), dazu der Aufsatz: „Das Reich Gottes als höchstes Gut" (in den von ihm herausgegebenen „Karlsruher gottesdienstlichen Vorträgen"). Allgemeinere Zeitfragen behandelte er in den aus Vorträgen erwachsenen Schriften: „Die Pflicht der Kirche, die biblische Anschauung vom irdischen Gut im Gewissen der Gegenwart wieder lebendig zu machen" (Nürnberg 1891). „Wie hat sich protestantische Charakterfestigkeit gerade in unseren Tagen zu bewähren?" (Leipzig 1872). „Die Aufgabe der religiösen Erziehung des Volkes in Katholizismus und Protestantismus" (Leipzig 1899). In der Zeitschrift „Halte was du hast" veröffentlichte er 1900 eine ebensosehr von warmer Dankbarkeit wie von kritischer Einsicht in die Schranken seines ehemaligen Lehrers diktierte Studie über die Persönlichkeit und das Lebenswerk des eben heimgegangenen F. L. Steinmeyer. Auch eine Predigtsammlung gehört dieser Zeit an: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Evangelische Predigten" (Halle 1903). In dem großen, aus Anlaß der Weltausstellung in St. Louis herausgegebenen Sammelwerk „Das Unterrichtswesen im Deutschen Reich," (Bd. 1 Lexis, Die deutschen Universitäten. Berlin, Asher & Co. 1894) verfaßte er zu dem Abschnitt über die theologischen Fakultäten die Einleitung (Über den gegenwärtigen Bestand und Betrieb der theologischen Fakultäten und des theologischen Unterrichts) und den Abschnitt über die neutestamentliche Exegese (eine Einführung in die wissenschaftliche Arbeit der evangelischen deutschen Theologie am NT im 19. Jahrhundert). Unter den in seiner Zeitschrift „Deutsch-evangelische Blätter" veröffentlichten Aufsätzen ragen besonders hervor die Serien zur „Einführung in das Verständnis der Korintherbriefe" (1903) und „des Galaterbriefes" (1904), in denen er nicht nur seine Auffassung der korinthischen und galatischen Verhältnisse darlegt, sondern vor allem modernen gebildeten Lesern die Freude an dem religiösen Inhalt der Schrift durch Einführung in ihr geschichtliches Verständnis und ihren Gedankenzusammenhang zu erschließen trachtet. Dem gleichen Leserkreis dienen die Aufsätze: Zur Charakteristik der Reden Jesu (1901), Über den religiösen Wert des Parusiegedankens im Apostolischen Zeitalter (1902), Die Wurzel des Evangeliums Jesu (1905), Der Leidensentschluß des Herrn (1906). An die gebildete Gemeinde wenden sich auch die Aufsätze: Osterglaube (1901, eine Auseinandersetzung mit Harnacks Wesen des Christentums), Das Wunder und die Wunder Jesu (1906), Moderne Wunderforderungen und das biblische Wunder (1902), Fragen und Beobachtungen zu den biblischen Berichten über das Zungenreden (1908), Vom Weg zum Glauben (1902), Gemeinde und Wissenschaft im Kampf um die Bibel (1905), Heilsglaube und Heilserkenntnis (1905), Moderne Theologie des alten Glaubens, ein Wort zur kirchlichen Lage (1906). Von seinen sonstigen Veröffentlichungen in seiner Zeitschrift seien genannt: Johannes Salomo Semler (Rektoratsrede 1902), Was unsere Universitäten der Gründung der Universität Wittenberg verdanken (Rede bei der akademischen Erinnerungsfeier der Universität Wittenberg in der Aula der Universität Halle 1902), Der Konflikt zwischen Paul Gerhardt und dem Großen Kurfürsten (1907), Das sittliche Wesen des Christentums nach Rö 6—8 (1908), Die Bedeutung der kirchlichen Parteien in der Gegenwart (1901), Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert (1902), Der Kampf der kirchlichen Richtungen in der lutherischen Kirche Frankreichs und bei uns (1907), Die Frauenfrage und die Bibel (1907), Ludwig von Gerlach als religiöser Charakter (1904), Hilligenlei (1906).

Schon aus den Gegenständen dieser Aufsätze, noch vielmehr aus dem Inhalt der geistvollen, weithin beachteten Chroniken, die er für jede Nummer der Zeitschrift lieferte und die dieser ihr eigentümliches Gepräge gaben, geht die Weite des Blickes hervor, mit dem er vom Standpunkt des schriftgelehrten Kirchenmannes aus die theologischen und kirchlichen Zeitereignisse verfolgte. Gleichzeitig hat er nach Köstlins Tode acht Jahre hindurch als Mitherausgeber den Theologischen Studien und Kritiken seine eifrige Beihilfe, ganz besonders durch sein sachkundiges Urteil über eine große Zahl von Einsendungen, geliehen, wie E. Kautzsch nach seinem Tode dankbar bekannte. Kirchenpolitisch war er besonders um die Ausgestaltung der „Evangelischen Vereinigung", die auf den Provinzialsynoden und der

Generalsynode die kirchliche Mitte repräsentierte, bemüht; auch als Mitglied der Kreissynode wie der Provinzialsynode zu Merseburg und vor allem der Generalsynode und als stellvertretendes Mitglied des Generalsynodalvorstandes hat er zu kirchenpolitischer Tätigkeit vielfach Gelegenheit gefunden. Seit 1902 war er als Köstlins Nachfolger ordentliches Mitglied des Konsistoriums zu Magdeburg (1908 Geheimer Konsistorialrat) und seit derselben Zeit als Vertreter des Kirchenregiments Vorsitzender der theologischen Prüfungskommission, ein Amt, das er mit besonderer Liebe und Hingebung verwaltete. Das Konsistorium zu Magdeburg hat in den ihm gewidmeten Nachruf (Amtliche Mitteilungen des Kgl. Kons. der Provinz Sachsen vom 20. März 1910), „seines in wichtigen Entscheidungen oft bewährten Rates, seiner vermittelnden, ausgleichenden Persönlichkeit und seiner auf dem gemeinsamen Grunde des Glaubens ruhenden Freundschaft zu den Mitgliedern des Kollegiums" besonders dankbar gedacht und zugleich seine auf das Wesen der Dinge gehende Art zu prüfen und seine persönliche Teilnahme an dem äußeren und inneren Wohl der Kandidaten rühmend hervorgehoben. Von 1900—1908 war er als Beyschlags Nachfolger Vorsitzender des Hallischen Hauptvereins der ev. Gustav Adolf-Stiftung, wie er schon in Kiel Vorsitzender des Schleswig-Holsteinischen Hauptvereins gewesen war. Von 1900—1909 gehörte er auch dem Zentralvorstand des Gustav Adolf-Vereins als hervorragend tätiges und einflußreiches Mitglied an und hat diesem Verein, dessen Arbeit er in seiner konsistorialen Tätigkeit in der durch das Vordringen des katholischen Polentums in Pommern entstehenden und in der auf dem Eichsfeld bestehenden Diaspora besonders genau kennen gelernt hat, häufiger noch als andern als Festprediger gedient. Unvergeßlich blieb allen, die es miterlebt haben, wie er im Jahre 1902 auf dem Hauptfest in Kassel, als der unerwartet große Zudrang der Gemeinde zu dem Festgottesdienst in der Martinskirche im letzten Augenblick die Einrichtung eines Parallelgottesdienstes nötig machte, obwohl gerade damals schwer gehemmt durch sein Gichtleiden, die Abhaltung dieses Gottesdienstes übernahm und in der neuen lutherischen Kirche, nachdem er vom Altar aus den Gemeindegesang des Lutherliedes mit seiner Stimme geleitet, unvorbereitet, aber aus dem Schatz seiner genauen Kenntnis des Gustav-Adolf-Werkes und seiner reichen, an der Schrift genährten Innerlichkeit heraus eine gewaltige Predigt über 2 Ko 4,7 hielt: „Wir haben aber solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns!" In irdenen Gefäßen solcher Schatz, das ist die Signatur dieses Gottesdienstes ohne geschmückte Kirche, ohne Orgelklang, sogar ohne vorbereitete Festpredigt, aber mit dem lauteren Gotteswort und mit einer Gemeinde, die darauf wartet; das ist auch die Signatur des Gustav-Adolf-Werkes, ja der ganzen evangelischen Kirche. — Zahlreiche von ihm auf Gustav-Adolf-Festen gehaltene Predigten sind im Druck erschienen. Seine Erinnerungen an den Gustav-Adolf-Verein hat er niedergelegt in einem Abschiedsbrief, den er bei seinem Rücktritt von der Leitung des Hallischen Vereins an seine Mitarbeiter richtete (vgl. 64. Jahresbericht des Hauptvereins Halle S. 18ff.). Dem Gustav-Adolf-Verein selbst hat er ein bleibendes Denkmal gesetzt in dem Aufsatz „Gustav-Adolf-Verein und Evangelischer Bund" im Werckshagens Prachtwerk: Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts in Wort und Bild 1900 Bd 1, 543ff. Auch dem Vorstand des Evangelischen Bundes hat er 10 Jahre lang angehört. Mit besonderer Liebe hat er zeitlebens dem Werk der Heidenmission und der Inneren Mission durch sein Wort gedient, der Heidenmission noch zuletzt durch seine machtvollen Ansprachen auf der Hallischen Missionskonferenz, der er zum letzten Male noch wenige Tage vor seinem Tode beiwohnte. Von seinen im Dienst der Inneren Mission gehaltenen Festpredigten verdient die bei dem XXII. Kongreß für Innere Mission in Bremen (1881) über 1. Th 4,9—12 (Ringet danach daß ihr stille seid, abgedruckt in der Sammlung „Pilgerschrift und Vaterhaus" 2. Aufl.) besonders hervorgehoben zu werden.

So weit aber sein Interesse und Arbeitskreis sich erstreckte, die ganze Schwerkraft seiner Zeit und seiner Tätigkeit blieb allezeit seinem akademischen Amte zugewandt. Ihm diente er nicht weniger, als er im Jahre 1902 das Rektorat der Universität Halle und zeitweilig auch stellvertretend das ihres Kurators verwaltete, als auf der Generalsynode, der er 1903 das bedeutungsvolle Referat über die Professorenfrage erstattete; ihm diente er vor allem durch die Ausübung seiner Lehrtätigkeit, die über 30 Jahre lang den eigentlichen Inhalt seines Lebens bildete. Sie erstreckte sich im Laufe dieser Zeit auf nahezu das ganze Gebiet des NT: Einleitung und Kanongeschichte, dazu (1883 publice) eine Vorlesung über das Verhältnis der menschlichen und der göttlichen Seite der heiligen Schrift, Neutestamentliche Theologie (früher von ihm zweisemestrig gelesen), Auslegung des Matthäusevangeliums samt den synoptischen Parallelen, dazu Publica über Jesu Gleichnisreden und über Jesu Leidens- und Auferstehungsgeschichte, ferner Johannesevangelium, Leben Jesu,

Apostolisches Zeitalter, Römerbrief, beide Korintherbriefe, Galaterbrief, Gefangenschaftsbriefe, Hebräerbrief, Pastoralbriefe, Apokalypse und Apokalyptik. Daneben behandelte er in Seminarübungen neben einzelnen neutestamentlichen und apokryphen Schriften mit Vorliebe einschlägige Werke, wie Ritschls Rechtfertigung und Versöhnung II, H. Schultz' Lehre von der Gottheit Christi u. a.

Die Anziehungskraft seiner Vorlesungen lag vor allem in der hohen religiösen Begeisterung, mit der er sich der Einführung seiner Studenten in das NT hingab, und in der tiefgrabenden und dabei streng methodischen Arbeit am Schriftwort, zu dem er sie zu erziehen trachtete. Auf das sorgfältigste geschult in der peinlichen Akribie philologischer und historischer Kunst sah er doch das exegetische Geschäft nur eben erst für begonnen an, wenn die Sprach- und Geschichtsforschung an einem Text ihr Werk getan, wenn die kritische und polemische Abhörung der Geschichte der Auslegung zu Ende gebracht war. Wirkliche theologische Exegese war ihm das heilige Geschäft, das betreffende Schriftstück geistig derart zu reproduzieren, daß der Auslegende mit dem hinter der Schrift liegenden Leben, also nicht nur mit dem, der es geschrieben, mit Paulus oder Johannes, sondern mit dem lebendigen Gott selbst in Berührung tritt. „Das Ewige und Unvergängliche zu suchen ist der letzte Zweck aller Arbeit an der heiligen Schrift". „Der Schrift gegenüber lassen wir Vertreter der Wissenschaft es häufig daran fehlen, hervorzuheben, daß uns in religiöser Beziehung die Schrift nichts anderes ist, als was sie in allererster Linie der Gemeinde ist, das Buch, in dem Gott mit uns verkehrt und von dem wir, wie jeder Christenmensch, mit Paul Gerhardt sagen: Dein Wort sei meine Speise, bis ich gen Himmel reise". „Wir möchten Jesum gerne sehen, in dies Wort läßt sich der letzte Zweck aller theologischen Arbeit am NT zusammenfassen". Diese Bekenntnisse aus seinen letzten Lebensjahren bringen auf einen runden Ausdruck, worauf es bei seiner exegetischen Lehrtätigkeit (wie bei seiner exegetischen Schriftstellerei) ihm vor allem anderen ankam. Hat er bei dieser Methode die Gefahr spiritualisierender Deutung des Materials nicht immer vermieden, so hat er doch gerade durch sie die neutestamentliche Exegese nachhaltig befruchtet. Und von seinen Schülern werden sehr viele es mit tiefer Dankbarkeit bezeugen, daß er es gewesen ist, der ihnen den Weg gezeigt hat zu einer ebenso wissenschaftlichen wie frommen und andächtigen Arbeit an der Schrift, den Weg, auf dem sie nur geradeaus weiterzugehen brauchten, um zu einer fruchtbaren Auslegung des göttlichen Wortes vor der Gemeinde zu gelangen. — Formell waren Haupts Vorlesungen ausgezeichnet durch ihre keine Ermüdung aufkommenlassende Lebendigkeit und durch ihre durchscheinende Klarheit, beides eine Folge seiner Gewohnheit, mit der Bindung an ein peinlich genau gearbeitetes Heft — obwohl sein staunenswertes Gedächtnis ihm gestattet hätte, auch ohne Heft, ja ohne einen gedruckten Text des NT zu lesen — den Reiz des freien Vortrages zu verbinden. Er war als Lehrer durchaus darstellende und wirkende Persönlichkeit, die ihre Hörer mit wunderbarer Kraft in ihre Kreise zwang. In ganz besonderem Maße hat er solche persönliche Wirkung auch in seinen Seminarübungen ausgeübt. Die Art, wie hier die Probleme entrollt, die einzelnen zur Aussprache angeleitet und in freier, gemeinsamer Arbeit große Richtlinien gesucht wurden, ist vielen seiner Schüler für ihre theologische Lebensarbeit von grundlegender Bedeutung geworden. Am wirksamsten trat seine Persönlichkeit seinen Schülern im stillen Einzelverkehr entgegen, den zu pflegen er kein Opfer der Zeit und der Kraft scheute. Als theologischer Berater wie als väterlicher und brüderlicher Seelsorger hat er manches junge Leben entscheidend beeinflußt. — Als Prediger hat er, der nie im Pfarramt gestanden und nie die Ordination empfangen hat, die Gemeinde, sooft er die Kanzel betrat, mit seiner aus tiefgrabender Meditation erwachsenden, von feiernder Anbetung getragenen Verkündigung, „die ganze Wucht, deren evangelischer Gottesdienst fähig ist", spüren lassen (vgl. Bd XV, 726, wo als das Charakteristische seiner Predigtweise die Verbindung außerordentlicher exegetischer Schärfe mit spannender Kraft der gedanklichen Entwicklung und tieferfassender Wärme bezeichnet wird).

Theologisch war er eine durchaus eigenständige Größe, die sich der Einordnung in eine der gangbaren Richtungen durchaus entzieht. Man hat ihn, den Halleschen Theologen, der obendrein der als Mittelpartei bezeichneten „Evangelischen Vereinigung" angehörte, als Vermittelungstheologen bezeichnet. In Wirklichkeit war er Vermittelungstheologe nur insofern, als er wußte, daß auch der theologische Irrtum nur von dem Körnlein neuer Wahrheit lebt, das er vertritt, und daß er daher nur von einem solchen Gegner überwunden werden kann, der diese Wahrheit sich anzueignen imstande ist; als er „die Fähigkeit besaß, weiter zu lernen, die inneren Schwierigkeiten zu würdigen, welche zu negativer Entscheidung drängen, und die Motive der von ihm bekämpften Kritiker zu verstehen" (so urteilt über ihn H. Holtzmann in ThLZ 1903 S. 397); als er den Grundsatz nie verleugnet hat „auch wissenschaftlichen

Gegnern gerecht zu werden, in der Verhandlung mit ihnen diejenige achtungsvolle Freundlichkeit zu bewähren, auf welche jeder Anspruch hat, der mit voller Hingebung nach dem Maß seiner Kraft an der gemeinsamen Aufgabe arbeitet — auch dann Anspruch hat, wenn seine Wege oder Resultate dem andern verfehlt erscheinen" (vgl. Vorwort zu seiner Schrift „Zum Verständnis des Apostolats"). Auf die Sache selbst gesehen war er ein entschlossener Gegner aller Kompromisse in Glaubenssachen; und alles sehnsüchtige Verlangen nach der Einigkeit aller Christusgläubigen, das als Grundton in seiner Seele lebte und aus seinen Schriften widerklingt, hat ihn, der mit seinem ganzen Leben im alten Glauben heimisch war und im kirchlichen Bekenntnis den Ausdruck dieses seines Glaubens dankbar bekannte, nie in Versuchung geführt, zwischen Ja und Nein vermitteln zu wollen. Wohl hielt er es im Blick auf „die lichte Freude, mit welcher der Herr einst jeden, auch den kleinsten Funken des Glaubens begrüßt und auch die Berührung des äußerlichsten Saums seines Gewandes gesegnet hat", für eine Pflicht der Gemeinde, auch einen ringenden, erst lernenden Glauben in Geduld zu tragen, und war der Überzeugung, „daß sich kein Punkt angeben lasse, wo der Irrtum mit absoluter Notwendigkeit die Fäden des neuen Lebens ersticken müßte". „Daneben aber gilt es" — so schrieb er in seinem gegen Harnack gerichteten Artikel „Osterglaube", „daß alle, denen durch Gottes unverdiente Barmherzigkeit ein voller und ganzer Osterglaube zuteil geworden ist, um Gottes und um der Brüder willen sich zu dem treuen und zeugungskräftigen Bekenntnis vereinen: Der Herr ist auferstanden, er ist wahrhaftig auferstanden". —

Mitten aus der vollen Arbeit ist er abgerufen. Das alte Gichtleiden zehrte von Jahr zu Jahr stärker an seiner Kraft. Heldenhaft hat er gegen die Schmerzen und die schweren Behinderungen, die es ihm brachte, gerungen. Manchesmal ist er von den Armen seiner Studenten getragen aufs Katheder gebracht worden, manche Seminarübung hat er unter schweren Schmerzen fiebernd im Bett gehalten. Schließlich machte eine Kopfrose, zu der sich eine Lungenentzündung gesellte, seinem Leben in wenigen Tagen ein Ende. Über seinen letzten Tagen steht das Wort, das er besonders liebte: Hier ist Geduld und Glaube der Heiligen. Über seine Beisetzung vgl. Kawerau a. a. O. S. 131. Veröffentlichungen aus seinem reichen schriftstellerischen Nachlaß hat er letztwillig unbedingt untersagt. Eine exegetische Schule in eigentlichen Sinn hat er nicht gebildet. Seiner dem religiösen Verständnis des NT gewidmeten Lebensarbeit wird trotzdem eine gesegnete Nachwirkung nicht versagt bleiben.

F. Rendtorff.

Hausrath, Adolf, gest. 1909. — Vgl. H. Holtzmann, Adolf Hausrath. Ein Nachruf. Prot. Monatshefte 13. Jahrgang 1909 Heft 10 und dazu Adalbert Merx, Ansprache an Hausrath. Prot. Monatshefte Jahrgang 1907 S. 111—113. Theobald Ziegler, Adolf Hausrath: Nachruf im „Schwäbischen Merkur" 5. Aug. 1909. Rudolf Wielandt, Hausrath und Merx: „Protestantenblatt" Nr. 34. Otto Frommel, A. Hausrath, ein Nachruf: „Frankfurter Zeitung" 7. Aug. 1909. H. Holtzmann und O. Frommel, Hausrath als Gelehrter und Dichter. Beiträge zum 70. Geburtstag von Hausrath: „Nationalzeitung" 11. Januar 1907. O. Frommel, A. Hausrath, ein Gedenkblatt: Biogr. Jahrbuch und deutscher Nekrolog, herausgegeben von Anton Bettelheim. Bd XIV. Lic. K. Kühner. Ein Dichtertheologe: Christl. Kunstblatt 1910. K. Wolfhard, A. Hausrath, der Dichter und Theologe: „Deutsches Christentum", herausgegeben von Julius Burggraf, 1909, 1. Heft. K. Hesselbacher, Silhouetten neuerer badischer Dichter, 1910, S. 40 ff.

Hausrath, Adolf, geb. 13. Januar 1837 in Karlsruhe, als Sohn des Hofdiakonus August Hausrath, eines feinsinnigen, allseitig gebildeten Mannes, der durch seine Predigt und ganz besonders durch seine seelsorgerliche Tätigkeit und seinen hervorragenden Jugendunterricht bis zur Gegenwart in den älteren Familien der Residenz in lebendigem Andenken steht. Des Vaters rationalistische Grundrichtung, die Vereinigung von Gedankenschärfe mit der künstlerischen Formgebung, wurden des Sohnes Erbe. Schon das Kind schaute mit den Augen des werdenden Künstlers in die Welt, seine Heimatstadt mit den schönen Gärten, in denen „alte Edeltannen und zahllose Fliederhecken über grünen Rasenflächen" den Lust wandelnden entzückten, und die stille, gemütvolle, bisweilen etwas steifleinene und beamtenhaft-pedantische Behaglichkeit der kleinen Bürgerwelt die Kinderstube mit altmodischem Lavendelduft erfüllte, hat er später mit fröhlicher Erinnerung gezeichnet. Noch mehr aber gab die Kunststadt Karlsruhe dem Knaben, dem das Herz voll hoher Freude am Ewig-Schönen schlug. Es war die Zeit, in der Männer wie Lessing und Schirmer wirkten, Feuerbach und Scheffel ihre leuchtenden Kreise zu ziehen begannen, von der Masse nicht verstanden, von einigen Auserwählten geliebt. Die hohen Gestalten, die durch ihre Werke wandeln, sind des heranreifenden jungen Mannes Geleiter geworden. Durch seine schriftstellerische Arbeit ist stets etwas von jener Vereinigung deutscher Herbheit und klassischer Anmut gegangen, die aus dem Schaffen eines Anselm Feuerbach uns anleuchtet.

H. besuchte nach dem frühen Tode seines Vaters ein Knabenpensionat und die Seminarschule des bekannten orthodoxen Seminardirektors Stern. Es mag sein, daß die dem Kinde schon im Blute liegende Abneigung gegen die pietistische Frömmigkeit in jener Zeit schon zu dem schroffen Gegensatz gegen jegliche Form des Pietismus sich auszuwachsen anfing, der durch des Mannes ganzes Leben hindurch ging. Die Revolutionsstürme, die Ende der 40er Jahre das Badener Ländchen durchbrausten, zwangen H.s Mutter, im Mai 1849 mit ihren Kindern sich nach der französischen Grenzfestung Lauterburg zu flüchten. Dort ging der Knabe in eine französische Volksschule, wo er erfuhr, „daß Karl der Große ein Franzose war", und „daß der Rhein schon zu Cäsars Zeit Grenze zwischen Deutschland und Frankreich gewesen sei". Da indes seine Mutter in jener Zeit merkte, „daß Jungen auch nicht schwerer zu erziehen seien als Mädchen", nahm sie ihn nach der Rückkehr in die Heimat wieder aus dem Pensionat in die Familie zurück, und darob „ist H. der badischen Revolution zeitlebens dankbar gewesen", wie er einmal mit seinem etwas sarkastischen Humor geäußert hat. Als Schüler des Lyzeums in Karlsruhe schaute er mit Liebe und Begeisterung zu seinen Lehrern Bissinger, Zandt, Vierordt und Gockel auf, besonders Gockels deutschen Unterricht hat der glänzende Stilist zu rühmen gewußt.

1856 begann er sein Studium. Als der angehende Student der Theologie Jena als seine erste Universität wählte, folgte er den Traditionen seines Elternhauses, in deren Bahnen er ununterbrochen weitergegangen ist: kritische Durchforschung der geschichtlichen Grundlagen des Christentums und eine freie, weltoffene, aber herzliche, warme und gemütliche Frömmigkeit waren die Ideale seines Studiums und seines späteren ganzen Lebens. In Jena öffnete ihm Kuno Fischer, der eben aus Heidelberg vertrieben worden war und in Jena einen begeisterten Kreis von Hörern um sich sammelte, sein Haus. Der Kirchenhistoriker Hase gewann den jungen Badener lieb und wurde ihm ein Freund fürs Leben. Einer der letzten Wünsche des Altmeisters war, H. als seinen Nachfolger auf dem Jenenser Lehrstuhl für KG zu wissen — ein Wunsch, der nicht in Erfüllung gegangen ist. Der Historiker Droysen und der Jurist Gagel nahmen sich des Studenten herzlich an, der seine drei Jenenser Semester stets zu den glücklichsten seines Lebens gerechnet hat. Nach einem Göttinger Sommersemester siedelte er nach Berlin über. Die Theologie der preußischen Residenzuniversität sagte ihm ganz und gar nicht zu. Ersatz dafür fand er im Hause des badischen Gesandten, Baron Adolf v. Marschall, der sein Vormund war und ein feingeistiges, künstlerisch durchhauchtes Familienleben dem Künstlergeist H.s bot. Die Vorlesungen von Wagen und den Besuch der Berliner Kunstsammlungen hat noch der alternde Mann als den dauernden Gewinn seines Berliner Aufenthaltes geschätzt. Die letzte Zeit vor dem Examen brachte er in Heidelberg zu, im theologischen Seminar unter der Leitung von Daniel Schenkel. Nach bestandenem theologischen Examen arbeitete er in Berlin wissenschaftlich weiter, da er die akademische Laufbahn einzuschlagen beabsichtigte. Mit einer Dissertation über „Konrad von Marburg" erwarb er sich den Grad eines Lizentiaten der Theologie. Er betrat damit ein Gebiet der KG, das ihn zeitlebens gefesselt hat. In seinen späteren Veröffentlichungen „Weltverbesserer des Mittelalters" und dem Roman „Die Albigenserin", sowie in einem Abschnitt des Erzählungenzyklus „Unter dem Katalpenbaum" ist er wieder in diese Zeiten zurückgekehrt, in denen er das erste Aufleuchten des Lichtes einer neuen Welt und den Kampf der Finsternis pfäffischer Unduldsamkeit und Lebensfeindschaft wie einen Spiegel der ewigen Geistesschlachten der Weltgeschichte schaute. Bevor er sich jedoch habilitieren konnte, mußte er zwei Jahre im Kirchendienste als Stadtvikar in Heidelberg zubringen und wurde im Jahre 1864 als Assessor in den evangelischen Oberkirchenrat berufen. Drei Jahre hat er wieder in seiner Heimatstadt leben können. Es war die Zeit des Beginns der liberalen Ära. 1860 am 2. April hatte der Großherzog das Ministerium Stengel-Meysenbug entlassen. Dramatisch erzählt H., wie er an dem denkwürdigen Tage in Begleitung Kuno Fischers, der an seiner Geschichte der neueren Philosophie arbeitete, nach Mannheim gereist war, wo das Werk des Philosophen gedruckt wurde, und Volksszenen wie im Egmont auf den Straßen sich abspielten, bis der Telegraphenbote die Botschaft des neuen Ministeriums Stabel-Lamey brachte. Die kirchliche Gesetzgebung wurde 1861 nach den Grundgedanken der oldenburgischen Kirchenverfassung und den Ordnungen der rheinisch-westfälischen Kirche im wesentlichen durch Staatsminister Lamey und den Oberkirchenratspräsidenten Nüßlin unter tatkräftiger Mithilfe des Heidelberger Richard Rothe geregelt. Schenkel und die von Häusser, Zittel und Schellenberg geleitete „Durlacher Konferenz" haben für die Durchsetzung des Fundaments der neuen Verfassung, des Gemeindeprinzips, erfolgreich gearbeitet. H. hatte als Mitglied der Behörde an den mancherlei Neuerungen, die im Gesetze der Verfassung sich als

notwendig erwiesen, mitzuarbeiten. Als oberkirchenrätlicher Kommissär hatte er u. a. die Pfründeteilung der mit Schulpflichten angestellten, theologisch gebildeten Diakone, die eine Mittelstellung zwischen Pfarramt und Mittelschulprofessorat einnahmen, im Einvernehmen mit dem Oberschulrat zu regeln. Im Jahre 1866 fiel ihm, der damals das einzige geistliche Mitglied des Oberkirchenrats war, die Aufgabe zu, das Kirchengebet für die mit Österreich gegen Preußen ins Feld ziehenden badischen Krieger zu verfassen. Es ist charakteristisch für den ganzen Mann, daß er, statt „für den Sieg unserer gerechten Sache und den Triumph unserer Fahnen" beten zu lassen, „lediglich ein Gebet für Wiederherstellung des Friedens und ein baldiges Ende des Bruderkrieges" vorschlug

Nachdem er 1867 die Gemeinde Heidelberg in der Generalsynode vertreten hatte, schloß dieser Abschnitt kirchenregimentlicher Tätigkeit in seinem Leben. Er kam, zuerst als außerordentlicher Professor, nach Heidelberg, wurde im Jahre 1871 ordentlicher Professor und hat beinahe 40 Jahre lang den Heidelberger Lehrstuhl für KG innegehabt. 1869 wurde er von der evang.-theologischen Fakultät in Wien zum D. theol. promoviert, 1903 von der Heidelberger philosophischen Fakultät zum Dr. phil. 1906 ernannte ihn Großherzog Friedrich I. von Baden zum Geheimen Kirchenrat. Die Stadt Heidelberg verlieh ihm das Ehrenbürgerrecht. Verschiedene Anfragen von Hamburg, Bern und Jena vermochten ihn nicht dazu zu bewegen, Heidelberg zu verlassen. Auf dem rechten Ufer des Neckars, unmittelbar gegenüber der Schloßruine, schuf er sich einen wundervollen Wohnsitz. Aus hohen Bäumen eines uralten Parkes schaute das weißleuchtende Haus, das den Frieden und das Glück eines echt deutschen Familienlebens umschloß. Er war vermählt mit Henriette Fallenstein, einer vornehmen Frauennatur, die dem Forscher und Dichter mit feinstem Verständnis für seine Arbeiten zur Seite stand, und die die mannigfachen Leiden und Beschwerden, durch die es in seinem Leben ging, tapfer und treulich mit ihm trug.

Seine ganze innere Veranlagung wies ihn in die Stille der gelehrten Arbeit. Er war kein Mann, der auf dem Forum der Öffentlichkeit die Kämpfe des Tages mit ausfechten konnte. Seine vornehme zurückhaltende Art scheute zurück vor dem Lärm der Masse. Jedes Auftreten als Redner kostete ihn eine gewisse Überwindung. Sogar das Predigen hatte dem jungen Vikar nicht geringe Not bereitet. Er hat gelegentlich davon erzählt, daß er sich auf der Kanzel nie ganz sicher gefühlt hat und darum stets einen Zettel mit genauester Disposition mit sich führen mußte. Seine Zuhörer in seinen Vorlesungen ahnten nicht, mit welcher Willenskraft innerer Sammlung er sich auf jede Stunde rüsten mußte. Denen, die ihn nicht näher kannten, mag er wohl den Eindruck des Verschlossenen und Scheuen gemacht haben. Und doch war er seinen Freunden ein Freund, auf den man zählen konnte zu jeder Stunde, und der sein innerstes Herz mit traulichster Offenheit den ihm Nahestehenden gab. Aber er gehörte, wie H. Holtzmann von ihm berichtet, „zu den jeder Berührung mit fremdartigem Wesen gern ausweichenden, darum nicht leicht zugänglichen, ruhebedürftigen Naturen". Er war kein Allerweltsfreund, sondern einer, der auch Nein sagen konnte. Und gegenüber ungelegenen und zudringlichen Besuchen verstand er die Kunst, „den Zugang etwas zu erschweren, dafür aber den Abgang umsomehr zu erleichtern", ohne aber wirklich Suchenden, die mit einem persönlichen Anliegen zu ihm kamen, unfreundlich oder teilnahmlos seine Tür zu verschließen.

Viel mußte er leiden unter seinem schwächlichen, viel kränklichen Körper. Zeitweise drohte ihm ein Augenleiden mit der furchtbaren Nacht der Blindheit. Bald verwehrte ihm die Gicht jede Bewegung, bald bedurfte er außerordentlicher Stärkungen, um das Katheder zu besteigen, und litt an schweren Herzkrämpfen, wenn die Vorlesung zu Ende war. So war das Leben oft sehr schwer, das ihn mehr als einmal an ein Kindergrab führte und ihm schon 1895 die geliebte Lebensgefährtin nahm. Und er trug wie alle nach Innen gerichteten Menschen ungemein schwer an allem Dunklen, was ihm begegnete.

Trotzdem vergrub er sich nicht in eine weltflüchtige Einsamkeit. Er nahm klar und scharf Stellung zu jeder Frage des Tages und hat in der Politik, so oft die Zeiten drangvoll wurden, unerschrocken seine Stimme in Presse und Aufrufen erhoben. Man wußte stets, wo er stand, und konnte unbedingt auf ihn zählen.

Ein Kreis hochstehender, ihm innerlich gleichgearteter Männer hat die Stille seines Familienlebens mit freundlichem Glanz belebt. In der theologischen Fakultät stand ihm Karl Holsten am nächsten, aber auch mit Männern wie Bassermann und H. Holtzmann hielt er treue Freundschaft. Weiter hinaus waren es Erdmannsdörffer, Bekker, Zangemeister, vor allem Ribbeck, sein Schwager Jolly, der Staatsminister Rokk, der thüringische Minister Heim, Historiker wie Häusser, Droysen und Treitschke, die Schriftsteller und Dichter J. V. v. Scheffel, E. Devrient, G. Freytag, die mit ihm in reichem und tiefem Gedanken-

austausch standen und die in ihm das goldene Herz und das klare leuchtende Auge liebten. Auf Wandergängen ein enthusiastisch Mitgenießender, im Briefwechsel ein ungeschminkt sich Gebender, hat er allen denen, die sein Herz gewonnen hatten, Treue bewahrt bis zum Ende.

Im Lehrkörper der Universität bedeutete er nach den Worten, die Adalbert Merx ihm am Grabe nachrief, die verkörperte Tradition der Ruperto-Carola. Seine badische Abstammung, die innige Vertrautheit mit dem Geist der evangelischen Landeskirche Badens, die vielfachen Beziehungen, die ihn mit allen leitenden Männern in der Regierung, in der Wissenschaft, im Kunstleben Badens verbanden, gaben ihm den klaren Blick in die innere Zusammengehörigkeit von Universität und Heimatboden. Und als er 1901 seine Rektoratsrede hielt — zweimal durfte er die Würde eines Prorektors bekleiden — konnte er mit Recht als der Historiograph der Heidelberger theologischen Fakultät auftreten.

Seinen Schülern, denen er vermöge seiner in sich selbst zurückhaltenden Natur ebensowenig wie der von ihm so hochverehrte Rothe „ein Studentenvater" sein konnte, gab er in den Vorlesungen eine die jugendlichen Gemüter machtvoll bewegende künstlerische Persönlichkeit. Es war weniger der Glanz des Vortrags, durch den er wirken konnte, als die entschiedene und scharfe Stellungnahme zu den Persönlichkeiten der KG, die er — in Vorliebe für sie und in harter Ablehnung gleich energisch — mit der Hand eines meißelsicheren Bildners kraftvoll und hellbeleuchtet hinzustellen wußte; man konnte das von ihm geschaffene Profil nie vergessen. Die scheinbar verworrensten und uninteressantesten Epochen, alle die mittelalterlichen Dogmenkämpfe und Ordensgründungen, verwandelten sich unter seinen Schilderungen in lebensprühende Gemälde, aus denen das Feuer der Leidenschaften und der Sehnsucht menschlichen Herzens loderte. Er wußte mit kurzen, aber blendend scharfen Lichtern überall das Ewige im Zeitlichen, das Allzumenschliche bei den Großen und das Große bei vielen Verkannten und Geringgeachteten zum erschütternden Eindruck zu bringen.

Dieser künstlerische Grundzug, der seine gesamte Persönlichkeit beherrschte, ist das Geheimnis der Wirksamkeit in seinen Schriften. Er wirkte durch seine literarische Lebensarbeit weit hinaus über den Kreis der Fachgenossen. Bücher wie sein „David Friedrich Strauß", „Richard Rothe", „Alte Bekannte", „Weltverbesserer des Mittelalters", „Luther" sind von gebildeten Lesern aller Stände mit freudigster Teilnahme aufgenommen worden. Es ist durchaus nicht zufällig, daß seine erste größere Veröffentlichung, „Der Apostel Paulus", 1865 aus einer Skizze hervorging, die ursprünglich für Sybels historische Zeitschrift geschrieben war, „um einen größeren gebildeten Leserkreis über die Umrisse des Lebens des Apostels zu orientieren, so wie es der damalige Stand der theologischen Forschung erlaubte". H. hat sein Leben lang in dieser stillen Absicht geschrieben. Es kam ihm weniger darauf an, in seinen Einzeluntersuchungen die wissenschaftliche Erkenntnis weiterzuführen, als in großgeschauten Bildern das von der wissenschaftlichen Forschung Erarbeitete lebendig zu machen. Der Vorwurf, den man ihm vielfach machte und der ihn bitter geschmerzt hat, er habe es an der wissenschaftlichen Sorgfalt fehlen lassen und die Phantasie des Dichters habe das gelehrte Eingeständnis des „ignoramus" oft zu sehr verwischt, ist in dieser Schärfe nicht aufrechtzuerhalten. Jedes seiner großen Werke setzt ein ungemein umfassendes Studium und die völlige Beherrschung der einschlägigen Literatur voraus. Nur daß er die gelehrte Forschungsarbeit nicht vor dem Leser ausbreitet, sondern sie für sich abschließt, ehe er an seine Darstellung geht. Darum hat seine Erzählung etwas überaus Flüssiges. Der Goldglanz eines reinen Kunstwerkes ist über allem, was er schreibt. In der psychologischen Schilderung seiner Helden ist der Menschenkenner, der nach Holtzmanns Zeugnis sich kaum je in einem Menschen getäuscht hat, von einer überlegenen Sicherheit. Sein beweglicher, kein Ausruhen kennender Geist, der mit unbestechlicher Sicherheit in die tiefsten Verästelungen menschlichen Ringens, Suchens und Irrens blickte, hat seinen Helden gegenüber allemal etwas Kongeniales gehabt.

Sein Stil ist von höchster Durchbildung. Die „edle Einfalt und stille Größe" der deutschen Klassik atmet in seinen Sätzen. Mit Recht hat einer seiner Schüler Hausraths theologische Schriftstellerei „in gewissem Sinne zur poetischen Literatur" gezählt. In einer Zeit, die mit dem Begriff eines theologischen oder philosophischen Werkes die Vorstellung undurchdringlicher Dunkelheit und gequälter Riesensätze verband, mußte der wundervolle Reiz abgeklärter und reifer Künstlerschaft bei H. doppelt wirken. Kein Wunder, daß sein „Paulus" von der Kritik „eine Schrift" genannt wurde, „die so gut geschrieben ist, daß man den Theologen nicht merkt, den sie zum Verfasser hat". Eine holländische, schwedische, englische Übersetzung erschien. Ein Professor der Kunstgeschichte in Zürich veranstaltete eine Bearbeitung fürs Volk. Abschnitte, wie der über den religiösen Genius des Paulus, über seine Missionsreise, über die korinthischen Wirren, sind heute noch lesbare klassische

Kapitel, die den heroischen und genialen „Bringer des Lichtes" in vollendeter Meisterschaft dem Leser nahebringen.

In seinem „Paulus" offenbart er den Grundzug seiner Geschichtsbetrachtung, die sich durch alle seine Werke hindurchzieht. Er hat sich von vornherein auf den Boden der Tübinger Schule gestellt, den er nie verlassen hat. Wie denn überhaupt seine ganze Lebensentwicklung eine geradlinige Fortführung des einmal in ihm Angelegten gewesen ist. Unter den Einwirkungen der Hegelschen Philosophie faßt er den Entwicklungsgang der Weltgeschichte als eine Entfaltung der Idee, die in Stoß und Gegenstoß zu höherer Zusammenfassung der Gegensätze weiterschreitet. Finsternis und Licht im Gegensatz — das ist das Thema der Hauptwerke seines Lebens. Verkörpert waren ihm die großen Ideenmächte in den maßgebenden Persönlichkeiten ihrer Zeit. Zwei Heerlager sieht er, die sich bekämpfen: die Vorkämpfer der Freiheit und des Fortschritts auf der einen Seite, die Finsterlinge und Reaktionäre auf der andern Seite. Leidenschaftlich nimmt er Partei für die einen gegen die anderen. Die großen Lichtträger der Menschheit liebt er mit glühendem Herzen. Nicht umsonst hat er in seinen Hauptwerken gerade diese Vorkämpfer für Freiheit und Wahrheit dargestellt: Jesus, Paulus, Luther, Männer wie D. Fr. Strauß und R. Rothe. Die Bedeutung der Persönlichkeit für die Weltgeschichte war Grundvoraussetzung seines historischen Denkens. Die Meinung, man könne die Weltgeschichte auflösen in den Widerstreit unpersönlicher wirtschaftlicher und sozialer Mächte, hat er gründlich abgelehnt. „Nichtig" nannte er in seiner neutestamentlichen Zeitgeschichte „den Versuch, die Entstehung des Christentums aus vorübergehenden Zeitverhältnissen ableiten zu wollen. Begünstigende Verhältnisse, ermöglichende Bedingungen, unhaltbare, den Katastrophen zudrängende Zustände sind auch sonst wohl gewesen und ist doch keine neue Religion daraus hervorgegangen, weil dem Chaos der gestaltend schöpferische Geist ausblieb. Das persönliche Leben aber, dieser schöpferische Punkt, um den sich die gärenden Elemente ansetzen, der das flüssige Erz gestaltet, das sonst zur Schlacke wird, er ist immer eine unmittelbare Tat Gottes, die sich nicht weiter erklären und ableiten läßt". Und von dem Geheimnis der Persönlichkeit hat er in seinem letzten Werk „Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller" das wundervolle Wort gesagt: „Wer gestehen muß, daß das Selbstbewußtsein seines Kindes, das er auf den Knien geschaukelt, dessen Entwicklung er mit Liebe begleitet, bis er es in den Sarg legte, ihm dennoch im letzten Grunde ein ungelöstes Rätsel geblieben sei, wird mit wenig Zuversicht daran gehen, das Selbstbewußtsein eines Propheten zu zeichnen, der vor bald zwei Jahrtausenden unter der Sonne Syriens gepredigt hat. Der innerste Kern des Personenlebens bleibt immer ein Geheimnis". Darum hat H. auch der neueren, sog. „religionsgeschichtlichen Methode" nur soweit ein Recht eingeräumt, als sie sich mit der Ehrfurcht vor der Bedeutung der führenden Persönlichkeiten für den Geschichtsverlauf vereinigen will.

Zu dieser geschichtsphilosophischen Voraussetzung für das Verständnis des H.schen Schaffens kommt noch ein persönliches Moment hinzu. H. ist aufgewachsen in der Zeit der Herrschaft der „kirchlichen Reaktion" und die Tradition seiner Familie wies ihn auf den Kampf gegen die Reaktion. „Das eigentliche Pathos seines Lebens", berichtet sein Freund Holtzmann, „war der Haß und Kampf gegen die infolge der Revolutionsjahre 1848/49 im Fahrwasser des öffentlichen Lebens obenan schwimmende Restaurationstheologie. Alles, was entfernt an Pietismus und Muckerei, Hochkirchentum und Salontheologie erinnerte, fand in ihm einen unversöhnlichen Todfeind". Es ist darum nur zu begreiflich, daß er auch für das Echte und Große in dem Konservatismus aller kirchengeschichtlichen Epochen, für die Glut und Kraft tiefer Frömmigkeit und die Wahrhaftigkeit und Opferwilligkeit im Pietismus keine Empfindung hatte. Die gegnerische Seite ist gegenüber seinen Helden nie zu ihrem vollen Rechte gekommen.

Im Verlauf seiner Studien über den Apostel Paulus kam er zu einer neutestamentlichen Einleitungsfrage. Es war die Frage nach der Bedeutung von II Ko 10—13. In seiner Studie „Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther" stellt er die Ansicht auf, daß diese Kapitel einen selbständigen Brief darstellen, der vor unserem 2. Ko geschrieben und in II Ko 2 und 7 vorausgesetzt sein soll. Eine These, der die Mehrzahl der späteren Forscher nicht gefolgt ist.

Seine späteren wissenschaftlichen Arbeiten gehören sämtlich der Geschichtsdarstellung an. Das erste große Werk war seine „Neutestamentliche Zeitgeschichte" (I. Die Zeit Jesu, 3. Aufl. 1879; II. Die Zeit der Apostel, 1. Abt. 2. Aufl. 1875, 2. Abt. 2. Aufl. 1875; III. Das nachapostolische Zeitalter, 2. Aufl. 1877). Er stellte sich die Aufgabe, „die neutestamentliche Geschichte einzugliedern in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sie stand, als

sie Gegenwart war; sie zu betrachten, zwar nicht als Produkt, wohl aber als Teil eines allgemeineren historischen Prozesses". Unter Ablehnung der „magischen" sowie der „mythischen Ableitung des Christentums" will er die Welt der zwei Jahrhunderte vor und nach Christus zeichnen, so wie sie „von oben gesehen" Josephus im Palast der Flavier von Septizonium beschrieb, und wie sie, von unten gesehen, der gemeine Mann, der die Evangelien und Briefe des NT.s schrieb und las, empfand. Es ergab sich aus diesem Programm eine gewaltig weitgreifende Kultur- und Sittengeschichte jenes orbis antiquus, der vom beginnenden Eroberungsgang des Christentums berührt ward. Die Landschaft Galiläas, an deren schimmerndem See die Ölpalmen und Reben stehen, und die Wunder der Marmorbauten von Tibur, das anspruchslose, friedlich-enge Leben der jüdischen Bürger und Bauern und die machtstolze, geldgierige römische Aristokratie, die Kreise der Schriftgelehrten mit dem Eiferer Schammai und dem geduldigen und duldsamen Freund der „Mühseligen und Beladenen" Hillel und der tugendeitle Stoizismus eines Seneka, dessen Deklamationen zu seinem Geiz und seiner Unbarmherzigkeit in grellem Gegensatz stehen, das Dunkel der Mysterienreligionen und die schwermütige Kulturmattheit der Römer unter Trajan und Hadrian werden in großen, breiten Pinselstrichen gemalt: der geistige, religiöse und sittliche Hintergrund, auf dem die hervorragenden Gestalten der Zeit in markiger Lebensfrische wandeln. Welch eine Fülle von Charakterköpfen, von Herodes, dem genialen Abenteurer mit seiner arabischen Leidenschaft und seiner tigerkatzenartigen Gelenkigkeit und Grausamkeit, und dem lebenslustigen „Reiteroberſten" Marc Anton, dem das Weib zum Verhängnis wird, bis zu dem kraftvollen und ehrlichen Menschenverächter Tiberius, dem schlauen Spekulanten Herodes Agrippa und dem Kabinettstück des Werkes, dem Imperator Hadrian, der in allen Künsten exzelliert, ohne in einer es zur Meisterschaft zu bringen, der im Soldatenmantel den Orient und Okzident wie ein schneller Blitz überzuckt und als harter Despot seine Launen an Schuldigen und Unschuldigen ausläßt, von dem vergeistigten Denkerkopf des Philo bis zu dem glatten Höfling Josephus! Und durch diese bunte Reihe von Herrschern, Philosophen, Künstlern, Diplomaten die stille Macht Jesu und seines größten Jüngers, des Paulus, als die Weltmacht der Zukunft — dies alles dargestellt in dem reichen Wechsel von fein abgewogenem Urteil, satter Farbenfülle, geistvollen Vergleichen, überblitzt von außerordentlich charakteristischen Anekdoten und von köstlicher Satire, so ist dies Buch für jeden eine kostbare Fundgrube, der die geschichtlichen Eindrücke jener gärenden Zeit in klare Bilder fassen will, mag auch im einzelnen die geschichtliche Forschung über vieles anderer Meinung geworden sein.

Noch einmal ist H. zu den Anfangszeiten des Christentums zurückgekehrt. In dem letzten großen Werk seines Lebens: „Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller" (1. Bd 1908, 2. Bd 1909), in dem er die Untersuchungen über die Entstehung des NT.s, wie sie seit Baur und Zeller gepflogen worden sind, so zusammenfassen will, daß er über die Schriften des NT.s in „Form einer Literaturgeschichte" vorträgt, „wie Gervinus und Vilmar die Geschichte der deutschen Literatur vorgetragen haben". Die Arbeit eines ganzen Lebens steckt in diesem Buch, das sich fortwährend mit den Studien, die in dem letzten Jahrzehnt von Wellhausen, Jülicher, Bousset, Weinel, Deißmann, P. W. Schmidt, Johannes Weiß, Wernle, Wrede, Knopf, O. und P. Schmiedel, Otto Frommel gemacht worden sind, bald zustimmend und dankbar benutzend, bald kritisch und ablehnend auseinandersetzt. Doch ist auch in diesem Buch ihm nicht die mühsame literarkritische Untersuchung die Hauptsache; denn die weitgehende Zerlegung der biblischen Bücher in alle möglichen Quellenschriften erfüllte ihn mit Mißbehagen. Holtzmann berichtet seinen spöttischen Ausspruch, man möge „das Anlegen großer Wörterregister und das Ausschnüffeln schriftstellerischer Gepflogenheiten denen überlassen, die das Gras wachsen und die Mäuse husten hören". Dafür ist H.s bewährte Kunst in ihrem Triumph, wo sie die Charakterköpfe der neutestamentlichen Gestalten schildert. Vor allem die prachtvolle Zeichnung des Paulus, den er mit Bernhard von Clairvaux, Oliver Cromwell und Fox in Parallele stellt, und dessen nationale Begrenztheit im Wechsel mit seiner religiösen Genialität im wirkungsvollen Gegensatz steht zu der klaren Leuchtekraft der gottbeseelten Harmonie Jesu Christi. Wie er die neutestamentlichen Schriften aus der seelischen Grundstimmung ihrer Verfasser herauswachsen läßt, wie er die aus Platonismus und religiösem Synkretismus herbeiströmenden Gedanken des Gnostizismus in Vergleich stellt zu dem stillen und einfachen Evangelium von der Gotteskindschaft, wie er geistvoll die Ähnlichkeiten zwischen jenem Pessimismus und verwandten Geistesströmungen unserer Tage herausstellt, in dem Satze, daß Leben Leiden sei, die Philosophie des „dekadenten Großstädters, der mit seinen Nerven zu Ende ist", ironisch belächelt — zeigt den Künstler H. in inniger Gemeinschaft mit dem gewissenhaften Forscher. Und Holtzmann hat diesem Werk, das „ohne minutiöses Detail, vielleicht sogar

ohne allzu peinliche Sorge um Buchstaben und Zahlen" die Frage, ob es ein Christentum ohne Christus gebe, „siegreich erledigt", das Lob gespendet, daß es „die heutzutage im Schwange gehende Überhirntheit derer zur Schau stelle, welche die möglichste Ausschaltung des persönlichen Faktors aus der Reihe der geschichtsgestaltenden Kräfte für aller Weisheit Schluß halten".

In die Geschichte des Mittelalters führen die drei Bände „Weltverbesserer im Mittelalter" (1893—95). Diesen Gestalten, die ohne selbst Bringer des Lichtes, doch Vorboten des kommenden Morgens sind, und denen der Historiker H. mit wehmütiger Ironie ihren Namen „Weltverbesserer" gibt, gehörte H.s ganzes Herz. Abälard, der dialektische Kopf mit dem messerscharfen Verstand und dem blutenden Herzen, neben dem sein großer Gegner, der eherne Bernhard von Clairvaux, recht schlecht wegkommt als der pfäffisch unduldsame Eiferer, der auch den Gefallenen noch weiter hetzen will; Arnold v. Brescia, der flammensprühende Volkstribun und weltverachtende Gottesprophet, Valdes, der steifnackige Prediger der Armut, und Franz v. Assisi, der Gottesliebling und Menschenfreund, Segarelli und Dolcino, die Verkündiger des Weltendes mit den heiligen Weherufen über das sündige Babel der Papstkirche und dem ungebrochenen Trotz der geistbeseelten Fanatiker — sind Gestalten, in denen des Künstlers eigenes Herzblut wallt. Diese drei Bände gehören zum künstlerisch Schönsten, was H. geschrieben hat.

Seine höchste Kraft raffte er zusammen in seinem Lutherbuch. Mancherlei Vorarbeiten gingen voraus. „Martin Luthers Romfahrt" (1894), ein Versuch, auf Grund eines Pilgerbuches aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts und mit Benutzung von Luthers Tischreden ein Bild von Luthers Romreise 1511 zu gestalten — in seinem Roman „Pater Maternus" hat er dasselbe Motiv in frei schaltender poetischer Darstellung wiederholt — und „Aleander und Luther", eine Schilderung der diplomatischen Künste und Ränke, mit denen der schlaue päpstliche Legat 1521 Luther zu verderben dachte. Schließlich kamen 1905 die zwei stattlichen Bände „Luthers Leben" heraus, in denen schon allein „der Ertrag einer ganzen Lebensarbeit steckt". Es sollte ein Buch für das gebildete deutsche Volk werden, ein Geistesmonument seines größten Volkshelden. Begeisterte Heldenverehrung leuchtet darum aus dem Buch. Das Deutsch-Nationale und das Protestantisch-Freie an Luther ist mit besonderer Wucht herausgearbeitet, ohne daß die zarten Töne unterdrückt wurden: das Kindlich-Weiche in Luthers Gemüt und das Demütig-Schlichte in seiner Frömmigkeit. Der Heros und der Mensch, das unheimliche Riesenmaß des über alles Gewöhnlich-Menschliche Hinausragenden und das trauliche Licht der Wittenberger Familienstube, Luther, der Kämpfer mit ehernen Fäusten, und Luther, der Dichter und Musiker — das deutsche Volk sollte in ihm sein Bestes finden und in der Liebe zu ihm zu sich selbst wieder kommen. Dieser Grundtendenz des Buches gegenüber mögen Einzelheiten, wie etwa die starke Betonung des pathologischen Momentes in den Seelenkämpfen des Mönches, die dem ruhigen Beurteiler gewiß übertrieben erscheinen muß, getrost fallen, das Buch wird eine Epopöe des Bringers deutscher Freiheit und des Offenbarers deutscher Kraft und Innigkeit bleiben.

Eine deutsche KG des 19. Jahrhunderts geben die zwei großen Biographien „David Friedrich Strauß" (1875—77) und „Richard Rothe und seine Freunde" (1902—06). Im ersteren Werke ist es mehr die Geschichte der theologischen Wissenschaft, deren von Schleiermacher und Hegel ausgehende Problemstellung und Lösungsversuche um die Gestalt des schwäbischen Kritikers sich gruppieren, im zweiten liegt auf der Entwicklung der kirchenpolitischen Gegensätze und Kämpfe des neueren Protestantismus der Hauptnachdruck. Strauß ist von H. mit großer Wärme, aber mit der besonnenen Klarheit des kritischen Beurteilers geschildert worden; der Verfasser hat sich darum mit dem temperamentvollen Freund und unbedingten Verehrer Strauß', mit Theobald Ziegler, dessen Straußbiographie seinen Helden zum heroischen Vorkämpfer des wahren Protestantismus der Gegenwart erhebt, noch kurz vor seinem Heimgang in der Deutschen Rundschau 1909 energisch auseinandersetzen müssen. — Mit einer beinahe zärtlichen Liebe hat H. Richard Rothe gezeichnet, Kinderzeit und Jünglingsjahre des Sohnes der vornehmen Breslauer Beamtenfamilie im Widerspiel zu dem kantigen und rauhen Handwerkersohn Tholuck, dessen vulkanische Leidenschaft in schroffem Gegensatz zu der reinen, verklärten Stille des feinen jungen Romantikers steht, gibt das Grundthema der ganzen Biographie. Rothe ist der Heilige, der in der Vereinigung von Christusmystik mit dem Freiheitsgedanken des Protestantenvereins sich selber wahrhaft findet, während die Tholuck, Stier, Heubner, Hahn und sogar ein Wichern im Grunde genommen die Dunkelmänner sind, die den Fortschritt des Protestantismus mit fanatischer Erbitterung und nicht immer einwandfreien Mitteln, vor allem mit politischem Ränkespiel hindern. Wer aber über diese aus H.s innerster Veranlagung und leiden-

schaftlicher Parteinahme für die „liberale Ära" stammende Einseitigkeit der Beurteilung hinüberzublicken versteht, wird in diesem Werk eine Fülle von Material für die Kenntnis der gewaltigsten Kämpfe zwischen Restaurationstheologie und Liberalismus im 19. Jahrhundert finden: von den Bemühungen Hengstenbergs bis zum Schenkelstreit der badischen Kirche sind hier Gestalten und Verhältnisse mit erschöpfender Stoffdarbietung und schärfstem Einblick in die Tiefen der sich widerstreitenden Ideen herausgearbeitet. „Strauß" und „Rothe" werden nach Holtzmanns Beurteilung „allen künftigen Bemühungen um die neuere Geschichte des deutschen Protestantismus wohl den interessantesten und wertvollsten Stoff des ganzen zu bearbeitenden Stoffes liefern".

Ein Stück badischer KG schaut auch aus dem 1. der 3 Bde Memoiren, die H. unter dem Titel „Alte Bekannte" vereint hat: „Zur Erinnerung an Julius Jolly". Diesen prachtvollen Charakterkopf eines badischen Staatsmannes aus der großen Zeit in seiner freimütigen, weitschauenden und zukunftsfrohen deutschen Politik und antiultramontanen Kämpferwucht hat H. mit der ganzen Liebe des Freundes und Mitstreiters geschildert. Im 2. Bd derselben Reihe gibt H. seine Erinnerungen an Heinrich v. Treitschke, den er trotz der völlig andersartigen inneren Entwicklung, die der preußische Historiker genommen hat, in seiner herben Männlichkeit, seinem weichen Kinderherzen und seiner kraftvollen Frömmigkeit herzlich geliebt hat. Der 3. Bd zeichnet — nach einer Rektoratsrede über „Heidelberger Theologen im 19. Jahrhundert" — den H. persönlich nahestehenden Philologen Otto Ribbeck. In dem Aufsatz „Die drei großen Protestanten der Düsseldorfer Schule" treten Johann Wilhelm Schirmer als der Vertreter einer mit der vollen Innigkeit eines Kinderherzens erfaßten Bibelfrömmigkeit, Karl Friedrich Lessing als der Maler eines trotzigen, kampfbegeisterten Protestantismus und Wilhelm von Kaulbach als der „Maler der modernen Weltanschauung", von einem Künstler geschaut, vor uns. Der feinsinnigen Studie über Scheffel und Feuerbach haben wir bereits gedacht.

Daß H. seiner ganzen inneren Veranlagung nach zum Dichter wurde, kann uns nicht wundernehmen. Der Künstler steckte in ihm. Es bedurfte nur eines Anstoßes, um ihn zu wecken. In einer Zeit, in der ein hartes Augenleiden ihn zwang, monatelang im Dunkeln zu weilen, reiften die Grundgedanken seines ersten historischen Romans, der aus seinen Studien zur neutestamentlichen Zeitgeschichte hervorwuchs, der „Antinous", den er 1880 unter dem Schriftstellernamen George Taylor herausgab. Noch 7 weitere historische Erzählungen folgten, die letzte unter seinem eigenen Namen veröffentlicht. Es sind großgeschaute Kulturbilder, in denen wieder Hausraths Grundthema durchblickt: die Widerspiegelung weltbewegender Gegensätze. In Antinous und Potamiäna der Zusammenstoß antiker Schönheit und Bildung mit der Geistigkeit und strengen Sittlichkeit des Christentums, in Jetta der Streit zwischen römischer Politik und Kultur mit der germanischen Urkraft, in Klytia und Pater Maternus das Ringen zwischen der Autorität der mittelalterlichen Kirche und dem Persönlichkeitsideal der entstehenden protestantischen Welt. „Die Albigenserin" führt in die unheimlichen Dunkelheiten der katharischen Bewegung; wie in falbem Zwielicht tauchen die Propheten auf, Übersinnliches und Unsinniges über eine im Halbschlaf liegende Welt schüttelnd. Und „Unter dem Katalpenbaum" läßt in kleinen grellbeleuchteten Bildern den Kampf des Lichtes gegen die Übermacht der Finsternis vom Altertum bis zur Gegenwart vor uns aufblitzen. Selbst in dem einzigen Roman, der in der Gegenwart spielt, „Elfriede", schaut etwas von der schroffen Ablehnung alles Pietismus durch den „Lichtfreund" durch das ganz auf andern Bahnen gehende Thema der Erzählung. H.s Dichtungen sind der letzte Niederschlag seiner wissenschaftlichen Arbeit gewesen: Hadrian, Friedrich III., Luthers Romfahrt, die Arnoldisten — zwangen seinen beweglichen Geist, das innerlich so scharf Erschaute auch einmal im Gewand der Poesie zu zeigen. Darum verleugnet sich auch der Gelehrte nicht in diesen poetischen Werken. Ob wir die Hadriansvilla bei Tibur durchwandeln, oder in der Mithrasgrotte bei Heidelberg Mysterienfeiern miterleben, im römischen Augustinerkloster des leichtfertigen Humanisten Facetien über die christlichen Dogmen mit Entsetzen hören oder im Heidelberger Theologenzirkel des Sylvanus Spöttereien über die kalvinistischen Eiferer Olevian und Ursinus belauschen — es sind Bilder, wie sie nur der gründliche Kenner der Vergangenheit zu geben vermag, freilich durch H.s Temperament gesehen, und darum nicht immer mit völlig gerechter Verteilung von Licht und Schatten. Das Christentum in „Antinous" ist doch zu kleinlich und lebensscheu, und es ist ein unlösbares Rätsel, wie diese engen Pietistenzirkel der „Diener des Lammes" Meister geworden sein sollen über die glänzende Welt der Antike, und der Kalvinismus, der Hauptsache nach als der unvolkstümliche Zerstörer der fröhlichen Pfalz betrachtet, verliert zu viel von seinem weltbeherrschenden stählernen Geiste, mit dem er der Retter des Protestantismus in Europa

geworden ist. Auch ist H. nicht ganz Meister geblieben über die Versuchung, die der historische Roman leicht mit sich bringt, neuzeitliche Stimmungen und Gedankengänge in die alte Welt zu tragen, etwa seinem Pater Maternus, dem Mönch in der Luthermaske, die unlutherischen Worte in den Mund zu legen: „Die Schönheit wird uns alle frei machen". Aber diese Romane bieten doch ungleich mehr als der übliche „Professorenroman" der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, der mit Recht der Vergangenheit angehört. Gestalten wie Antinous in seinem herzquälenden Kampf zwischen Liebe und Selbstachtung, Jetta, die an der Heimatlosigkeit sterbende Römerin, der „Täufer" in „Klytia" mit seiner apokalyptischen Eifererkraft vermögen in die Tiefen des „trotzigen und verzagten Menschenherzens" zu führen und das Ewig-Menschliche im Zeitlichen zu deuten. H. ist da, wo er Seelenstimmungen schildert, am feinsten. Ein Seelenproblem auf der Grenzscheide des religiös-sittlichen und des Naturlebens liegend, das Goethesche Problem der Wahlverwandtschaften ist denn auch das Thema des Gegenwartsromans „Elfriede" geworden, in dem freilich die gewaltige Poesie der Einleitung von der weiterschaffenden Kraft nicht mehr erreicht worden ist. Am höchsten werden wohl „Jetta" und „Klytia" stehen, die auf dem Heimatboden des Dichters spielen und den unvergänglichen Zauber der Waldberge von Heidelberg, die heitere Renaissanceschönheit des vielbesungenen Pfalzgrafenschlosses zu glänzenden Rahmen für die Kulturbilder des trotzig aufstrebenden Germanentums und des ringenden und gärenden reformatorischen Geistes bildeten.

Von der innigen Frömmigkeit des Dichters aber weiß „Potamiäna" ergreifend zu reden, eine Dichtung, die zu den geistvollsten und herzerfassendsten Apologien des Christentums gehört. Hier hat H.s persönlicher Glaube sein reinstes Lied gesungen, und aller Sarkasmus, der in den anderen Romanen oft gerade gegenüber den unerfreulichen Blasenbildungen auf der Oberfläche des geschichtlichen Christentums scharf und teilweise geradezu verletzend sich geltend macht, ist hier völlig verschwunden. Was ihm selbst Christus und sein Evangelium geworden ist, leuchtet verklärt und verklärend durch alle die Wirren der Märtyrergeschichte, die er schrieb. Und so mag dies Buch etwas von dem Christen erzählen, der in dem Bändchen „Religiöse Reden und Betrachtungen" (herausgegeben 1872) in den herzlichen Kanzelreden zu uns spricht, die er in Heidelberg gehalten hat.

Von diesem Kapitel inneren Lebens mag er gelebt haben in den letzten Jahren, die ihn in die schwermutsvolle Einsamkeit und in die Sehnsucht, „den hölzernen Schlafrock anzuziehen", geführt haben. Sein Wunsch, den er 12 Tage vor seinem Tode seiner Schwägerin anvertraut hat, abzuscheiden und zu ruhen, ist am 2. August 1909 in Erfüllung gegangen. Er ist, wie Holtzmann sagt, im wörtlichsten Sinne „entschlafen" — und mit ihm ging „eine geist- und charaktervolle Persönlichkeit, die für ihre Zeit in mehr als einer Hinsicht typisch genannt werden kann", einer, dessen Lebenswerk die Offenbarung eines freien, ernsten und aufrichtigen Geistes gewesen ist. **Karl Hesselbacher.**

Hebräische Sprache. — Zur Literatur: C. Bröckelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I. Laut- und Formenlehre 1908; II. Syntax, 1.—3. Lieferung 1911 f.; Kurzgefaßte vergleichende Grammatik der semit. Sprachen 1908; F. Hommel, Grundriß der Geogr. u. Gesch. d. Alt. Orients I 1904; Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 1904; Neue Beiträge zur semit. Sprachwissensch. 1910. — W. Gesenius, Hebr. Grammatik, 28. Auflage 1909; Hebräisches Wörterbuch 15. Auflage 1910. Das Hebrew and English Lexicon von Brown, Driver und Briggs wurde 1906 vollendet. E. König, Hebr. u. aram. Wörterbuch d. AT 1910.

Zu den Denkmälern der altisraelitischen Sprachen sind hinzugekommen: einige in Samarien gefundene Tonscherben mit Namen und verschiedenen Inhaltsangaben, vgl. Harvard, Theol. Rev., Jan. 1911, Kittel, ThLZ 1911 Nr. 3 u. 4; mehrere Henkelbruchstücke mit verschiedenen Aufschriften, Bliß-Macalister, Excavations 1902, 116 f.; ein in Gezer gefundenes Kalksteintäfelchen mit einer kurzen Angabe der in den verschiedenen Monaten vorzunehmenden Landarbeiten, vgl. Pal. Expl. Fund, Quart. Stat. 1909, 26 ff.; Vincent, Revue bibl. 1909, 243 ff.; Marti, ZatW 1909, 222 ff. **Fr. Buhl.**

Hedinger, Joh. Reinh. — Zur Literatur: Chr. Kolb in den Bl. f. Württemb. KG 1908 S. 130 ff. und Anfänge des Pietismus u. Separatismus in W. 1902. **Kolb.**

Hedwig, die Heilige, gest. 1243. — Zeitgenössische Nachricht über sie bei Caesarius von Heisterbach, s. Meister, Fragmente der Libri VIII Miraculorum, RQS 13. Supplementheft Rom 1901 S. 133 f. (vgl. Aloys Schulte in Z. d. Vereins f. schles. Gesch. 36 (1902), 448 ff.). — E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes vom 13. Jahrh. an II, 225 ff. **G. Kawerau.**

Hegesippus. — Die sicheren Fragmente Hegesipps hat Zahn, Forschungen z. Geschichte des ntl. Kanons, 6. Teil Leipz. 1900 S. 228 ff. gesammelt und besprochen; S. 254 ff. geht er den Spuren Hegesipps bei Andreas v. Kreta, Epiphanus u. Clemens v. Alexandria nach, S. 250 ff. bespricht er seine geschichtliche Stellung. Man vgl. außerdem O. Bardenhewer, Gesch. der altchr. Literatur 1. Bd. Freib. 1902 S. 483 ff. u. H. Jordan, Gesch. der altchr. Literatur. Leipz. 1911 S. 269 f. **Hauck.**

Hegler, Alfred, gest. 4. Dez. 1902. — Nachrufe über ihn von J. Gmelin im „Protestantenblatt" 1903 Nr. 1, von W. Weber im „Schwäbischen Merkur" vom 27. Dez. 1902, von Theod. Häring im „Kirchlichen Anzeiger für Württemberg", Dezember 1902, von der Redaktion der „Theol. Rundschau", 5. Jahrgang, Heft 1. Vgl. Monatsschrift für die kirchliche Praxis, 3. Jahrgang, H. 8 und W. Köhler, Alfr. Hegler, 1906, als Einleitung zu der unten im Text erwähnten Publikation aus H.s Nachlaß; auch separat erschienen.

Alfred H. wurde am 6. November 1863 in Stuttgart als ältester Sohn des späteren Landgerichtsrates Alfred H. und seiner Frau Emilie geb. Dietzsch geboren. Die Vaterstadt ist die Stätte seiner Jugend geblieben, mit Ausnahme von drei Jahren (1865—68), die den Vater in amtlicher Stellung nach Eßlingen führten, an die der Sohn noch einige Erinnerungen besaß. Im Verein mit drei Brüdern und einer Schwester verlebte der Knabe in dem von einem gesunden, ernsten und doch frischen Geiste durchwehten Elternhause eine außerordentlich glückliche Jugendzeit. Ein lebendiges, vom Vater geweckes Naturgefühl, eine Art freudiger Weihe des ganzen Lebens, verbunden mit strengem Pflichtbewußtsein, bildeten sich schon in der Kindheit heran; die Neigung zum Theologen trat schon früh heraus und empfing Eindrücke von Großvater (väterlicherseits) und Oheim, die beide im Kirchendienst standen. 1877 kam H. in dem für den württembergischen Theologen üblichen Studiengange vom Stuttgarter Gymnasium ins Seminar Maulbronn und Blaubeuren, von dort nach absolviertem Militärjahr 1882 auf die Landesuniversität Tübingen. Der in einer ausgezeichneten Seminarbildung nach den verschiedenartigsten Richtungen hin wohlgeschulte junge Student hatte beim Antritt des Studiums dank dieser Schulung schon manches hinter sich, was in der Regel die ersten Semester zu beschäftigen und nicht selten zu beunruhigen pflegt; Kritik, Zweifel und Kämpfe waren ihm nicht fremd und wirkten bei ihrer Wiederkehr ohne bestürztmachende Plötzlichkeit. Sein theologisches Studium hat H. nur in Tübingen absolviert als Angehöriger des Stifts; unter den akademischen Lehrern wirkten Sigwart und Weizsäcker am stärksten auf ihn ein, und diese beiden wissenschaftlichen Brennpunkte, Philosophie und Kirchengeschichte, hat er zeitlebens behalten. Unter der Führung des als Repetenten am Stifte wirkenden Max Reischle setzte er sich mit Ritschl und seiner Schule auseinander, hat sich auch ernstlich für diese Richtung begeistert, ohne daß man ihn doch als Ritschlianer ansprechen könnte; Ritschls Ablehnung der Metaphysik hat er nie geteilt, hier bildeten Einflüsse der Dogmatik Biedermanns ein glückliches Gegengewicht. Sein systematisches Ideal war eine Dogmatik, die unter voller Wahrung der Selbständigkeit der Religion doch eine religionsphilosophische Fundierung und Grenzregulierung erstrebte. Die Pflege vielseitiger, u. a. auch nationalökonomischer Interessen und einer edlen Geselligkeit in studentischen und bürgerlichen Kreisen rundete die Studienzeit H.s harmonisch ab.

1886 ging er als Erster aus dem theologischen Examen hervor und wurde gleichzeitig mit dem akademischen Preis für die homiletische Preisaufgabe gekrönt. Im Herbste dieses Jahres übernahm er das Landvikariat in Winterbach und rang hier in tiefstem Ernste mit dem Probleme: Theologie und Kirche, um es aber durchzukämpfen und persönlich zu glücklichem Ende zu führen. „Ich selbst, soweit meine Kraft reicht, will meine theologische, wissenschaftliche Freiheit nicht preisgeben". 1887 wurde H. als Stadtvikar an die Hofkirche nach Stuttgart versetzt, eine bevorzugte Stelle unter Karl Gerok als Oberhofprediger. Die Amtstätigkeit ließ Raum für wissenschaftliche Arbeit, mehr als in Winterbach. In der Stuttgarter Zeit hat H. seine philosophische Doktorarbeit geschrieben, über „Die Psychologie in Kants Ethik", 1891, dem Jahre der Promotion, erschienen; Sigwart hatte ihn dazu angeregt. Das Thema enthielt als Problem die Lösung einer Paradoxie: Psychologie und Kants Ethik sind Gegensätze; diese in ihrem Bestreben, die unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes zu erweisen, die Autonomie der praktischen Vernunft gegen die Gefahr einer Beeinflussung durch die sinnlich-empirische Seite des menschlichen Wesens sicherzustellen, verweist die Psychologie grundsätzlich aus der Sittenlehre hinaus. H.s Aufgabe nun war der Nachweis der Unmöglichkeit dieser Verabschiedung der Psychologie, weil die ethischen Begriffe psychologischen Ursprungs sind, als aus der Betrachtung des menschlichen Wesens abstrahiert. Das Transzendentale und Psychologische feindlich einander gegenüberzustellen in der Ethik, ist

ein Widersinn, da diese jene vielmehr gerade zueinander hintreibt. Die Ignorierung der Psychologie rächt sich bei Kant in Ungenauigkeit bei wichtigen Begriffen; denn die Psychologie ist einerseits nicht zu entbehren, andererseits wird sie von Kant nur widerwillig eingelassen. H. gab eine eingehende Analyse, z. B. des schwankenden Begriffes „Gemüt" bei Kant, zeigte ferner, wie Wolff mit seiner Trennung der oberen und unteren Vermögen in die Kantsche Gefühlslehre maßgebend eingreift. Ja, schließlich ist bei Kant „die Vernunft zu einem psychologischen Rätsel geworden". „Kant hat einen doppelten Begriff von der praktischen Vernunft. Formal versteht er darunter die Bestimmung des menschlichen Wollens durch eine allgemeine Regel überhaupt, materiell die Bestimmung desselben durch den kategorischen Imperativ — dieser doppelte Begriff von Vernunft, der formale und der materiale, durchzieht die ganze Ethik; dort handelt es sich nur um eine psychologische, hier schon um eine ethische Notwendigkeit; der erstere Begriff ist noch Wolffisch, der zweite ist schon Kantisch — Grund genug, um in den Begriff ‚praktische Vernunft' Unsicherheit zu bringen". In ihrer Animosität gegen die Psychologie kann die praktische Vernunft alle individuelle Lebenswärme verlieren. Auch in den übrigen Begriffen, wie Willkür, Bestimmungsgrund, Triebfeder, Interesse u. a., zeigt sich die Unsicherheit. „Kant möchte prinzipiell das sittliche Wollen psychologisch scheiden als etwas ganz Heterogenes vom Nichtsittlichen; aber die tatsächliche Ausführung zeigt die Unmöglichkeit davon: auch das ethische Handeln ist wie alles andere Handeln ohne Gefühl unmöglich, wiesehr auch Kant darin schwankt; zuletzt hat doch ein psychologischer Takt Kant davon abgehalten, die strenge Abtrennung des Gefühls und Zwecks von der Willensbestimmung völlig durchzuführen". — Das von der Kritik (vgl. besonders Th. Ziegler in der Deutschen Literaturzeitung 1892 Nr. 9) günstig aufgenommene Buch Hs. hat für die Kantforschung bleibende Bedeutung; für ihn selbst war es eine Auseinandersetzung zwischen den von Sigwart in den „Vorfragen der Ethik" (1886) niedergelegten ethischen Relativierungstendenzen und der theologischen Kantinterpretation von Herrmann und Gottschick, die Entscheidung fiel aber zugunsten des Philosophen.

Bei der Veröffentlichung seines Buches war H. Repetent am Tübinger Stift; das Stuttgarter Stadtvikariat hatte er 1888 aufgegeben, um zunächst in Berlin noch ein Semester (bei Dilthey, Harnack, Kaftan, Pfleiderer u. a.) zu studieren, dann im Sommer 1889 eine Nordlandsreise zu unternehmen. In den Jahren 1889—92 wirkte er als Repetent, überwiegend mit philosophischen Studien beschäftigt; er dachte an eine Habilitation als Dozent der Philosophie, als im Herbst 1892 Weizsäcker, der eine jüngere Kraft zur Erleichterung des Doppelamtes des akademischen Lehrers und Kanzlers an seiner Seite wünschte, Hegler in die theologische Fakultät hineinzog. Als Thema seiner Habilitationsschrift griff er aus einer Repetenten-Vorlesung über die Schwarmgeister der Reformationszeit heraus: „Geist und Schrift bei Sebastian Franck, eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit" (1892). Die Schrift ist für die Wertung der Schwarmgeister jener Periode epochemachend geworden; H. hat Seb. Franck und damit diesen Geistern überhaupt den Platz in der Dogmengeschichte erstritten. Auf breitester, vielfach neues Quellenmaterial verwertender Grundlage aufbauend, erfaßte H. den Gedanken der Innerlichkeit der Religion als den Mittelpunkt der Franckschen Gedankenwelt und führte die aus ihm erwachsende Kritik an Theologie, Kultusformen und Kircheninstitution vor. Sein Urteil gipfelte in einer Anerkennung der objektiven, Gemeinschaft bildenden, religiösen Kräfte, ohne das Recht der Franckschen Kritik des Statutarischen zu verkennen, und mit warmen Worten der Zustimmung zu Francks Toleranzideen. Aus der Arbeit an diesem Buche erwuchs H. der Plan zu einem Lebenswerke: Geschichte des Spiritualismus im Zeitalter der Reformation, für dessen Ausführung er unablässig auf Archiven und Bibliotheken Material sammelte (vgl. die genaue Disposition bei Köhler S. XXVI—XXVIII).

Die akademische Lehrtätigkeit H.s entwickelte sich rasch und leicht. Die Ablehnung eines 1894 an ihn ergangenen Rufes als Extraordinarius für Systematik nach Straßburg brachte ihm die etatmäßige Anstellung als a. o. Professor in Tübingen, 1898 wurde er außerordentliches Fakultätsmitglied und dadurch ständiges Mitglied der Prüfungskommission; in regelmäßigem Turnus mit Weizsäcker las er Kirchen- und Dogmengeschichte, sowie Einleitung ins NT. Gerne wirkte er auf die weiteren Kreise der Gebildeten durch orientierende Vorträge über Tagesfragen oder als der berufene Festredner bei historischen Denkfeiern. So sprach er im Winter 1895/96 über Franz v. Assisi, ein kritisches Referat über Sabatiers Biographie des Heiligen gebend (abgedruckt ZThK, Bd. 6), im Sommer 1899 über „Johannes Brenz und die Reformation im Herzogtum Wirtemberg" (gedruckt in Freiburg bei J. C. B. Mohr), den heimischen Reformator vor allen Dingen als Organisator feiernd, im Winter 1898/99 über die Reformbewegung im Katholizismus (Schell, Die österreichische „Los-von-

Rom"-Bewegung, Amerikanismus), sehr gerecht und grundsätzlich die schwierigen Probleme behandelnd (seine Gedanken sind in erweiterter Form wiedergegeben in der „Christl. Welt" 1899 Nr. 16 ff. u. d. T. „Katholizismus und moderne Kultur"). Seit 1896 (bis 1900 einschl.) lieferte H. für den Theologischen Jahresbericht das Referat über „Kirchengeschichte von 1648 an", stets bemüht, ein wohldurchdachtes, abgerundetes Bild der Geistesarbeit eines Jahres zu geben; in der „ThLZ" u. a. war er ein Rezensent, der stets etwas zur Sache zu sagen wußte (man vgl. besonders seine Anzeige der dritten Auflage von Harnacks Dogmengeschichte in ThLZ 1898 Nr. 9); für diese Realencyklopädie schrieb er die Artikel über die Schwarmgeister des 16. Jahrhunderts (Campanus, Davidis, Denk, Franck, Haetzer, Hoffmann, Hubmaier, Hut, Joris) sowie den fein abgewogenen Essay über Hefele. Neben diese bedeutsame wissenschaftliche Arbeit trat die praktische Wirksamkeit als sog. Frühprediger (seit 1894), ihm eine erwünschte Gelegenheit, „die Gemütsseite nicht ganz verkümmern zu lassen". (Eine Sammlung seiner Predigten erschien 1903, aus dem Nachlasse herausgegeben, bei J. C. B. Mohr in Tübingen). Als am 13. August 1899 Weizsäcker starb, setzte H. dem treuen, väterlichen Freunde ein Denkmal in den „Heften zur Christlichen Welt" Nr. 45 (vgl. den kurzen Nachruf im „Schwäb. Merkur" vom 3. Febr. 1900), eine meisterhafte, aus dem innigsten persönlichen Verkehr geschöpfte, ungeschminkte Charakteristik dieser nicht leicht zu fassenden Persönlichkeit.

Am 5. Februar 1900 wurde H., dem inzwischen die Gießener theologische Fakultät den Dr. theol. verliehen hatte, zum Nachfolger Weizsäckers ernannt. Am 10. Januar hielt er seine akademische Antrittsrede als Ordinarius über das programmatische Thema „Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte?" (nach seinem Tode veröffentlicht in ZThK 1903). H. gab hier die geschichtliche Entstehung der religionsgeschichtlichen Methode in spezieller Zuspitzung auf die Frage: Religion oder Kirche? Bei aller Anerkennung der „Vorwärtsbewegung in der Wissenschaft" und der Herausarbeitung der „Religion als etwas Lebendiges" warnte doch H. vor Überschätzung. So grundsätzlich neu, wie sie sich vielfach gibt, ist die religionsgeschichtliche Methode nicht, oft genug soll sie mangelnde prinzipielle Erkenntnis der dogmatischen Grundfragen verhüllen. Und sehr energisch betonte H. die Kirchlichkeit der Theologie, insbesondere der historischen, die die großen geschichtlichen Formen, Lehre, Institution, Kirche nicht ignorieren und sich nicht in Geschichte der religiösen Psychologie, Frömmigkeit oder Mystik auflösen dürfe. Kirchengeschichte ist darum ein besserer Name für die historische Disziplin als christliche Religionsgeschichte. Die ganze Rede, die H. noch weiter auszubauen gedachte, war eine feine Apologie Weizsäckers und offenbarte zugleich den bei aller Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit für die neueren Fragestellungen konservativen Zug des Verfassers. Der Historiker H. blieb immer Theologe, kirchlicher Theologe.

Nur eine kurze Wirksamkeit ist H. als Ordinarius beschieden gewesen. Von wissenschaftlichen Arbeiten erschien noch 1901 ein Universitätsprogramm über „Sebastian Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate", eine eingehende Charakterisierung dieser seltenen Franckschen Schriften, verbunden mit einer ausgezeichneten Skizzierung der Mystik in der Reformationszeit überhaupt; insbesondere verfolgte H. das Schicksal der „Deutschen Theologie" innerhalb des Protestantismus. „In der Beurteilung, die die „Deutsche Theologie" gefunden hat, spiegelt sich die Geschichte der Mystik in der Reformationszeit: im Anfang der Reformation die enge Verbindung zwischen der Mystik und der Wittenberger Theologie, dann, als Luthers Gedanken in dogmatischer und kirchlicher Hinsicht eine bestimmtere Gestalt annahmen und dagegen die Mystik bei den Täufern und Spiritualisten zur Opposition gegen das neue in der Bildung begriffene protestantische Kirchenwesen und gegen die reformatorische Theologie benützt wurde, die allmähliche Scheidung der letzteren und der Mystik. Zahlreiche Vorstudien H.s zu dem geplanten Lebenswerke (s. o.) blieben unvollendet. (Einiges daraus hat der Unterzeichnete u. d. T. „Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit" 1906 aus H.s Nachlaß veröffentlicht). H.s Gesundheit war seit den Tagen des Abschlusses seiner Studienzeit nie die festeste gewesen; wir danken es der treuen Pflege seiner Mutter, die 1895 zu ihm zog, daß er uns solange wenigstens erhalten blieb. Der Schluß des Sommersemesters 1902 fand H. schon auf dem Krankenlager (Nierenleiden), und gar bald stand man vor der traurigen Gewißheit der Hoffnungslosigkeit. Gefaßt hat H. dem Tode ins Auge geblickt, am 4. Dezember hatte er ausgelitten. Mit ihm starb ein Gelehrter von bestem Klange und ein Mensch von einer wunderbaren Weite des Gesichtskreises, der neben seiner Spezialwissenschaft die Musik und den Gesang pflegte, das politische Leben eifrig verfolgte und als Mitglied der deutschen Partei sich aktiv an ihm beteiligte, ein warmer Freund der Natur, eine

sonnige, ästhetisch feinfühlende, schlicht-fromme Persönlichkeit, über der immer etwas wie Festesglanz schwebte. **W. Köhler.**

Heidegger, Johann Heinrich. — Zu S. 543 Z. 18. Herr Pfarrer Bujard in Heiligkreuzsteinach macht darauf aufmerksam, daß das Todesjahr des Joh. Ludwig Fabricius nicht 1689, sondern 1697 ist. Gerade in der Zeit von 1688—1697 sei sein Wirken für die zerstörte Pfalz und die zerstreuten Pfälzer am bedeutsamsten gewesen. Der Todestag ist nach Heidegger Vita Fabricii S. 143 der 1. Februar (alten Stils) 1697; noch in demselben Jahr erschien die Vita. **A. Schweizer †.**

Heilbrunner, Jakob, gest. 1618. — Lit. zumeist Struve, Pfälz. K.-Historie 1721; Fischlin, M. th. Württ. I; K. Wild, Dr. Heilbrunner 1859; Sperl, Ph. Ludwig Pfalzgraf, V. f. Ref.-G. 1895; Brock, Ev.-luth. K. in Neuburg 1847; Lippert, Ref. d. Oberpfalz 1897.

J. Heilbrunner, geb. 15. Aug. 1548 zu Eberdingen, 2. Sohn des Pfarrers Hieronymus H., spätern Superintendenten zu Enzweihingen, und der Barbara Türk „ehrlicher Leute Kind" von Oberriexingen. Studierte zu Vaihingen, Stuttgart, 1561 zu Alpersbach, 1564 zu Maulbronn, Zuhörer des Colloquiums; 1565—73 mit Stef. Gerlach, Aeg. Hunnius, Pol. Leyser, G. Andreä II im Stift Tübingen. H. war in 5 Ländern tätig und vom Mißgeschick verfolgt.

a) In Österreich berief Landmarschalk von Roggendorf auf Grund der 15. Aug. 1568 erworbenen Adelsfreiheit Württemberger Kandidaten, so G. Schreckmelius nach Wien, P. Leyser nach Göllersdorf, G. Tripel, Th. Otto, M. Pflacher, St. Gerlach als Gesandtschaftsprediger mit D. v. Ungnad nach Konstantinopel, J. Heilbrunner 1573 nach Ordination durch Kanzler Andreä nach Riegersburg zu Siegmund v. Hardeck, von da als Pfarrer auf 2 Jahre nach Sitzendorf zum Landmarschalk. Die Flacianer F. Cölestin, J. Opitius und L. Becher disputieren mit ihm zu Wien, Sitzendorf und Horn. H. arbeitet vergeblich an einer ihm aufgetragenen K.- und Schulordnung (s. Bd 6, 38, 27 ff.). Sein älterer Bruder Philipp vermittelt ihm, als die Jesuiten „die abgefirtesten Württemb. Prädikanten" (cf. Raupach, Das ev. Österreich. Hamburg) vertrieben, Febr. 1575 die Hofpredigerstelle in

b) Zweibrücken. H. verehelicht sich 12. Juli 1575 zu Tübingen mit Kath. Weikersreuter, Prälatentochter von Hirschau, wird 1577 mit seinem Bruder Philipp (Prof. in Lauingen) Dr. theol. Er kämpft mit Candidus (Bd 3, 706, 14) vergeblich um die Form. Conc., Herzog Johannes wird durch P. Casimir für die reformierte Konfession gewonnen (cf. R. Hospiniani Conc. discors. Tig. 1607, L. Hutteri Conc. concors Wit. 1614). H. wird entlassen, schlägt eine Heidelberger Lehrstelle aus, wird 1580 Pfarrer zu Benzheim. Sept. 1581 beruft ihn Kurfürst Ludwig VI. wiederholt zum Hofprediger an Stelle des entlassenen Martin Schalling (cf. AdB S. 566), welcher die Form. Conc. der Ubiquitätslehre wegen nicht unterschrieb und andere von der Unterschrift abhielt, zum Generalsuperintendenten der

c) Oberpfalz-Altpfalz in Amberg. Hier hatte Ludwig VI. als kurprinzlicher Statthalter das luth. Landesbekenntnis 1566 bei einer Disputation mit Friedrich III., seinem Vater, und jederzeit so gut verteidigt, daß letzterer nur einige höhere Stellen mit Calvinisten besetzen konnte. 1576 als Kurfürst machte Ludwig durch seine neue KO und die Verpflichtung auf die F. C., deren eifrigster Beförderer er war, sein ganzes Land wieder rein lutherisch. Seine KO Heidelberg 20. Aug. 1577 stellte die 1556 von Ottheinrich „publicierte, auch meisten orts unseres Fürstentums gebliebene KO" wieder her und galt den Ständen — aus Prälaten, Rittern und Stadtbürgern bestehend — als Landesgesetz bis zur Gegenreformation 1628. Nach Ludwigs VI. Tod 1583 (Leichenpredigt v. H.), ließ sein hitziger, calvinistischer Bruder Casimir trotz väterlichen Testamentes und der Mitvormundschaft von Württemberg und Brandenburg den 9jährigen Kurprinzen Friedrich calvinisch erziehen. Statthalter Joachim v. Ortenburg besetzte Neumarkt, den Witwensitz der luth. Kurfürstin Dorothea, und Amberg, die Hauptstadt, mit calv. Räten und Geistlichen. Lutheraner und Calvinisten konnten an gleichen Altären nach Belieben die Hostie oder das Brot empfangen. (cf. Generalarchiv Karlsruhe: Tagebuch eines Beamten 18. Mai 1588—16. Sept. 1598 „Klagen im Allgemeinen, wie es beim Regiment durcheinander läuft".) Heilbrunner und M. Oberndorfer (1574 Prof. und Schloßprediger zu Wittenberg) widersetzten sich Casimir. H. sollte wegen einer Predigt gegen die Calvinisten, vulgo Zwinglianer oder Brockenfresser genannt, sofort abgesetzt werden. Aber die Stände schützten ihn und erklärten: „daß sie die Erbhuldigung nur unter Protest geleistet hätten, bei Ludwigs Testament und KO bleiben zu dürfen, eine andere Religion sei den Untertanen des Landes unbekannt, mit welchen es eine andere Meinung habe als am Rheinstrom". Darauf erließ Casimir das berüchtigte

Mandat: de non calumniando (24. Okt. 1584), daß alle Kirchen- und Schuldiener, ob Calvinisten oder Lutheraner, übereinander zu schweigen und sich „als Glieder und Brüder Eines Leibes in Christo" zu erkennen haben. H. remonstrierte mit langem Gegenbericht: „Sie seien nicht stumme Hunde, ihr Bekenntnis verschieden vom consensus orthodoxus und der Neustädter admonitio, von Brüdern sei keine Rede". Casimir erbost über Amberg, „welches Ludwigs Testament herausverlange und sein Mandat de non cal. nicht annehme und ihn im Verein mit Württemberg und Brandenburg zu narrieren suche", sandte Dr. Reuber und die calv. Theologen Lupichius und Plato als Kirchenräte. Am 14. Nov. 1584 wurde H. abgesetzt: „weil der Fürst eine Kanzel brauche, um seine und seines Mündels Ehre aufrecht zu erhalten". Der neue K. Rat mußte erklären: daß H. als Ubiquitätsschwärmer entlassen sei und in Zukunft nicht mehr auf die luth. Bekenntnisse, als Kat., Art. Smal., F. C., und Ludwigs KO, sondern auf Gottes Wort und die A. C. verpflichtet werde und jeder, der seine Unterschrift der Form. Conc. nicht zurücknehme, entlassen wird. Darauf klagten die Landstände, unterstützt von Pfalz-Neuburg, beim Kaiser. Dieser gebot (Prag 27. Febr. 1885) dem Casimir „keine Veränderung in der Religion zu machen". Casimir erwiderte: „daß der Kaiser diese Beschwerde hätte gar nicht annehmen sollen, da er, Casimir, nur die eutychianische Ubiquitätslehre ausrotte und sich sein Recht nicht von den Ständen durch den Bach schleppen lasse". Und den Ständen sagte er: „daß er sich nicht den Kaiser von ihnen auf den Hals laden lasse, daß nicht der Kaiser, sondern der Reichstag zu entscheiden habe, wer unter den Religionsfrieden gehöre, daß er der rechte und nicht ein geschnitzter oder gemalter Administrator wäre, die Tisch nit uf die Bänk hupfen lasse und die Fretterei mit den Landständen genug habe". Letztere hatten vor dem Pfarrhof 30—40 Geharnischte aufgestellt, als Heilbrunner ausziehen sollte, und zogen die Wache erst zurück, als die Regierung versprach, nichts gegen H. bis zum Austrag der Sache zu unternehmen. Dann stellten sie Klage wegen Rechtsverletzung beim Kaiser: „sie seien keine Rebellen, sie wollten sich nur gegen das Elend des Calvinismus, der im Volke keine Anhänger habe, schützen". Der Kaiser schob die Sache an das Reichskammergericht, von dem nie eine Entscheidung kam. Am 3. März 1585 kam die neue Heidelberger KO heraus; nach § 3 sollte es erlaubt sein, die KO Friedrichs III. oder die Ludwigs VI. zu gebrauchen; § 2 entband alle Kirchendiener von der Verpflichtung auf die F. C.; § 1 besagte: es solle Gottes Wort nach dem Inhalt der bewährten Symbola, dann der A. C. und Apol. in rechtem, gesundem Verstand unverkehrt gepredigt werden. Oberndorfer und Heilbrunner fragten an, was unter dem rechten, gesunden Verstand der A. C. gemeint sei; „sie könnten doch nicht den Heidelberger und Luthers Katechismus zugleich annehmen oder zweierlei Abendmahlslehre zugleich führen". Auch schützten die Stände (24. Juni) H. nochmals, als er den Pfarrhof dem Lupichius einräumen sollte und wollte. Sie meldeten nach Heidelberg: „Casimir möge nach kais. Befehl ihre Religion unangetastet lassen; wir suchen Gottes Ehre und den rechten Gottesdienst und nehmen einen anderen Generalsuperintendenten nicht an". H. ratlos, ob er es zum Blutvergießen solle kommen lassen oder als Mietling fliehen, holte sich am 19. Juli persönlichen Rat in Neuburg und ließ seine Familie als Unterpfand für sein Wiederkommen in Amberg zurück. Der Neuburger Fürst sandte H. nach Stuttgart und Tübingen, alle glaubten durch friedliches Nachgeben bei Casimir mehr zu erreichen. Von Kaplan Fingerle vor seiner Verhaftung in Amberg gewarnt, führte H. von Sulzbach aus, wo Ottheinrich II. und Dorothea Maria von Württemberg und Superint. Dr. Jugler ihn pflegten, die Verhandlung freiwilligen Rücktritts und konnte am 15. Sept. 85 seine Familie abholen, um an die Hofpredigerstelle des kurz verstorbenen, trefflichen Peter Agrikola nach

d) Pfalz-Neuburg sive Jungpfalz zu kommen. Phil. Ludwig, ältester Sohn Wolfgangs von Zweibrücken, war das Ideal eines luth. Fürsten, wie Maximilian von München, der ihn schon als Jesuitenstudent von Ingolstadt aus besuchte, das Ideal der Jesuiten war. Phil. Ludwig würde unvergessener sein, wenn sein Land luth. geblieben wäre. Mit dem Motto: Christus meum asylum, hob er in 45 Regierungsjahren sein Volk auf kirchliche Höhe. Er las jährlich die Bibel einmal in Hausandachten durch. Aller Überfluß wurde zu guten Zwecken verwendet. Jedes 7. Jahr war für das Volk steuerfrei. Die Gelehrtenschule zu Lauingen hatte 50 Freistellen, die Universität 10. Heilbrunner wurde des Fürsten rechte Hand. Viele treffliche Männer, wie Braun, Tettelbach, der Bruder Philipp, der Schwiegersohn Zeämann standen ihm zur Seite, besonders wenn er in Wort und Tat einen sachlichen, aber zähen Kampf gegen den Calvinismus weiterführte. Gegen die Amberger Kirchenräte: Joh. Salmuth (Theses de distributione praeceptorum decalogi, Leipzig 1583) und Lupichius (Bericht v. H. Abendm. gegen Selnecker, Heidelberg 1586), gegen Dr. Tossanus (3 Adventspredigten Heidelberg 1591), gegen Mark. Bäumler (Gegenbericht Frankfurt 1593 und Ab-

fertigung Heilbrunners 1598), und verkappte Gegner: „Enodius Theophilus“ (Wie man aus 5 Hauptstücken die wahre Religion ꝛc. (Obersachsen 1595), und die Verfasser „der gultenen Leyter“, „des gultenen Kleinods“ ꝛc. erschien seine kleinere (1590) und seine größere (1595. 369 S. 4) synopsis doctrinae calvinianae, worin er in 15 Punkten — das Mömpelgarder Kolloquium kannte nur 5 — die Abweichungen der Calvinisten, „die einen andern Geist haben“, nachweist. Dieses Hauptwerk ist sachlich gehalten und überragt gleiche Werke von Nigrinus und Rhaw. Mit Jugler gab er (Lauingen 1592; 415 S.) eine Widerlegung der calv. Abendmahlslehre heraus, um im Hause Pfalz „die mit Seufzen gewünschte Einheit“ herzustellen. Gegen den oberpfälzischen Unionskatechismus, in welchem die 5 luth. Hauptstücke mit 20 Fragestücken des Heidelberger Kat. verbunden waren, gab er (Amberg 1595, Lauingen 1598) seinen Gegenbericht heraus, worin er die Altpfalz ermahnte, die luth. Stücke festzuhalten, „sich aber vor dem Heidelberger Sauerteig zu hüten“; Lauingen 1597 erschien sein „Schwenkfeldio-Calvinismus.“ — Am 2. Dez. 1593 wurde (s. Bd 3, 707, 18) zwischen Zweibrücken und Neuburg die Neuburger Disputation abgehalten, (Struve S. 495), ohne daß es Phil. Ludwig gelungen wäre, nach 9 Sitzungen seinen Bruder Johannes wieder für das luth. Bekenntnis zurückzugewinnen. — Vom 8.—10. Juli 1594, während des Reichstags zu Regensburg, disputierte H. mit dem Universalisten Samuel Huber (s. Bd 8, 411, 19) vergeblich. — Das wichtigste Kolloquium war das zu Regensburg 27. Nov.—7. Dez. 1601, welches die Protestanten zur Klarheit über die Lehre von der h. Schrift und über Gewissensfreiheit drängte. Phil. Ludwig hatte es 1599 bei einem Besuch Maximilians von Bayern in Neuburg mit diesem vereinbart. Da Maximilian als Haupt der Liga eine europäische Großmacht war und später als solches den ganzen evangelischen Strom in Deutschland und Österreich eindämmte, sah „das ganze Reich“ auf diese Disputation der beiden hochangesehensten Wittelsbacher, welche 10 Tage lang geduldig die Schiedsrichter in der lateinischen Disputation machten. Ph. Ludwig war von dem Erbprinzen Wolfg. Wilhelm begleitet, Maximilian von seinem Bruder Albrecht. Der Disput sollte anfangs alle Unterscheidungslehren zwischen röm. und luth. Kirche umfassen, wurde aber auf „de unica norma doctrinae et controversiarum religionis judice“ beschränkt, worin die Jesuiten von Ingolstadt am besten ihre Überlegenheit zu zeigen hofften (s. Struve S. 509 mit ausf. Lit.). Heilbrunner und der noch schlagfertigere Hunnius (s. Bd 8, 458, 33) standen Gretscher, dem vordringlichen Tanner und dem Kanzler Hunger gegenüber. 12 Richtsätze bestimmten die scholastische Disputiermethode, welche den Jesuiten die sicherste erschien. Weil die Protestanten keinen unfehlbaren Papst und keine unfehlbare Tradition als Ergänzung der h. Schrift gelten ließen, mußten sie die Unfehlbarkeit der h. Schrift weniger als ihre Allgenugsamkeit beweisen; und weil man aus der Schrift keinen lebendigen judex über den Glauben machen konnte, ohne zu einem papierenen Papste zu gelangen, beriefen sie sich auf das nebenhergehende testimonium spiritus sancti und stellten mit der Forderung der Gewissensfreiheit bis zum jüngsten Tage Gott als den alleinigen, rechten Richter auf. Als Nebenprodukte der Disputation ergaben sich auch: der Unterschied dogmatischer Tradition, die allein der Schrift zukommt, und historischer, wie sie die Kirche haben soll, z. B. über den Kanon der Schriften, Kindertaufe, und der Unterschied von evangelischem Gewissensglauben und römischem Gehorsamsglauben, nach welch letzterem auch der Satz, „daß Tobias ein Hündlein hatte, das mit dem Schwanze wedelte“, ein Glaubenssatz sein sollte. Fünfzehn angesehenste lutherische Theologen hatten auf P. Ludwigs Verlangen 12 Thesen über die h. Schrift aufgestellt (aus der Pfalz: die Brüder Heilbrunner, A. Manne, T. Bruno, M. Agrikola, G. Morold, D. Schram, H. Tettelbach; aus Sachsen: A. Hunnius, D. Rungius, J. Fladungus; aus Ansbach: A. Wickner, L. Lälius; aus Württemberg: A. Osiander, F. Bidenbach). These 1. „unicam certam atque infallibilem normam, regulam ac mensuram, cui propter ipsum Deum authorem per se fides habenda sit“; 2: „controversiarum religionis omnium judicem aut sane vocem judicis supremi“; 3. „quod concordat cum ea recipiendum, quod discordat damnandum“; 4: „ad voluntatis divinae agnitionem, ad salutis aeternae consecutionem, ad cultus deo placentes necessaria sufficienter contineri“; 5: „ad salutem scitu necessaria satis perspicue et dilucide agnoscimus“; 6: „unicam, certam, perfectam, perspicuam normam fidei et cultuum“; 7: „sententiam non novam seda sanctis quoque patribus approbatam“; 8: „testimonia in ipso jure pontificio reperiantur“; 9: „aliam normam, alios judices — quod coram tribunali Christi respondendum — non admittimus“; 10: „dogmata aut cultus citra dei verbum errare“; 11: „verbum *ἀπροσδόκητον* imperfectionis, obscuritatis, ambiguitatis arguere erga authorem devotione prohibemur“; 12: „omnium haereseon causam esse, in vera ecclesia inauditum esse arbitramur“. Die Römischen stellten nur eine These dagegen: „S. scriptura non est judex omnium controversiarum fidei et

religionis christianae. Est quidem norma infallibilis verum nec sola, nec unica: Sed praeter hanc necessario admitti debent traditiones et ecclesiae definitiones, doctorumque orthodoxorum consensus". Unterschrieben: Hunger, Gretser, Welser, Hannemann. Erst auf Drängen der Gegner und Befehl der Fürsten gaben sie sessio I. den Affirmativsatz: „Iudex generalis, legitimus, ordinarius omnium controversiarum, quaecunque possunt oriri in negocio religionis est pontifex romanus: sive solus definiat aliquid, sive definiat cum concilio generali. Iste judex semper est infallibilis, quando ex cathedra definit, ut pontifex, nulli errori obnoxius". Auch die Tradition mußten sie bestimmen: „Traditiones esse verbum divinum non scriptum; definitiones fiunt ab ipso deo sed per ecclesiam, adeoque non immediate, ut scriptura, quae est quasi calamus velociter scribentis: sed tamen eandem vim habent". Die Gleichstellung der Tradition mit der h. Schrift um nötiger, außerbiblischer Dogmen willen, als Kindertaufe, Jungfrauschaft Marias, Festzeiten usw., wiesen die Protestanten leicht ab, schwerer wurde es ihnen gemacht, zwar eine regula, aber keinen judex — Gesetz ohne Richter — an der Schrift zu haben. Sie wiesen auf die irrenden Hohenpriester im AT und NT hin, daß eine Partikularkirche irren könne, aber nicht die Universalkirche, daß Gott Streit und Ketzerei bis zum Weltende freigelassen habe samt Toben des Satans gegen Christus, daß der Papst als judex doch keine weltlichen Strafen vollziehen dürfe und sein judicium geradeso machtlos bleibe wie das ihrige, vor allem aber, daß der „spiritus sanctus per scripturam hominem judicat". Gretser rief: „jam adsit spiritus s., jam me condemnet". Hunnius darauf: „jam te condemnat Joh. III." Die Jesuiten ließen sich nicht überzeugen, daß der Glaube eine Gewissenssache ist, daß selbst Gott nicht die Gewissen zwingt, daß am jüngsten Gericht jeder für sich steht und sich nicht auf den Gehorsam gegen die Obrigkeit berufen darf. Die Sätze der Protestanten: Conscientiae debent esse liberae; haesitans non debet quicquam contra conscientiam facere; deo magis obtemperandum quam hominibus; veri Christiani potius adeunt quaevis supplicia quam ut ad errores approbandos patiantur sese cogi; die Abweisung des Conc. Trid. und des unfehlbaren Papstes bewies: „solutionem non esse". Und da auch sessio 13 gesagt wurde, daß nach den Kirchenvätern der Antichrist in Rom erscheinen müsse, brach Maximilian schwer beleidigt mit der 14. Sitzung die Disputation ab. — Das „Postcolloquium" zu Regensburg am 9. Dez. erfolgte vor genannten Fürsten nur zwischen den Brüdern Heilbrunner und den Jesuiten C. Vetter und J. Hylin über die vielen Lästerschriften Vetters vom „unschuldigen", „keuschen", „demütigen" usw. Luther, unter dem Pseudonym Andreä unter die Leute geworfen, während Philipp Heilbrunner sich über seinen „Jesuitenspiegel", „keuschen Papst", „wahrhaften Luther" und den Vorwurf, daß die Jesuiten durch ihren „Index purgatorius" viele Kirchenväteraus-gaben gefälscht hätten, sich verantworten sollte. Vetters zahlreiche Verdrehungen von Lutherworten wurden ihm nachgewiesen, während sein Gegner gut abschnitt. (Ausf. Lit. bei Struve S. 512). — Zu der Zeit (vgl. d. A. „Maximilian I. v. B.") scheint der wankelmütige Wolfg. Wilhelm, Erbprinz von Neuburg, Neigung für den sichern Maximilian gefaßt zu haben. Von diesem Neuburger Konvertiten urteilte Heilbrunner: „Der Prinz ist stolz und hochfahrend, lässet ihm nichts sagen, dabei ist er nicht so tief und fest gewurzelt im Glauben, als er selber meint, er kann sogar verführt werden, wenn ein feines Weib und kluge Leute über ihn kommen". Das geschah. Im Erbstreit mit Brandenburg über Jülich, Berg und Cleve suchte W. Wilhelm an dem mächtigen Maximilian eine Stütze, erhielt aber dessen Schwester Magdalena erst zur Ehe, als er am 19. Aug. 1613 heimlich in München katholisch geworden war. Seinem Vater spiegelte er nur eine Mischehe vor. Dieser reiste darum mit Heilbrunner nach München zur Hochzeit und H. durfte irrtümlich die reinkatholisch geschlossene Ehe nachträglich evangelisch einsegnen; auch mußte er in München mit dem Jesuitenrektor Keller disputieren, warum er in seinem „Unkatholischen Papsttum" den Antichrist aus Rom erwarte. Das Prinzenpaar brachte nach Neuburg die Jesuiten Ant. Welser und Jak. Reihing (Bd 16, 557) mit und der Prinz stellte sich noch lutherisch, bis er am 23. Mai 1614 in Düsseldorf die Maske fallen ließ; worauf der Vater ein Vierteljahr später an gebrochenem Herzen starb. Umsonst hielt das Land Betstunden für den Bestand seines Bekenntnisses; am 21. Febr. 1615 erschien W. Wilhelm mit 60 Reitern in Neuburg und machte das Land katholisch. Die Kanzel der Schloßkirche, die sein Vater erbaut hatte, wurde mit Ruten gestäupt, die Bibel Heilbrunner zugestellt. Trotz Fürbitte der Fürstin-Mutter erkannte er das Testament des Vaters zur Aufrechterhaltung des lutherischen Bekenntnisses nicht an. Heilbrunner, der nach seiner Leichenrede für den alten Fürsten „einen Vater des Landes verloren hatte", mußte als Farce vor dem jungen Fürsten mit Keller die Münchener Disputation über den Antichristen fortsetzen und wurde dann mit groben Worten abgesetzt. Am 2. Okt. hielt

er seine Abschiedspredigt. Da er bei der Fürstin-Mutter zu Höchstätt nicht bleiben durfte, kam er

e) am 4. Febr. 1616 als Prälat nach Anhausen in Württemberg. Daselbst schrieb er gegen Kellers: „Letzte Ölung Heilbrunners" mit seinem Schwiegersohn Dr. Zeämann: „Fernere gründliche Offenbarung des unkatholischen Papsttums (I. Teil: Papst und Antichrist, II. Teil: v. Zeämann: Wahre und falsche Kirche). Im Juli 1616 wurde er Abt in Bebenhausen. Er schrieb noch „Ableinung der Kellerschen Ölgötzerei," Keller wiederum: „Todesschweis Jakobi Heilbrunneri". H. schrieb aber nur noch den „Trostspiegel" für verfolgte evangelische Christen und starb am Schlage 15. Nov. 1618, als er zur Predigt gehen wollte. Kanzler Hasenreffer hielt ihm die Leichenrede über 1. Tim 6, 12, Dr. Thumm rühmte den Reichtum seiner Kenntnisse, seine Verstandesschärfe, Redegewandheit, seine Reinheit des Gemütes und Festigkeit des Charakters (cf. seine Gedächtnistafel in der Kirche zu Bebenhausen).

Friedrich Lippert.

Heilige, Heiligenverehrung. — Literatur: A. Dufourcq, La christianisation des foules. Étude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte saints (zuerst in d. Rev. d'hist. et de litt. relig. 1899 S. 239 ff.), 3. A. 1907. C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger, Tüb. 1900. H. Delehaye, Les légendes hagiographiques, Brüssel 2. A. 1906; übers. v. E. A. Stückelberg, Die hagiographischen Legenden, Kempten 1907. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche, Tübingen 1904. H. Usener, Der heilige Tychon, Leipz. und Berl. 1907. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählung, Leipz. 1905. D. H. Kerler, Die Patronate der Heiligen 1905. H. Günter, Legendenstudien, Köln 1907 und Die christliche Legende des Abendlandes, Heidelb. 1910. P. Saintyves, Les saints successeurs des dieux, Paris 1906. G. Löschke, Heiligenverehrung (Hagiolatrie) in Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, 2028 ff. E. Neubert, Marie dans l'église anteniceénne, Paris 1908. M. v. Wulf, Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten, Leipz. 1910. H. Lietzmann, Byzantinische Legenden, Jena 1911. H. Siebert, Beitr. zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung (Erl. und Ergänz. zu Jannsens Gesch. d. dtsch. Volkes, hrsg. v. Pastor VI, 1), Freiburg 1907. Deubner, Cosmos und Damianus 1907. Rendel Harris, The cult of the heavenly Twins, Cambr. 1908. A. Schram, Kalendariographische und chronologische Tafeln, Leipzig 1910. Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum, Gieß. Diss. 1909. K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christl. Legenden. Tüb. Diss. 1907; vgl. dazu K. Lübeck, Das angebliche Fortleben der Dioskuren in christl. Legenden, Katholik 1909 II 241 ff. Ders., Der hl. Phokas von Sinope, HJG 1909, 743 ff. R. Benz, Alte deutsche Legenden, Jena 1910. H. Delehaye, Les legendes grecques des saints militaires, Brüssel 1909. **Bonwetsch.**

Heiligenschein. — S. 559 Z. 42. Adolf Krücke, Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst. — Zur Kunstgeschichte des Auslandes Heft XXXV, Straßburg 1905.

S. 564 Z. 53 hinter „schmückten": Neuerdings machte Oscar Montelius den allerdings völlig verfehlten Versuch, den Kreuznimbus als eine Nachbildung des alten Radsymbols zu erweisen. Vgl. Prometheus 16. Jahrg. 1905 S. 277 ff.

S. 565 Z. 18. Nach Strzygowskis Annahme fand nicht nur der einfache, sondern auch der Kreuznimbus schon vor Konstantin d. Gr. in der christlichen Kunst Aufnahme. Vgl. Byzantinische Zeitschrift 15. Bd 1906 S. 694 ff.

Daselbst Z. 19 ff. Namentlich infolge der Entdeckungen in der Kirche St. Maria Antiqua zu Rom ist eine literarische Fehde über den Ursprung und die Bedeutung des viereckigen Nimbus zwischen Joseph Wilpert und Wladimir von Grüneisen entstanden. Dabei vertrat jener die Ansicht, der viereckige Nimbus sei eine Nachahmung der Tafeln, die bei Gemälden als Unterlage verwendet wurden. Vgl. u. a. Nuovo Bulletino di archeologia, 1906 p. 125 sq., 128 sq., 132 sq., 134—136, 140—143; Wilpert in: Mélanges d'archéologie et d'histoire, XXVIe année p. 5—13; Byzantinische Zeitschrift 1905 S. 578—583; RQS 21. Jahrg. I 1907 S. 93—107; von Grüneisen in: Archivio della R Società Romana di Storia patria vol. XXIX 1906 p. 88—95, 229—239. **N. Müller †.**

Heiliger Geist-Orden. — S. 566 Z. 54 l. Bd VI st. Bd IV.

Heilsarmee. — Booth, Frage u. Antwort über die Heilsarmee. Berlin 1905; Ders., Die Lehren der Heilsarmee. Berlin o. J.; Ders., Regeln u. Verordnungen für die Soldaten der Heilsarmee. Berlin 1901. W. E. Oliphant, Das Leben von Catherine Booth, Mutter

d. Heilsarmee. Berlin 1902. Colze, Die Heilsarmee und ihre soziale Arbeit. Leipz. 1905. Deutschland für Gott! Berichte über die Tätigkeit der Heilsarmee in Deutschland. Berlin 1908. H. Friederichs, Entwicklung, Organisation u. Methode der Heilsarmee, übers. v. E. Werner. Frkf. a. M. 1908. W. Lotze bei E. Kalb, Kirchen u. Sekten der Gegenwart, 2. Aufl. Stuttg. 1907 S. 401—415.

W. Booth ist am 20. August 1912 zu London gestorben.

S. 592 Z. 38 l. Joel 3 st. Joel 8. **Hauck.**

Heilsordnung. — Zur Literatur: S. 593 Z. 56 füge bei: M. Koch, Der ordo salutis in der altluth. Dogmatik, dazu R. Seeberg, ThR 1900, 478 ff. E. Weber, Der Einfluß der protest. Schulphilosophie auf die orthodox-luth. Dogmatik 1908. R. Seeberg, System d. Ethik 1911.

Zu S. 594 Z. 15: Hier kommt vor allem in Betracht der Heilsweg, wie die großen Franziskaner des 13. Jahrhunderts ihn ausgebildet hatten. Unter dem Einfluß der vocatio oder der Predigt entstehen die ersten geistlichen Regungen, wie fides acquisita oder informis, spes informis, timor servilis, attritio. Aber die gratia gratis data, d. h. die vorbereitende, bloß in der Predigt wirksame Gnade, schafft alle diese Zustände und Akte als eine geeignete praedispositio zur wirklichen Gnadeneinflößung oder der sakramental vermittelten infusio gratiae gratum facientis. Die Wirkungen dieser eigentlichen Gnade stehen aber zu den unter der gratia gratis data erfolgten im Verhältnis der Formvollendung zu der bloßen Disposition auf diese. Es sind: caritas als das eigentümliche Formprinzip der neuen Seele, fides formata, spes formata, timor filialis, contritio.

Zu S. 594 Z. 59: Die doppelte Reihe von Wirkungen des heil. Geistes ist aber so entstanden, daß die älteren Dogmatiker sich an der Herstellung des neuen Verhältnisses zu Gott orientierten und daher die ursprüngliche Parallele zu den Stücken des katholischen Bußsakramentes beibehielten. Dagegen verfolgten die Späteren einmal das Interesse, alle biblischen Aussagen an ihrem Punkte zu verwenden, vor allem aber die Absicht, alle Glieder der inneren Entwicklung des Christen unter dem für sie so wichtigen Gesichtspunkte der reinen Gnadenwirkungen zu begreifen (vgl. E. Weber, Der Einfluß d. prot. Schulphilos. usw. S. 122 ff.). Aber bei dieser Betrachtung legte sich eine mehr physische Fassung der Gnade, die neue Kräfte in der Seele schafft, wieder nahe. Die unklaren Vorstellungen über das Wesen des heil. Geistes förderten diese und ähnliche Unklarheiten, vgl. Koch, Der Ord. salutis und dazu Seeberg, ThR 1899, 481 ff.).

Zu S. 599 Z. 42: Eine knappe Ausführung dieser Gesichtspunkte bei R. Seeberg, Grundwahrheiten der christl. Religion [5] 1910 S. 152 ff. Vgl. noch A. Schlatter, Das christl. Dogma 1911 S. 477 ff. **Seeberg.**

Heinrich v. Kalkar. — S. 603 Z. 8. = Schoengen: Jac. Trajecti narratio 1908 S. 4. C. G. N. de Vooys Die Handschriften von Kalkars Werken in Nederl. Arch. v. Kerkgesch. 1903.

S. 603 Z. 2 l. Somm. st. Samm.
S. 603 Z. 20 Munnikhuizen st. Munackhuizen.
S. 603 Z. 36 die Bibl. Carthus. st. der Bibl. Carthus.
S. 603 Z. 58 exercitii st. exercitu.
S. 604 Z. 5 Liebner st. Lieber.
S. 604 Z. 7 Malou st. Malon.
S. 604 Z. 17 Herne st. Herae. **L. Schulze.**

Heinrich v. Lausanne. — Über Heinrich handelt J. v. Walter im 2. Hefte seiner „Wanderprediger Frankreichs" Lpz. 1906 S. 130 ff. Er zählt Heinrich zur Gruppe der Wanderprediger und ist geneigt, einen Zusammenhang zwischen ihm und Vitalis von Savigny anzunehmen. Das letztere läßt sich jedenfalls nicht beweisen. **Hauck.**

Helding, Michael. — Die Briefe H.s an Nausea in des letzteren Epp. libri X sind dort zu früh, zum J. 1527, gestellt, sie gehören aber erst ihrem gemeinsamen Mainzer Aufenthalt an (1533 oder 34). — Die 15 Predigten von der Messe 1549 hat Hasak, Regensburg 1884, neu herausgegeben. Über den Eindruck dieser Predigten auf Landgraf Philipp vgl. F. Herrmann, Das Interim in Hessen 1901. Über die Frage, wer der Verfasser der unter dem Pseudonym Andr. Epitimus erschienenen Gegenschrift war, Hartmann Beyer in Frankfurt oder Leonh. Beyer in Kottbus, vgl. Zentralbl. f. Bibl. W. 23, 120 ff. — Zu Heldings Erhebung auf den Merseburger Bischofssitz vgl. Brandenburg in Hist. Vierteljahrsschr. 1901. 2. Heft; Ißleib, Moritz als evang. Fürst S. 197 ff.

Z. 47 l. Moufang st. Monfang. **G. Kawerau.**

Hellenisten. — Aus der umfassenden Literatur mögen folgende Werke genannt werden: Thumb, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus 1901 (vgl. Deißmann in ThLZ 1901, 684—686); J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters, I 1901; R. Rydberg, Kulturhistoriska föreläsningar, Stockholm 1903—1904; P. Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen, N. Jhrb. f. d. kl. Alt. IX 1—19; Die hellenisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum 1907; O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Aufl. 1906; W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter, 2. Aufl. 1906; Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu 1905; Corssen, Über Begriff und Wesen des Hellenismus, in ZntW IX 81 ff.; A. Deißmann, Licht vom Osten. Das NT und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-röm. Welt 1908; F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, übers. von G. Gehrich 1910; R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen 1910. **Fr. Buhl.**

Helmichius, Werner. — Nachzutragen J. Hania, Wern. Helmichius. Utrecht 1895. **G. Kawerau.**

Henke, Heinrich. — S. 680 Z. 9 l. G. st. Th.

Henoch. — Zur Literatur vgl. noch G. Beer bei E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II (1900) S. 217. Ferner Zimmern KAT³ (1903) S. 531 ff.

Henoch, der siebente von Adam (Brief Judä 14), entspricht dem siebenten babylonischen Urkönig vor der Flut, den Berosus Εὐεδωράχος nennt. In den Keilinschriften heißt er Enmeduranki. Ein Text (KAT³ S. 533) spricht von diesem als Liebling der Götter: sie hätten ihn in ihre Gemeinschaft aufgenommen und ihn in die Geheimnisse von Himmel und Erde, besonders die Wahrsagekunst, eingeweiht. Er habe seinem Sohn (oder seinen Söhnen) diese Geheimnisse mitgeteilt, die sich seitdem in der Priesterschaft vom Vater auf den Sohn vererben. Residenz dieses sagenhaften Königs war Sippar, die Stadt des Sonnengottes Šamaš.

„Wie Enmeduranki, so gilt auch Henoch als besonders von Gott Begnadeter. Die Entrückung Henochs zu Gott entspricht der Aufnahme Enmedurankis in die Gemeinschaft des Šamaš und Rammân und seiner Einweihung daselbst in die Geheimnisse Himmels und der Erde. Die 365 Lebensjahre Henochs ... stehen jedenfalls in Verbindung damit, daß es gerade der Kultus des Sonnengottes ist, mit dem Enmeduranki, der König der Sonnenstadt Sippar, verknüpft ist" (KAT³ S. 540). **E. v. Dobschütz.**

Herder, Joh. Gottf. — I. Zu den Quellen zu berichtigen: B. (nicht W.) Suphan. 32 (nicht 33 Bde). Auswahl-Ausgaben von H.s Werken in 5 Bden von Th. Matthias, Lpzg. 1903 und in 8 Bden von E. Naumann, Berlin 1909. — Briefe über das Studium der Theol. (gekürzt), herausg. von H. Dechent. Lpzg. 1905. — Philosoph. Schr. Herausg. von H. Stephan (Dürrs Phil. Bibl. Bd 112), Lpzg. 1906. — Pädagogische Schr. Herausg. von H. Keser steen. (Bibl. päd. Klassiker Bd 40). Langensalza 1907.

II. Zur Literatur: E. Kühnemann, H.s Leben. München 1895. — Schaumkell, H. als Kulturhistoriker. (Pr. des Gymn. von Ludwigsburg.) 1902. — R. Bürkner, H.s Leben und Wirken, Berlin 1904. — L. Göbel, Herder und Schleiermachers Reden über die Rel. Gotha 1904. — H. Dechent, H. und die ästhet. Betrachtung der h. Schrift. Gießen 1904. — R. Wielandt, H.s Theorie von der Religion. Berlin 1904. — L. Keller, H. und die Kultgesellschaften des Humanismus. 2. A. Berlin 1904. — R. Muthesius, H.s Familienleben. Berlin 1904. — O. Baumgarten, H.s Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart. Tübingen 1905. — H. Stephan, Herders Philosophie. Lzg. 1906. — Derf., H. in Bückeburg und seine Bedeutung für die RG. Leipzig 1905. — Derf., H.s Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche (ZThK Bd 16 S. 484—508). — C. Siegel, H. als Philosoph. Stuttgart—Berlin 1907. — G. Jacoby, H.s und Kants Ästhetik. Lpzg. 1907. — Derf., Über H.s Philosophie (DLZ 1908 Nr. 34). — W. Vollrath, Das Prinzip der Anschauung in H.s Theologie. Darmstadt 1909. — Über die zahlreichen Einzelforschungen und Aufsätze über H. ist zu verweisen auf ThJ Bd 24—29 l. **A. Werner †.**

Herman, Nikolaus. — G. Loesche, N. H, Ein Mandat Jesu Christi an alle seine getreuen Christen (1524). (Mit Einleit. u. Erläuterung.) „Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation". 2. Bd 2. Heft 1908. (Zu Anm. 27 u. 30 vgl. O. Clemen, Studium Lipsiense 1909 S. 185—92.) **Loesche.**

Hermas. — Bruchstücke einer saidischen Übersetzung des Hirten hat J. Leipoldt in den SBA 1903 S. 261 ff. bekanntgemacht; sie enthalten den Schluß von Sim. 3, Sim. 4 und die Überschrift von Sim. 5. Später, 1909, haben K. Schmidt und W. Schubert aus einem Papyrus der Hamburg. Stadtbibliothek den Schluß von Sim. 5 und den Anfang von 6 mitgeteilt, SB 1909 S. 1077 ff. Zur Literatur ist hinzuzufügen: D. Völter, Die Visionen des Hermas, der Sibylle und Clemens v. Rom. Berlin 1900. F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, 3. Bd 1907 S. 230 ff.: Die Einheit des Hirten (aus d. ThQS 1899). H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur Leipz. 1911 S. 181 ff. O. Bardenhewer, Geschichte der altchristl. Literatur. 1. Bd Freiburg 1902 S. 55 f. **Hauck.**

Hermeneutik, biblische, u. **Kritik,** biblische. — Die Wissenschaft der Gegenwart sammelt und bucht mit besonderem Interesse Tatsachen, sie freut sich an statistischen Erhebungen und bemüht sich um Verwertung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse auch für die Weltanschauung. Der Trieb zur prinzipiellen Ergründung der Probleme, das Interesse an der philosophischen Spekulation, an methodologischen Untersuchungen ist zurückgedrängt. Der Grundton, der weite Kreise der Forscher bestimmt, ist von den Empiristen Englands und Amerikas angegeben, besonders von Spencer und von James, der in seinem Tatsachenhunger sich nicht genugtun konnte, in sich überbietenden Ausdrücken der Mißachtung die deutsche Geistesarbeit, die bei den Namen Kants, Hegels, Wundts sich uns vergegenwärtigt, als unfruchtbares Klügeln zu brandmarken. Darum darf es nicht wundernehmen, wenn die Erwägungen über die Grundsätze der Hermeneutik und Kritik wie verrostetes Eisen oder verstaubte Schulweisheit von vielen beiseite gelegt werden. Was hier mühsam erarbeitet ist, sage den Sammlern der Tatsachen ausreichend der gesunde Menschenverstand. In der Kunst nennen sich zurzeit die fortgeschrittensten „Könner" Futuristen. Sie möchten die Kunstleistungen der Vergangenheit vernichten, um etwas Neues, bisher Unerhörtes als alleinherrschend und alle früheren Leistungen verdunkelnd ins Licht zu stellen. Ob nicht auch im wissenschaftlichen Betrieb eine Tendenz auf eine Art von Futurismus sich regt? Die verstiegenen Behauptungen, die als neue Wahrheit dem großen Publikum oft auch in harmloser Brutalität selbstgewiß verkündigt werden, beziehen sie sich auf geschichtliche Probleme oder auf Fragen der Weltanschauung, erinnern an jene futuristischen Versuche, das Unmögliche mit unzureichenden Mitteln zu veranschaulichen, wenn sie z. B. die sich folgenden Bewegungen des Tanzes und Turnens in ein Bild fassen wollen und das Nacheinander der Bewegung als ein Nebeneinander darstellen. An die Stelle sachgemäßer Prüfung des Überlieferten tritt die sensationelle Hypothese und die überkühne Umwertung.

Daß in dieser einseitig bestimmten geistigen Atmosphäre die Verhandlungen über die Grundsätze und Methoden der Hermeneutik und Kritik mehr im kleinen, stillen Kreise der Fachgenossen sich vollziehen, ist verständlich. So ist denn auch die literarische Ausbeute auf diesem Gebiete seit der Veröffentlichung der betreffenden Artikel keine reiche. Seitens der Theologen liegen mancherlei Programmschriften über die nächsten Aufgaben ihrer Wissenschaft vor (vgl. den Ergänzungsartikel zur Encyklopädie). Auf die Prinzipienfragen gehen ein G. Wobbermin in der Theol. Rundschau IX 63 f., 106 f. P. Schanz, Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jahrhundert. Bibl. Zeitschr. I 6—31. Unvergessen sollen auch bleiben A. Tholuck, Über den Mangel an Übereinstimmung unter den Auslegern des NT.s (ThStK 1832 II S. 325 f.) und P. W. Schmidt, Neutestamentliche Hyperkritik, 1879. Lebhafter ist die Beteiligung an den prinzipiellen Fragen in der Philologie und der Philosophie. Ich erwähne A. Gerke, Methodik (Einleitung in die Altertumswissenschaft I 1). C. E. Rasius, Rechte und Pflichten der Kritik. Philologische Laienpredigten für das Volk der Denker, 1898, eine Untersuchung der psychologischen Bedingungen der Kritik, die an Kant und Wundt sich orientiert und in anregenden Paradoxien sich gefällt. H. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von F. und L. Lindemann, 2. Aufl. 1906. Das Werk kritisiert die Münchhausenhypothesen in der Mathematik und Physik. Der Baron Münchhausen vollzog bekanntlich unter ganz absonderlichen Bedingungen die Reise nach dem Mond und zog sich auch an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpf. E. Boutroux, Wissenschaft und Hypothese in unserer Zeit. Deutsch von E. Weber, 1910. Hier wird das Verhältnis von Wissenschaft und Religion schärfer ins Auge gefaßt. J. Kromayer, Wahre und falsche Sachkritik. Historische Zeitschrift 1903 I S. 1 f. Die wahre Sachkritik habe die Mitte zu halten zwischen Gebundenheit an die Überlieferung und ihre Nichtachtung. Der „Verstandesfanatiker" ist kein sachlicher Kritiker. Zur Pathologie der Überlieferung liefert Rich. M. Meyer einen anregenden Beitrag (Neue Jahrbücher für klassisches Altertum, 1906, 349—89). Er unterscheidet vier Möglichkeiten für ihre Be-

urteilung: 1. Die Urverwandtschaft auf Grund gemeinsamer Abstammung. Beispiel: die arischen Sprachen. 2. Parallele Neuzeugungen, wo an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten gleiche Bedingungen gegeben sind. 3. Übertragung oder Entlehnung, wo die verglichene Erscheinung unorganisch in ihrem Zusammenhange steht. 4. Zufall, wo isolierte Übereinstimmungen vorhanden sind. Ich möchte für letzteres das überraschende Zusammentreffen des Lutherliedes „Ein feste Burg ist unser Gott" mit Epiktets Diatribe von der Charakterfestigkeit (περὶ εὐστα θείας I 29) in Ausdrücken und Wendungen anführen.

Folgende Momente dürften in dem Fortgang der kritischen Erörterungen mehr und mehr sich zur Geltung gebracht haben: die Erkenntnis von dem Werte der Analyse, die aller gesunden Kritik Grundlage bleiben muß; die abgeklärtere Scheidung des Prähistorischen und des Geschichtlichen in der Religionsforschung; die umsichtigere Ausnutzung der Nebenüberlieferungen zu den biblischen Schriften im Gegensatz zu ihrer abschätzigen Behandlung von den durch die „objektive Kritik" C. F. Baurs bestimmten Forschern; die Ergänzung der literarischen Kritik durch die Überlieferungskritik (vgl. auch den Nachtrag zum A. Gleichnisse Jesu), die dem volkstümlichen Charakter der biblischen Schriften gerecht wird; die sachgemäße Ausnutzung der Analogien, die davon absieht, aus jeder Analogie sofort eine Genealogie zu erschließen; die Einsicht, daß nicht alles Überlieferte für uns noch erklärbar ist. J. Wellhausen sagt hierzu sehr richtig: Es ist Pflicht des Exegeten, das Unverdauliche nicht verdaulich zu finden (Skizzen VI 163). Zur Geschichte der Schriftauslegung vgl. G. H. Gilbert, Interpretation of the Bible, a Short History, 1907. **G. Heinrici.**

S. 748 Z. 31 l. C. F. A. Fritzsche st. C. J. A.

Hermias. — Die Abfassung der Irrisio um 200 oder wenig später ist weiter verteidigt worden von W. Gaul, Die Abfassungsverh. d. pseudojustin. Cohortatio ad Graecos, Berl. 1902, und von A. Frh. Di Pauli, Die Irr. d. H. (Forsch. christl. Lit. u. DG 7, 2), Paderborn 1907 (vgl. dazu ThQS 90, 1908, 523—531). **G. Krüger.**

Hermogenes. — Tertullians Schrift adv. Hermogenem ist im CSEL der Wiener Akademie, Bd 47 1906 v. A. Kroymann neu herausgegeben. E. Heintzel, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Berlin 1902. **Hauck.**

Hermon. — Bd VII, 758, 30 ist statt westlich zu lesen: östlich (von dem wâdi et-teim erhebt). — Zum Aufbau und zur Geologie des H. vgl. Prof. Dr. M. Blankenhorn, Geologische Karte von Palästina in ZdPV Bd 35 (1912), Tafel 3 und S. 113 ff. (auch einzeln). **Guthe.**

Hersfeld. — F. W. Hack, Untersuchungen über die Standesverhältnisse der Abteien Fulda u. Hersfeld. Bonner Dissert. 1910. H. Butte, Stift u. Stadt Hersfeld im 14. Jahrh. Marburg 1911. **Hauck.**

Herz-Jesu-Kultus. — S. 779 Z. 1 l. Paccanari st. Paccani.

Hexen und Hexenprozesse. — S. 30 Z. 50 (vor Riezler rc.) füge ein: Graf v. Hoensbroech, Das Papsttum in seiner sozialkulturellen Wirksamkeit, Bd I, Leipzig 1900, bietet u. a. auf S. 383—421 eine ausführliche Inhaltsangabe vom Malleus maleficarum. S. überhaupt den reichhaltigen, hie und da allerdings kritischer Sichtung bedürftigen Abschnitt S. 374 bis 599: „Papsttum und Hexenunwesen"). **Zöckler †.**

Der Hexenhammer ist 1906 von J. W. R. Schmidt ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung herausgegeben worden. Man vgl. ferner J. Hansen, Quellen u. Untersuchungen z. Gesch. des Hexenwahns u. der Hexenverfolgung im MA. Bonn 1901. Derf., Der Hexenhammer, seine Bedeutung und die gefälschte Kölner Approbation von 1487, Westd. Zeitschr. 26. Bd 1907 S. 372 ff. N. Paulus, Hexenwahn u. Hexenprozeß vornehmlich im 16. Jahrh. Freiburg 1910. Derf., Zur Kontroverse über den Hexenhammer. H. JB. 29. Bd 1908 S. 559 ff. Derf., Die Rolle der Frau in der Geschichte des Hexenwahns, das. S. 72 ff. **Hauck.**

Heynlin, Johannes. — S. 36 Z. 40 füge bei: M. Hoßfeld, Johannes Heynlin aus Stein. Ein Kapitel aus der Frühzeit des deutschen Humanismus, Basler Zeitschr. für Gesch. u. Altertumskunde VI S. 309—356, VII S. 79—219 u. 235—431. **E. A. Bernoulli.**

Hieronymus. — S. 48 Z. 9 füge bei: Alfr. Schoene, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus. Berlin 1900 (läßt die hieronymianische Chronik zu Konstantinopel, und zwar gegen Ende d. J. 381, entstehen).

S. 48 Z. 44 füge bei: Über die wahrscheinliche Entstehungsweise des hieronymianischen Martyrologiums, als in Rom seit ca. 420 teils aus kleineren Kalendarien des Abendlandes, teils aus dem s. g. Martyrologium Syriacum (richtiger M. Nicomediense) zusammengearbeitete Kompilation, für welche ein einheitlicher Verfasser sich nicht nachweisen läßt, hat neuerdings H. Achelis („Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert". AGG III 3; 1900) lehrreiches Licht verbreitet. **Zöckler †.**

Neue Ausgabe der Briefe von J. Hilberg 1910 CSEL 54. Hieronymi chronicorum cod. Flor. fragmenta Leidensia, Parisina, Vaticana phototypice edita. Praefatus est L. Traube. Leiden 1902. Biographie G. Grützmacher 1901—1908, 3 Bde. Die Chronologie ist hier neu begründet. M. d'Amico, Girolamo de Stridone e le sue epistole 1902. J. Brochet, Saint Jérome et ses ennemis 1906; J. Turmel, S. Jérôme 1906; P. Aßlaber, Die persönlichen Beziehungen der 3 großen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieronymus und Augustinus 1909; über Hier.s Verhältnis zu Chrysostomus Dom Baur in Rev. Bénéd. 1906, 430 ff. Vgl. M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. IV 1, 1905; H. Jordan, Gesch. der altchr. Literatur 1911 S. 49, 167 u. ö. Einen Traktat über Jes 6 mit Polemik gegen Origenes hat Dom Amelli im Spicil. Casin. III 1901 veröffentlicht (dazu G. Mercati, Rev. Bibl. 1901, 385 ff., G. Morin, Rev. Hist. rel. 1901, 811; J. Dickamp, Lit. Rundsch. 1910, 293 ff., der darin die Übersetzung einer antiorig. Arbeit des Theophilus v. Alex. sehen will). 14 neue Sermone über Psalmen fand Dom G. Morin, Rev. Bénéd. 1902, 118—144; Anecd. Mareds. III 3, 1903 (dazu C. Weyman, Bibl. Z. 1905, 150 f.); eine Auslegung der apok. Zahl 666 Rev. Bénéd. 1903, 225 ff. Über die griech. Psalmenfragmente P. Waldis, Alttest. Abh. I 3, 1908. M. Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus 1902; Ecker, Psalterium iuxta Hraeos in s. Verh. zu Masora, Sept. und Vulg. 1906. G. Löschcke, Die VU-Erklärung des Theophilus v. Antiochia. Quellenuntersuchung zu den VU-Erklärungen des Tertullian, Cyprian, Chromatius u. Hieronymus. Berl. 1908.

S. 48 Z. 38 l. AS st. ASB.

S. 48 Z. 43 l. NA st. NT. **v. Dobschütz.**

Hilarius v. Poitiers. — A. Beck, Die Lehre des hl. Hilarius über die Entstehung der Seelen (Philosoph. Jahrbuch 13, 1900 S. 37—44); R. P. Largent, S. Hilaire, Paris 1902; Hilarii Pictaviensis de trin. libri I—XII ed. S. Vizzini (Bibl. ss. patrum, scriptores lat. postnicaeni), Rom 1903; A. Beck, Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers, Mainz 1903 (vgl. ThLZ 1904, 476 ff.). A. J. Mason, The first latin christian poet (JthSt 5, 1904, S. 418—432, vgl. 636); G. Girard, S. Hilaire, Angers 1905; M. Schiftanz, Die Hilarius-Fragmente, Diss. theol., Breslau 1905 (vgl. ThLZ 1905, 654 ff.); A. S. Walpole, Hymns attributed to Hilary of Poitiers (JthSt 6, 1905 S. 599—603); H. Lindemann, Des hl. Hilarius v. Poitiers „liber hymnorum", Münster 1905 (vgl. ThLZ 1906, 631 f.); C. Bertani, Vita di S. Ilario vescovo di Poitiers, Monza 1905; A. Beck, Die Lehre des hl. Hilarius v. Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi (ZkTh 30, 1906 S. 108—112; vgl. G. Rauschen ebenda S. 295—305 und Becks Erwiderung ebenda 305—310); B. Marx, Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente I u. II des sog. opus historicum S. Hilarii (ThQS 88, 1906 S. 390—406); F. J. Bonnassieux, Les évangiles synoptiques de Saint Hilaire de Poitiers. Étude et texte. Thèse. Lyon 1906; A. Wilmart, L'Ad Constantium liber primus de Saint Hilaire de Poitiers et les fragments historiques (Revue Bénédictine 24, 1907 S. 149—179 u. 291—317; auch separat Bruges 1907, vgl. ThLZ 1908, 76 ff.); G. M. Dreves, Hymnographi latini II (= Analecta hymnica 50), Leipzig 1907 S. 3—9. A. Wilmart, Les fragments historiques et la synode de Beziers (Revue Bénédictine 25, 1908 S. 225—229); J. Stix, Zu den Schriften des hl. Hilarius Pictav. (ThQS 91, 1909 S. 527—559 — bietet sprachliche Erläuterungen); W. Meyer, Die drei arezzaner Hymnen des hl. Hilarius v. Poitiers und etwas über Rhythmus (Nachrichten d. Göttinger Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1909 S. 373—433); A. Wilmart, Le de mysteriis de Saint Hilaire au Mont Cassin (Revue Bénédictine 27, 1910 S. 12—21; vgl. oben VIII 65, 13); A. Wilmart, Le prétendu liber officiorum de S. Hilaire et l'Avent liturgique (ebenda S. 500—513); L. Delisle, L'ancien manuscrit de S. Hilaire (Bibl. de l'école de Chartres 1910 S. 299—304); A. L. Feder, Studien zu Hilarius v. Poitiers I die sog. „Fragmenta historica" und der sog. „Liber I ad Constantium imperatorem" nach ihrer Überlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung (SWA phil.-hist. Kl. Bd 162, 4; auch separat), Wien 1910. — U. Chevalier,

Répertoire des sources historiques, Biobibliographie, 2. Aufl. I Paris 1905, II 1907 (I 2147—49).

Die wissenschaftliche Arbeit hat sich namentlich mit dem liber mysteriorum und den Hymnen (VIII 65, 12—36), mit den Fragmenta historica (VIII 65, 53—66, 30) und mit dogmengeschichtlichen Fragen beschäftigt. Der hilarianische Ursprung des liber mysteriorum ist m. E. gesichert; seine frühe Abfassung ist unwahrscheinlich geworden. Über die Hymnen ist ein sicheres Urteil noch nicht erzielt; doch hält auch W. Meyer die arezzaner Hymnen für echt. — Bezüglich der fragmenta historica scheint mir von Wilmart und Feder die Zugehörigkeit von ad Constantium I (vgl. VIII 64, 60) zu ihnen wahrscheinlich gemacht zu sein, und über die handschriftliche Überlieferung gibt Feder, ihr künftiger Herausgeber im CSEL, reiche Auskunft. Doch über die Herkunft auch der anonymen Reihe von Hilarius (dafür Feder, dagegen auch E. Schwartz, Nachrichten der Götting. Ges. d. Wiss., phil. hist.-Kl. 1904 S. 390) und über die Zeit der ältesten (Feder nimmt 3 Bücher an, die 356, 359 60 und 367 erschienen seien) wird nach Erscheinen der Federschen Ausgabe noch weiter zu debattieren sein. — Die dogmengeschichtliche Würdigung des Hilarius ist durch die fleißigen Arbeiten von Beck nicht wesentlich gefördert; auf einige mir wichtig scheinende Gesichtspunkte habe ich ABA 1909 S. 1 ff. (vgl. speziell S. 34 u. 38 ff.) hingewiesen (vgl. auch die neuen Dogmengeschichten). VIII 65, 29 lies statt Ebert I, 412: Ebert I, 142. **Loofs.**

Hildebert v. Lavardin. — S. 68 Z. 23 füge bei: Fr. Barth, Hildebert von Lavardin und das kirchl. Stellenbesetzungsrecht, Stuttgart 1906 (Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen Heft 34—36). **H. Böhmer.**

Hildegard, die heilige. — S. 71 Z. 58 füge bei: Von Hildegards Schriften ist die medizinische „Causae et curae", von welcher Pitra in den Anal. Sacra VIII nur einen Teil des Textes abgedruckt und zu dem Rest die Überschriften mitgeteilt hatte, nach der einzigen in Kopenhagen befindlichen Handschrift durch Paulus Kaiser (Leipzig 1903) als Bestandteil der Bibliotheca Teubneriana gedruckt worden. J. May, D. h. Hildegard v. Bingen. Kempten 1911. **Benrath.**

Hildesheim, Bistum. — Vom Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim u. seiner Bischöfe sind 1901—07 4 weitere Bände erschienen, hrsg. von Hoogeweg; es reicht jetzt bis 1370. — A. Barth, Das bischöfliche Beamtentum im MA., vornehmlich in den Diözesen Halberstadt, Hildesheim, Magdeburg u. Merseburg. Gött. Diss. 1901. A. Peters, Die Entstehung der Amtsverfassung im Hochstift Hildesheim (1220—1330). Hannover 1905. J. Maring, Diözesansynoden u. Domherrengeneralkapitel des Stifts Hildesheim bis z. Anf. des 17. Jhrh.s. Hann. 1905. O. Müller, Die Entstehung der Landeshoheit der Bischöfe von Hildesheim. Freib. Dissert. 1908. N. Hillina, Die römische Rota und d. Bistum Hildesheim am Ausgange des MA. (1464—1513). Hildesheimische Prozeßakten aus dem Archiv der Rota zu Rom. Münster 1908. W. Roßmann, Die Hildesheimer Stiftsfehde 1519—1523, hrsg. v. R. Döbner. Hildesh. 1908.

Zur Bischofsliste: Brun starb 18. Okt. 1161, Adelog wurde 1170 gewählt, s. KG D.s IV S. 913; Barthold erhielt das Bistum 1180, Erich 1502, s. Eubel, Hierarch. cath. med. aev. II S. 182. **Hauck.**

Hilty, Carl, gest. 1909. — Literatur. 1. Politische Werke u. Schriften erschienen bei K. J. Wyß in Bern: „Theoretiker u. Idealisten d. Demokratie" 1868. „Berner Staatsgedanken" (Vortrag) 1871; „Ideen und Ideale schweizerischer Politik" (Vortrag) 1875; „Aus den Archiven der Helvetik". Die ersten Entwürfe zu einem schweiz. Civilgesetzbuch, Zürich 1875; „Vorlesungen über die Politik der Eidgenossenschaft" 1875. „Über die Landesverweisung nach schweiz. Recht" 1877 (Zürich). „Öffentl. Vorlesungen über die Helvetik" 1878. „Über die Wiedereinführung der Todesstrafe" 1879. „Politisches Jahrbuch der schweiz. Eidgenossenschaft", seit 1886 23 Bde à 600—700 Seiten. Sammlung histor.-politischer, religiös-philos., sozialer, ethischer, militärischer, ästhet. literarischer Abhandlungen Hiltys und einiger Mitarbeiter. Wertvolle Dokumente der Zeitgeschichte. Alphabetisches Generalregister dazu (30 S.) gratis bei K. J. Wyß. „Revision und Reorganisation" 1882. „Zukunft der Schweiz" 1902 (Rektoratsreden). „Neutralität der Schweiz", 1889, eine völkerrechtliche Studie. „Der ewige Friede, seine Wünschbarkeit und Möglichkeit", 1890 (bei Huber, Frauenfeld) cf. „Pax perpetua", 1909 (erschienen im Jahrb. 1910 ed. Dr. W. Burckhardt). „Die Bundesverfassungen der schweiz. Eidgenossenschaft", Bern 1891 aus Anlaß der 6. Säkularfeier des ewigen Bundes (1. August 1291) im Auftrage des Bundesrats geschichtlich dargestellt. Franz.:

Les constitutions fédérales de la Suisse von Prof. Dr. F. H. Mentha-Hilty in Neuchâtel; ital.: Le Costituzioni federali della Svizzera v. Dr. Graffina in Bern. „Die oriental. Frage" 1896 (Vortrag). „Über den Boerenkrieg" 1900 (Berlin u. Leipzig bei Vobach). „Einige Gedanken über Gründung Christl.-sozialer Vereine" 1896 (Vortrag gegen die christl.-soziale Konfusion Naumanns).

2. Christlich-ethische Schriften, meist erschienen in Leipzig bei J. C. Hinrichs und in Frauenfeld bei Huber. „Glück" I 1891, II 1895, III 1899. „Aufgabe d. akad. Jugend im Kampfe gegen den Alkoholismus", 1893 (Bern bei Wyß). „Mäßigkeit oder Abstinenz?" (Beide Schriften in neuer Ausgabe mit Porträt d. Verfassers 1910 bei K. J. Wyß, Bern). „Lesen und Reden" 1895; „Der beste Weg" (Berl., Verl. d. Heilsarmee); „Brief an General Booth zum 80. Geburtstage" (Schweiz. Kriegsruf XXV, 14 (3. April 1909). „Über die Höflichkeit" (Vortrag: Aechte Höflichkeit ist innere Liebe. Bern bei Wyß 1898). „Über Neurasthenie" deutsch und franz. 1897, Bern bei Wyß. „Kranke Seelen" 1907 (Leipzig u. Frauenfeld), franz.: Aux âmes qui souffrent, Genève 1908 (H. Robert). „De senectute" (Vortrag) deutsch u. franz. bei Wyß, Bern 1907. „Für schlaflose Nächte" 1901 (Leipzig u. Frauenfeld), franz. „Pensées du soir, Neuchâtel 1906 chez Delachaux et Niestlé („Hier liegt der Schlüssel zu Hiltys Seele"); „Briefe" 1903 (Leipzig u. Frauenfeld). (Über die Kunst der Erziehung; über d. Freundschaft; über Dante (Einführung in den Gang und Gedankenfortschritt der Divina comedia); Wie kommt das Reich Gottes?). „Neue Briefe" 1906 (Recht oder Mitleid?, Glück im Unglück; Für und gegen die Frauen; „Intensiveres Christentum"; Paradiso.) „Sub specie aeternitatis" 1908; „Das Geheimnis der Kraft" 1909 (franz. einige Teile in foi et vie [Paris VII, C. Street] Nr. 1/2, Janvier 1910 „le secret de la force"). Nach H.s Tode erschien „Das Evangelium Christi" 1910 (Leipzig u. Frauenfeld).

3. Über Hilty. Schlatter, „Die Furcht vor dem Denken, eine Zugabe zu Hiltys Glück III" in Beitr. z. Förderung d. christl. Theol. IV, 1, Gütersloh 1900. Jentsch, Wandlungen, 2. Teil, Leipzig 1905: „Hilty und der Sinn des Christentums". Dr. Joseph Prenner, „Hilty als relig. Erzieher", „Freistatt", Wochenschr. für alle Gebiete d. öffentl. Lebens, Wien 1909 Nr. 36/37. „Zur Erinnerung an Carl Hilty", Leichenreden bei seiner Begräbnisfeier gehalten, Bern 1909 bei K. J. Wyß. Über Hiltys Stellung zu den Juden (Schächtfrage), jüdische Anerkennung in „L'ami d'Israel", Lausanne (Bridel), 44e année N. 4 p. 114, 299 und „Israelit", Frankfurt a. M. (Hansahaus) 1909, 44/45. Dort sind auch eine Anzahl charakteristischer Privatbriefe Hiltys veröffentlicht. Beachtenswert, übersichtlich, und warm geschrieben ist: Karl Haas, „Carl Hilty, Einführung in seine Schriften mit Skizze s. Lebens nebst Bild u. Faksimile". Leipzig, J. C. Hinrichs 1912. Das Beste über Hilty ist bei Heinrich Auer, „Carl Hilty, Blätter zur Geschichte seines Lebens und Wirkens, gesammelt und zum Kranz gewunden", mit Bildnis des Entschlafenen. Bern 1910 bei K. J. Wyß. Diese erschöpfende Darstellung lag den hier gegebenen Ausführungen hauptsächlich zugrunde. — Krott, „Hiltys Bedeutung für d. Erziehungsaufgaben unserer Zeit." in Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum usw. 1912 II, 30. Bd S. 445—458. In Vorbereitung ist: Hack, „Hiltys Auffassung vom Christentum".

Carl Hilty war bedeutender schweizerischer Rechtslehrer, allgemein anerkannter Völkerrechtslehrer, weltbekannt durch seine religiös-sittlichen Schriften. Er wurde geboren am 28. Februar 1833 im Städtchen Werdenberg, Kt. St. Gallen. Sein Geburtshaus ist dort das sog. Rote Haus am Fuße des Schloßberges. Das Schloß erwarb sein Vater später, und es wurde Eigentum seiner beiden Söhne. Werdenberg hat deutsche Bevölkerung, während meist die ganze Gegend romanische Bevölkerung zeigt.

Seine schöne Heimat hat Carl Hilty nie verleugnet; er war einer ihrer Söhne von der allerbesten Art: hochbegabt, selbständig, pflichttreu, frei von Ehrgeiz und Strebertum, frei von Parteidenken und Klubgesinnung, frei von Vereinsgeist und Knechtschaffenheit, kurz von jenem edlen Charakter, den man als den eigenen Typus dieses merkwürdigen Volkes bezeichnet hat. Seine Geburt fiel in den Beginn einer neuen Aufschwungszeit der Eidgenossenschaft, als ein allgemeines Erwachen Europas aus einer Zeit der Ermüdung und Niedergeschlagenheit stattfand.

Vater war Johann Ulrich Hilty, geb. 3. April 1793, anerkannter Arzt mit homöopathischen Neigungen und diätetischer Behandlung, starb am 12. April 1858 auf Schloß Werdenberg. Mutter war Elisabeth Killias, eine feine Frau im Sinne der Brentanoschen Frauengestalten. Eine tieffromme Frau. „Ihr Antlitz war wie ein durchsichtiges Fenster des Herzens, aus dem in sanftem Leuchten ihre edle Seele schaute; ihr reines Auge blickte freundlich und friedevoll" (Auer, Hilty, S. 24). Sie starb 44 Jahre alt am 1. April 1847. Von ihr stammt wohl der Zug zur Mystik, die fröhliche Unmittelbarkeit und sein nicht geringes poetisches Talent. Hiltys Lieder sind hier und da verstreut in seinen Werken, z. T. sind sie nur handschriftlich vorhanden. Bedeutung für ihn hatte auch seine Großmutter mütterlicherseits, der Typus einer Churerin, mehr praktisch veranlagt, markante Persönlichkeit, hatte die Zeit seit der französischen Revolution bis Ende der napoleonischen Wirren miterlebt.

Ihr Mann war Regimentsarzt in französischen Diensten. Geschwister: Johann Ulrich, studierte Medizin in Deutschland, starb 1906 in Werdenberg als Arzt; Anna lebt noch in Chur als Wittwe eines hohen Militärs und schweizerischen Alt-Ständerats Hans Hold.

Mit sechs Jahren besuchte H. die Volksschule. Bemerkenswert ist sein Urteil über die Volksschule: „Man sieht manches in der Volksschule, was man vielleicht erst später kennenlernen sollte, aber doch auch die genügsame, treue und arbeitsame Existenz vieler armer Haushaltungen, in die man sonst nicht hineinsehen würde, und ich kann meinerseits nur sagen, daß meine unentwegt demokratischen Überzeugungen wesentlich aus diesem Verkehr mit armen Mitschülern und dem Einblick in ihre Familienverhältnisse entstanden sind".

Mit 11 Jahren kam er in die Kantonsschule. 1851 bezog er nach dem Abiturientenexamen die Universität Göttingen, studierte 3 Semester römisches Recht, Geschichte, Philosophie. Gegenüber der herrschenden Hegelschen Schule schulte Hilty sein Denken an der edlen Kantischen Philosophie. Er hielt sie zwar auch nicht für ganz fehlerfrei, aber die „Kritik der reinen Vernunft" für das einzige wahrhaft grundlegende philosophische Buch, überhaupt für das beste, gelehrteste und gründlichste, wenn auch nicht das beruhigendste und leicht lesbarste derartige Werk. Eine gute philosophische Schulung — aber in Lebensphilosophie, nicht Schulphilosophie, bestehend aus irgendwelchen willkürlich aufgebauten Systemen einzelner Philosophen, von denen immer eines das andere „überwindet" — gehört nach Hilty zur allgemeinen Bildung, die den Juristen vor den andern gelehrten Berufsarten auszeichnen muß, und ist auch durch die eigene Lektüre nicht gänzlich zu ersetzen, auf die er allerdings einen noch größeren Wert gelegt wissen will. 1852 bis 1854 studierte er in Heidelberg. Während der Ferien bildete er sich durch größere Fußreisen durch Deutschland. 1854 wurde er Dr. jur. utr. Dissertation: De principiis, qui insunt processui criminali inquisitorio et accusatorio (nicht gedruckt). Zur weiteren Ausbildung ging H. nach London und Paris. Er setzte außer in einigen Vorlesungen seine Studien fort in Bibliotheken und Archiven unter gleichzeitiger Erlernung fremder Sprachen und Beobachtung fremden Lebens. Er traf dabei mit sehr interessanten Leuten und Größen des Tags zusammen. Sein Urteil war: Im allgemeinen kann ich nur bestätigen, daß die meisten „bedeutenden" Leute, die man zunächst aus den Zeitungen oder aus Büchern kennengelernt hat, durch die persönliche Bekanntschaft verlieren, mit Ausnahme der einfachen, die schon das Christentum selig preist.

Seit 1855 bis 1873 war er Anwalt in Chur. „Für ihn war der Hauptgesichtspunkt, in seiner Lebensstellung dafür zu sorgen, daß Recht Recht bleibe und immer mehr noch werde, und daß die gerechten Sachen und die ehrlichen Menschen zu ihrem Rechte gelangen und nicht der Spielball und das Opfer der Schlauen und Ungerechten werden. Dazu bedarf es nach seiner Ansicht in jedem Lande einer Anzahl von Juristen von höherer Einsicht in das Wesen des Rechts, nicht bloß in dessen Formalitäten, und von höherer moralischer Bildung und Gesinnung, als die Mehrzahl ihrer eigenen Kaste sie aufweist" (Auer, Hilty S. 42 f.). Hilty äußert sich über den Beruf des Anwalts selbst: „Das Vertrauen in der Geschäftswelt kommt nicht so rasch und nicht so leicht, namentlich nicht gegenüber dem Anwalt oder Notar, wogegen beim Staatsmann und Politiker die Partei oder das Bürgertum mithilft und das Vertrauen oft ein ziemlich fiktives, ein bloßer Parteiglaube ist. Als Anwalt oder Notar aber will man den besten und nicht den Parteigenossen oder Mitbürger haben".

„Sicher ist, daß man heute die Gerechtigkeit in allen Lebensverhältnissen mehr als früher sucht, und dazu bedarf man einer größeren Zahl rechtlich gesinnter Juristen."

„Der allgemeine Stand der Moralität eines Landes läßt sich ganz gut an dem jeweiligen Niveau der Mehrzahl seiner Juristen abmessen."

Seit 1857 war Hilty verheiratet mit Johanna Gaertner. Sie war die Tochter eines früh verstorbenen gelehrten Juristen, des Staatsrechtslehrers Gustav Gaertner in Bonn, Enkelin des berühmten preußischen Juristen Geh. Rat Simon, Patenkind von Ernst Moritz Arndt. Sie starb 1897 nach überaus glücklicher Ehe. Damals schrieb er: „Wenn es je ein wahres, treues und tapferes Dasein aus einem, metallenem Gusse, ohne irgendeine schlechte Beimischung gegeben hat, so war es dieses, und wir gestehen offen, daß wir den Mut, an eine wirkliche Emanzipation durch Erhebung des weiblichen Geschlechtes aus seiner dumpfen Beschränkung zu glauben, wesentlich nur aus diesem uns ganz genau bekannten Frauenleben geschöpft haben und immerfort schöpfen werden". „Ich möchte selbst, wenn es ein anderes Leben gibt, keinen andern Menschen, den ich jemals auf Erden kennen gelernt habe, unbedingt und dringend wiedersehen, als einzig die Frau, die ich besessen habe; es ist dies ein Beweis, daß sie ein Stück besten, eigenen Wesens ausmachte, das seither nicht mehr ganz vollständig ist."

Hilty kam schon in der Churer Zeit und nachmals eine außergewöhnliche Leichtigkeit des Arbeitens, blitzartige Schnelligkeit der Auffassung und ein vorzügliches Gedächtnis zugute. Er hatte darum nie einen Sekretär oder Kopisten, sie waren ihm nicht schnell genug; — nur einen, der konnte es ihm recht machen. Seine Kollegen im Amt beneideten ihn im stillen oft auch um dessen wunderschöne, klare Handschrift, konnten ihn aber nicht für sich in Anspruch nehmen; denn es war — Hiltys edle Gattin.

Nach Schweizer Sitte war Hilty auch in der Armee tätig und bis zu seinem Tode dort beschäftigt. Seine militärische Laufbahn begann mit dem Jahre 1856. Er wurde Infanterieoffizier und diente als solcher im bündnerischen Kontingent, versah dabei die Funktionen des Auditors, d. h. des Militärrichters beim kantonalen Kriegsgericht, bis er im Jahre 1862 als Hauptmann und Brigade-Auditor in den eidgenössischen Justizstab übertrat. 1876 erfolgte seine Beförderung zum Major und Divisionsgroßrichter. 1886 erhielt er den Grad eines Obersten. Er ward in jenem Jahre Präsident des Militärkassationsgerichts, 1890 Stellvertreter des Oberauditors und 1892 selbst oberster Richter der schweizerischen Armee. Während 17 Jahren hat Hilty mit vorbildlicher Umsicht und Gewissenhaftigkeit das arbeitsreiche Amt des Leiters der militärischen Rechtspflege ausgeübt, hochgeachtet und verehrt von allen Justizoffizieren, wie einer von ihnen, Herr Justizoberst Weber, der Nachfolger in diesem Amte, am Sarge des Entschlafenen gesagt hat. Durch ihn ist es auch öffentlich bekannt geworden, daß Hilty während seines Oberauditoriates nicht für eine Stunde Urlaub genommen hat. (Schweiz. Monatschrift für Offiziere aller Waffen [Frauenfeld, Huber] 21. Jahrgang Nr. 10 Oktober 1909).

1873 wurde Hilty als ordentlicher Professor an die größte Hochschule der Schweiz, nach Bern, berufen. Er war Professor des Bundesstaatsrechts und schweizerischer Historiker. Seine erste politische Broschüre über „Theoretiker und Idealisten der Demokratie" (Bern und Solothurn 1868), in der er die eminent praktische Forderung der Volksabstimmung in den Kantonen und der Eidgenossenschaft für Verfassung, organische Gesetze und Staatsverträge aufstellte und ein bestimmtes und ernstliches Anstreben einer gleichartigen Gesetzgebung für die ganze Schweiz wünschte, hatte die Aufmerksamkeit der schweizerischen Bundeshauptstadt auf ihn gelenkt und ihm die akademische Laufbahn eröffnet. Zugleich erschien Dr. Hilty damals als der einzig würdige Nachfolger des edlen Staatsrechtslehrers und Patrioten Prof. Walter Münzinger, der auch sein persönlicher Freund gewesen war. Der Universalgelehrte Hilty ist aus einem Hochschullehrer ein Lehrer des gesamten Volkes geworden. Wie dachte Hilty sich die Universitäten des Landes? Ein Herd sollten sie sein, auf dem das Licht der Wissenschaften stets unterhalten werde, unbeirrt von den Windrichtungen des Tages, ein Licht, das mit ruhiger Flamme weiterbrennt und alle Gemüter, nicht bloß die der aufstrebenden Jugend, erwärmt und erleuchtet. „Wäre das nicht," sagte er in seiner ersten Rektoratsrede („Revision und Reorganisation" 1882), „das bloße Handwerksgeheimnis aller sieben freien Künste ließe sich allfällig auch anderswo erlernen." Er wünschte, daß die Universitäten heutzutage wieder etwas wirklich Nützliches im Sinne ihres Grundgedankens leisten möchten, der eben darin besteht, ihren Hörern eine wirkliche Universalbildung, den geistigen Kontakt mit der gesamten Bildung der Zeit zu vermitteln, was auf dem Wege der gewöhnlichen Fachvorlesungen nicht mehr denkbar sei.

Seit 1890 war der Berner Staatsrechtslehrer Nationalrat und Abgeordneter seines heimatlichen Wahlkreises Werdenberg-Grabs und Toggenburg. Als Parlamentarier, freisinniger Demokrat, genoß Hilty bei politischen Freunden und Gegnern hohes Ansehen. In politischer Beziehung hielt er für das wirksamste Verhalten das: gute Ideen beständig anzuregen und zu vertreten, deren Ausführung aber andern zu überlassen und damit auch den Ruhm davon, der sich meist spät und nicht für den Urheber eines Gedankens einstellt.

Als Autorität auf dem Gebiete des Völkerrechts wurde der Berner Staatsrechtslehrer nach der Schaffung des permanenten Schiedsgerichtshofs in diesen Areopag der Völker berufen. Über die großen Friedenskonferenzen schrieb er noch kurz vor seinem Tode, diese seien viel zu groß und daher zu schwerfällig und zu langsam arbeitend. Eine tiefe Differenz, wie die zwischen dem deutschen und englischen Handelsgeist und dem amerikanischen und japanischen Ehrgeiz und Machtbewußtsein, wird, seiner Ansicht nach, keine Friedenskonferenz jemals beseitigen, sondern nur ein anderer Geist von oben, wenn er einmal wieder in die Menschheit kommt. „Friede muß zuerst in vielen einzelnen, friedlich gesinnten und des Friedens fähigen Menschen entstehen, dann kommt er allmählich zwischen den Völkern zustande; vorher sicher nicht."

Aus Anlaß des 300jährigen Bestehens der Universität Genf wurde er dort zum

Dr. jur. h. c. ernannt. Er starb als Professor von Bern im Örtchen Clarens am Genfer See am 12. Oktober 1909.

Bis ins hohe Alter hinein war er von seltener Frische und Arbeitskraft und überaus fleißig. Sein Kolleg las er früh um 7 Uhr. Als ihn die Universität zum 75. Geburtstag ehren wollte, erbat er den Besuch vor 7 Uhr morgens. Was ihn befähigte, weitesten Kreisen zu dienen, war seine Belesenheit und seltene Vielseitigkeit. Neben seiner besonderen Vorliebe für die römischen und griechischen Klassiker, besonders Epiktet, von dem er eine Übersetzung herausgab (Glück, Bd I), und Mark Aurel, war er in erster Linie beeinflußt durch die Bibel und dann durch Dante, Tauler, Spurgeon und Tersteegen. Im Französischen pflegte er die Lektüre der Encyklopädisten, im Englischen Carlyle, Tennyson. „Ich habe", sagt Hilty (Schlaflose Nächte), „wie mir einmal ein etwas boshafter Kritiker ganz richtig sagte, weit mehr mit toten als mit lebendigen Menschen geistig verkehrt und einzelne Menschen, die vor Hunderten von Jahren lebten, besser verstanden, als die jetzt Mitlebenden. Die, welche ich am besten verstand, waren Christus, Johannes, Dante, Thomas a Kempis, Tauler, Cromwell und, um von Neuesten noch zu sprechen, Carlyle, Blumhardt, die Frau Booth, Tolstoi; der letzte mit starken Ausnahmen."

Weniger hielt er von der deutschen Mystik, die ihn kaum jemals gänzlich befriedigte. „Suso, Böhme, Arnold, Stilling, auch Swedenborg, Kierkegaard sind mir stets der Schwärmerei oder des Pantheismus verdächtig geblieben, und bei den amerikanisch-englischen Erweckungspredigern, Finney namentlich nicht ausgenommen, ist mir ihr Erfolg, bloß nach den Aufzeichnungen beurteilt, die darüber bestehen, nicht verständlich. Mich hätten sie sicherlich nicht bekehrt. Man muß alle diese Bücher mit Vorsicht lesen und zumachen, sobald man einen gewissen Widerwillen gegen sie in sich spürt." H. selbst darf man immerhin zu den tiefsten Mystikern rechnen. Als solcher wurde er für weiteste Kreise wertvoll und ein Führer.

In und neben seinem akademischen Lehrberufe war er Politiker und Historiker der Schweiz. Schon im Jahre 1875 erschienen seine „Vorlesungen über die Politik der Eidgenossenschaft" im Druck, die einen Versuch darstellen, die politischen Ideen nachzuweisen, die die Schweiz seit ihrem Bestande abwechselnd dominiert, glücklich und unglücklich, stark und schwach gemacht haben; praktische Winke für die wahre Politik der Zukunft schließen das Werk. Ein anderes, für alle guten Patrioten der Gegenwart bestimmtes, großes und großartiges Werk bietet: „Öffentliche Vorlesungen über die Helvetik" (1878) dar, über die Zeit von 1798—1803, in die der erste Versuch fiel, die Herrschaft der modernen Demokratie auch in der Schweiz zu begründen. Diese vor Hilty nur noch vom Hörensagen bekannte und unverstandene sogenannte Helvetik war, wie er sagt, nicht die Frucht ihrer selbst, sondern die des achtzehnten Jahrhunderts, der Unterdrückung und Entnationalisierung der Schweiz, die ganz andere als ihre Männer verschuldeten: der lebendige Beweis dafür, daß eine Politik ohne Ideal, wie es die der alten Eidgenossenschaft geworden war, nicht zu bestehen vermag, daß sich aber auch der Staat ein Ideal nicht vom Auslande borgen oder aus abstrakten Spekulationen deduzieren darf. Jener merkwürdigen Periode eidgenössischer Staatsgeschichte zum ersten Male eine erhebliche und ersprießliche Tätigkeit und intensives Studium zugewendet zu haben, ist ein bleibender Ruhmestitel des Historikers Hilty; diese Vorlesungen werden aber auch auf dem Gebiete des Bundesstaatsrechts das wertvollste Vermächtnis Hiltys bleiben, wie der Nachfolger auf seinem Lehrstuhl, Herr Prof. Dr. W. Burckhardt, der frühere Sekretär des eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartements, sich in seinen schönen, dem ehemaligen verehrten Lehrer gewidmeten Erinnerungsworten geäußert hat.

Sein politisch wichtigstes Werk war das „Politische Jahrbuch der schweizerischen Eidgenossenschaft". Seit dem Jahre 1886 mit gewissenhafter Regelmäßigkeit erscheinend, liegen dreiundzwanzig, durchschnittlich je 6 bis 700 Seiten umfassende Bände vor. Es ist unter der bewährten Leitung seines Herausgebers, der dafür keineswegs staatliche Subventionen erhielt, zu einem Nationalwerk im wahren Sinne des Wortes geworden und wird es bleiben.

Neben seinem eigentlichen Berufsleben hatte Hilty Raum für allerlei gemeinnützige Bestrebungen. Er trat ein für das aktive Frauenstimmrecht und beschäftigte sich überhaupt mit der Frauenfrage, half den Mädchenhandel bekämpfen, war gegen Alkohol und Tabak. Ihm ist es wesentlich zuzuschreiben, daß 1908 das schweizerische Volk mit überwiegender Mehrheit das Absinthverbot annahm. Er war großer Freund der Heilsarmee und schrieb für sie („Der beste Weg", s. oben). Er unterstützte auch die Armenier, wie nachträglich bekannt wurde durch den 35. Jahresbericht des evangelisch-armenischen Waisenhauses in

Brussa (Basel, Werner Riehm 1901) S. 16: „Sodann gedenken wir in herzlicher Dankbarkeit des Dr. Hilty, Professor an der Berner Universität. Dieser große Geist, Schriftsteller und Gottesmann, hat sich herabgelassen zu unsern unscheinbaren armenischen Waisen. Jahrelang hat er für ein Mädchen regelmäßig jährlich 230 Franken gezahlt und dann, nachdem es entlassen werden konnte, verlangte er nacheinander ein zweites, drittes und viertes Kind. Am 15. Sept. hat er uns geschrieben und ein fünftes Waisenkind verlangt, „da er sich ziemlich wohl fühle und denken dürfe, bis Ende des Jahres noch am Leben zu sein." Gerade einen Monat nachher, am 12. Okt., ist er aber heimgeholt worden, ohne seinen Herzenswunsch ausführen zu dürfen. Sein Andenken bleibt unauslöschlich im Waisenhaus, besonders im Herzen der vier Waisenmädchen, die durch seine Liebe leiblich und geistlich gesegnet worden sind."

Weltruf erwarben Hilty seine religiös-ethischen Schriften. Vor allem „Glück" (1891 bis 1899 3 Bde). Dadurch gelangte er zuerst nach Rußland. Schon 1892 wurde er eingehend gewürdigt durch Burchard von Schrenck in der „Baltischen Monatsschrift". In russischer Sprache brachte die Zeitschr. Obrasowanje Übersetzungen einzelner Stücke 1892. Eine völlige Übersetzung von Alexander Ostrogorsky erschien 1893 (St. Petersburg bei Wolf); 1899 beschäftigte sich das „Magazin f. evang. Theologie u. Kirche" in St. Louis (27. Jahrgang Nr. 5) eingehend mit Hilty. Besonders Präsident Roosevelt empfahl die Schrift nachdrücklich der akademischen Jugend. In 18 Jahren erlebte das Werk 300 000 Exemplare. Teilweise sind Hiltys Glück-Bücher ins Französische, Englische, Holländische, Dänische und Ungarische übersetzt; die russische Übersetzung wurde schon erwähnt. Wir nennen noch die folgenden: „Le bonheur", par le colonel de Perrot. Neuchâtel 1901. Vergriffen; ein sehr frei übersetztes Resümee des einen Essay „Glück". Ferner die geradezu mustergültige Übersetzung von „Was ist Glaube?" unter dem Titel: „Qu'est-ce que la foi?" Traduit de l'allemand par Ch. Galopin-Schaub. Genève 1901 (H. Robert). In dem gleichen Verlage sind noch folgende Übersetzungen (aus „Glück" II) erschienen: „La vie à venir" und „Consolez mon peuple", beide zusammen auch in Paris (bei Fischbacher) verlegt. „Hapiness. Essays on the meaning of life by Carl Hilty." Translated by Francis G. Peabody, New (6.) edition. New York and London 1906 (Macmillan & Co.). Soviel von den „Glück"-Übersetzungen. Im übrigen sind alle Versuche, „Glück" ganz zu übertragen, gescheitert. Der französische Geist z. B. ist dem seinigen oft sehr entgegengesetzt, besonders in dem deutschesten seiner Bücher, diesem Hauptwerke „Glück", und Hilty wünschte drum auch nicht dessen Übersetzung ins Französische.

Für Hilty besteht das auf dieser Welt erreichbare dauernde Glück in beständiger, nützlicher Arbeit, verbunden mit einer ebenso beständigen Nähe Gottes. Wer das etwas zu „mystisch" finde, könne ja einstweilen versuchen, es durch den Ausdruck „Leben in großen und wahren Gedanken" zu ersetzen: „Es wird ihm nur vielleicht schwer werden, dieselben immer zu haben ohne eine solche außer ihm selbst liegende Quelle, der sie entstammen." Die erste und unumgänglichste Bedingung des Glücks ist nach Hilty der feste Glaube an eine sittliche Weltordnung.

Diese Bücher richteten sich zuerst an den Seminardirektor in Schiers, in dessen (von Huber in Frauenfeld verlegten) „Bündner Seminarblättern" die ersten kleinen Aufsätze zunächst erschienen, dann rückten sie im Mil-Verlag von Hinrichs in Leipzig aus dem engeren schweizerischen Vaterlande auch einem weiteren deutschen Leserkreise in helles Licht.

Sehr charakteristisch für Hiltys Beurteilung und Werdegang ist das Schriftchen „Lesen und Reden" (s. oben). Dort fordert er: „Man muß viel und regelmäßig lesen. Man muß alles Gute zu lesen sich vornehmen und dagegen nichts Schlechtes oder ganz Überflüssiges lesen. Und man muß das Gute recht lesen, um es zu eigenem Besitze zu gestalten . . . Und bei der großen Wohlfeilheit, welche die allermeisten guten Bücher heute haben, darf man wohl sagen, es braucht eigentlich einen dummen oder einen verkommenen Menschen dazu, um sich neben solcher Möglichkeit der besten Unterhaltung, die jedem eröffnet ist, noch eine Stunde im Leben zu langweilen oder fade und geistlose Zerstreuungen aufzusuchen."

Hilty ist nur voll zu verstehen auf dem Boden des Christentums. Er war ein tief gläubiger, überzeugter Christ, positiv im besten Sinne des Wortes. Als Grundlage und Anfang des christlichen Glaubens setzt er einen Willensakt. „Wenn ein Menschenkind vielleicht zuerst ganz leise und verzagt und bloß in aller Stille seines innersten Lebens es auszusprechen, ja es bloß zu fühlen wagt: ‚Hier, Herr, ist auch mein Herz', dann kommt alles Weitere von selber und auch die für es zweckmäßigste Art, die es selbst niemals entdecken und wählen könnte. Von da an geht es, wenn auch langsam, doch immer aufwärts, und zuletzt kann ein solcher Mensch nicht nur sich, sondern auch noch andern helfen."

„Der Mensch kann auch auf dieser Welt glücklich sein, aber nicht ohne ein festes und wahres Christentum. Das wird sich erweisen", prophezeit Hilty im Jahre 1896, „bevor ein halbes Jahrhundert vorbeigeht; vorher müssen die ‚kräftigen Irrtümer' noch ihren Tag haben, die denen gesandt werden, welche auf diese Wahrheit nicht hören wollen (2. Thess. 2, 11. 12)."

Ein Leben ohne Christentum gelangt nach Hilty zu einer Art ausdrücklicher oder stiller Resignation. Dieser passive Zustand ist eine schleichende Krankheit der Seele. Er sagt darüber in seinen Briefen: „Wir müssen den rechten Weg zu einem intensiven und kräftigen Christentum finden; das allein macht und erhält die Seele ganz gesund, nichts anderes, weder Bildung, noch Wissenschaft, noch Kunst, noch bloße Kirchlichkeit, noch Vereinsleben oder Politik. Es sind Aushilfen, wenn man nichts Besseres hat, die bis auf einen gewissen Grad beruhigen, wenigstens zeitweise, aber nicht der Seele ein kräftiges, unbehindertes Wachstum verschaffen, und auch keine wirkliche Zukunftshoffnung, die doch auch zu einer rechten Weltanschauung gehört."

Auch sozial erschien ihm das Christentum als Heilmittel: „Das Heil der armen, gedrückten Klassen und aller Leidenden in dieser Welt überhaupt ist das wahre Christentum; ein anderes Hilfsmittel dauernder Art gibt es nicht."

Hiltys Christentum strebte über die Konfessionen hinaus. Er wollte keiner Partei in der Politik und keiner Konfession unbedingt angehören, noch Anhänger irgendeiner theologischen Richtung sein. Die Hauptsache an den Konfessionen liegt nicht in dem, was sie trennt, sondern in dem, was sie eint. Er selbst war entschiedener Protestant von etwas nach calvinistischer Seite neigender Färbung. Er war aber ebenso voll tiefer Anerkennung des Echten und wahrhaft Christlichen im Katholizismus, wie in der Heilsarmee. Selbst das echte Judentum erklärte er für eine ehrwürdige Religion, der er hohe Achtung entgegenbrachte. „Mir sind die Juden nicht nur ein historisch-kulturell interessantes, sondern auch ein edles Volk, das jetzt zwar in großer, selbstverschuldeter Erniedrigung und Prüfung lebt, aber sicher noch zu Großem bestimmt ist." Die gesetzestreuen Juden werden, wie Hilty meint, keine bleibende Stätte unter den Völkern und kein wahres Glück haben, solange sie nicht Christus anerkennen und das Unrecht bereuen, dessen sie sich gegen ihn schuldig gemacht und wegen dessen „sein Blut über sie und ihre Kinder kam", wie sie es selber wünschten. „Dann aber wendet sich ihre Geschichte, und sie treten ihren gottgewollten Lebenslauf von neuem an. Umsonst sind sie nicht erhalten geblieben. Alle anderen Bestrebungen führen hingegen zu nichts als zu einem neuen Elend ihrer Massen. Ihr eigenes Gesetz in V. Mos. XXX wird sich an ihnen einst buchstäblich erfüllen, wie sich XXVIII bereits erfüllt hat." In den Jahren seines öffentlichen Lebens hat Hilty mit unerschrockenem Freimut die orthodoxen Juden durch Rat und Tat (z. B. in der Schächtfrage) unterstützt.

Bemerkenswert in seinen Briefen (s. oben) ist sein Eintreten für „intensiveres Christentum". Das intensivere, wahre, tatkräftige Christentum ist ihm gleichbedeutend mit dem „Christentum Christi", dessen innere Natur am besten im Johannesevangelium, kurz schon im dritten Kapitel, enthüllt ist. Als Kernpunkt und Eckstein wie als Grundlage aller transzendentalen Hoffnung und alles wahren Christentums erscheint ihm die Auferstehung Jesu, an die Hilty, wie auch an die Göttlichkeit Christi, fest und sicher glaubt. Erklärlich ist sie ihm nur „durch die Allmacht Gottes, die eben selbst wieder ein Wunder über alle Wunder ist". Glaubensfroh ruft Hilty aus: „Was hülfe uns auch — wenn man sich das getrennt denkt — ein „Sohn Gottes", der am Kreuz stirbt und definitiv begraben wird? Das könnte niemand glauben, während umgekehrt von der Auferstehung auf den Gottessohn ein ganz logisch konsequenter Schluß zurückführt".

Von dem Christentum Christi unterschied Hilty ein nur offizielles, wie es vielfach in den Kirchen geübt wird. Er war aber gegen die Kirchen nicht eingenommen. „Ich schätze sie im Gegenteil sehr hoch, als Mittel, die Schwachen und im Glauben Schwankenden zusammenzuhalten, die Anfänger zu erziehen, viele zu trösten und zu ermuntern, und als ein Hilfsmittel der Zivilisation, das durch kein anderes, gleichwertiges zu ersetzen ist."

Wer den theologisch-dogmatischen Maßstab an Hiltys Werke legt, der weiß, daß ein Laientheologe zu ihm spricht; es sei ihm zum voraus auch gesagt, daß er dann an Hiltys Ansichten über „Theologie und Kirche", „Christologie", „Eschatologie" u. a. manchmal etwas zu beanstanden hat, und es bleibt ihm überlassen, seine gegenteilige Ansicht gut begründet dem Hiltyschen Leserkreise darzulegen.

Die beste menschliche Lehranstalt für die Grundsätze des Wahren und Guten auf der Erde ist nach Hilty die christliche Kirche. „Wir werden aber wohl zugestehen müssen, daß sie ein Mittel, nicht ein Selbstzweck ist, für den Menschen gemacht, nicht der Mensch für sie;

so, wie es unser Herr selber von dem Sabbath, einem der Hauptpfeiler der damaligen Kirche, sagt (Mc 2, 27. 28). Ebenso, daß sie etwas Irdisches, nur auf der Erde und für die kurze Lebenszeit des Menschen auf derselben Bestehendes ist, nichts Ewiges, auch für ein künftiges Leben oder für andere Welten Bestimmtes (Offbg 1, 22. 24. 27), während wir den Menschen in seinem geistigen Teile für ein ewiges Wesen halten (1. Joh. 2, 17)." Hilty rät, man solle die Kirchen gar nicht unterschätzen oder sogar verlassen, sondern im Gegenteil stützen und erhalten; sich an die, in welche man hineingeboren ist, getreulich und mit warmer Anhänglichkeit halten, und die andern, die auch zu der großen christlichen Gemeinschaft gehören, aufrichtig respektieren und ihnen alles, was zu ihrem wahren Gedeihen, ohne ausschließende Herrschaft und Benachteiligung anderer, gehört, von Herzen gönnen. „Es wäre ein ungeheurer Verlust an wahrer Kultur und wahrer Lebensfreude, sofern man sich das überhaupt als möglich vorstellen kann, wenn diese Anstalten aus unserm Volksleben verschwänden, und nichts würde sie zu ersetzen imstande sein."

In seiner Stellung zum Christentum lag auch Hiltys Beschränkung. Wie die meisten setzte er ohne weiteres das wahre Christentum gleich mit dem, was Christus wollte, und übte keinerlei Kritik am Christentum selbst, gemessen am Geiste des Christus. Das führt stets zu einer Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Christentum und einer gewissen Unklarheit. Durch die edlen Blüten der christlichen Mystik, die darin ebenfalls kritiklos steht, war Hilty dazu veranlaßt und auf die Unterschiede nicht aufmerksam. Auch den Auferstehungsglauben gründet er auf den bekannten paulinischen Zeugenbeweis (1. Kor 15), ohne zu bedenken, daß ein Zeugenbeweis nach 2000 Jahren veraltet und kaum brauchbar ist. Die Auferstehung des Christus kann nur erwiesen werden durch das neue Leben, den Geist der Christusgläubigen. Das Christentum wird in allen seinen Formen nie völlig im Geiste über dem Buchstaben stehen können. Daher verfiel auch Hilty dem Pietismus. Merkmal dafür ist das Datum, an dem seine „Wiedergeburt" vollendet war, 6. Juli 1874. Nur seine tiefe Bildung und weitherzige Liebe schützten ihn vor deutlicherer Einseitigkeit und Engigkeit. Sein Christentum hätte es allein nicht vermocht. So war er nicht eigentlich ein moderner Mensch, der seine Zeit weiter führte. Ein solcher steht im Geiste über allem Buchstabenwesen. Aber einer der edelsten Vertreter des Christentums und der christlichen Mystik war er ohne Zweifel und ist darum für manchen noch lange wertvoll und noch heute weiten Kreisen ein unendlicher Segen. **Heinrich Lhotzky.**

Hinton, John Howard, gest. 1863, s. d. A. Englische Theologie S. 409, 40.

Hippolyt — P. Wendland im Hermes 1899 S. 412 ff. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchlichen Literatur Bd 2, Freiburg 1903. A. Harnack, Gesch. der altchristlichen Literatur II 2, 209 ff. K. J. Neumann, Hippolytus v. Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt I. Leipzig 1902. G. P. Strinopulos, Hippolyts philosophische Anschauungen (Diss.), Leipzig 1903. A. d'Alès, La théologie de St. Hippolyte, Paris 1906. E. Violard, Étude sur le Commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel (Diss.), Montbel. 1903. J. Evseev, Das Buch des Propheten Daniel in der altslavischen Übersetzung. Moskau 1905 (russisch); Ders., Die Erklärungen zum Buch des Proph. Daniel in der altslavischen u. alten russischen Literatur. Moskau 1902 (russisch). F. Höfler, Ἱππολύτου εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια. München 1904 (für die Echtheit). — Ausgaben von neuentdeckten Hippolytschriften: N. Marr, Hippolyts Auslegung des Hohenlieds, St. Petersburg 1901 (russisch, aus einer georgischen Handschrift). N. Bonwetsch, Hipp.s Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes, Leipzig 1902 (TU 23, 2 c.). Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus: Der Segen Jakobs, der Segen Moses', Die Erzählung von David und Goliath, Leipz. 1904 (TU 26, 1a; dazu O. Bardenhewer in Bibl. Zeitschr. 1905 S. 1 ff.). Ich habe diese Schriften herausgeg. auf Grund einer russischen Übersetzung Karbelovs, aber mit Nachweis der Parallelen bei Ambrosius, Hieronymus und in dem sog. Tractatus Origenis. Die Schrift unter Hippolyts Namen „Über den Glauben", die dem ausgehenden 4. Jahrh. angehört, deutsch herausgeg. von Bonwetsch TU 31, 2. Leipzig 1907. Den griechischen Text von Hipp.s Schrift über den Segen Jakobs hat als unter des Irenäus Namen in einer Handschrift des Meteoronklosters in Thessalien auf Grund einer Mitteilung Uspenskijs zuerst nachgewiesen A. Berendts, TU 26, 3 S. 67 ff. Ihn haben unter Mitarbeit von Bonwetsch herausgegeben C. Diobouniotis und Beïs TU 38, 1, 1911. Die Schlußkapitel des Briefs an Diognet hat Bonwetsch als hippolytisch erwiesen, Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1902. Für die Echtheit der Predigt von der Auferweckung des Lazarus ist Harnack a. a. O. S. 253 f. eingetreten. Umfangreiche Fragmente

des Daniellomm. enthält die obengenannte Meteorahandschrift; ihre Varianten teilt Diobouniotis mit TU 38, 1. Hippolyts Philosophumena wird demnächst in der Berliner Kirchenväterausgabe Paul Wendland edieren. **Bonwetsch.**

Hirschau. — S. 140 Z. 6 l. Bd IV st. Bd III.

Hirscher, Joh. Bapt. — S. 145 Z. 39 füge bei: F. Lauchert, J. B. Hirscher in seiner Wirksamkeit als theol. Schriftsteller dargestellt. Internat. Theol. Zeitschr. II—IV. 1894—96. **E. Weizsäcker †.**

Historienbibel. — S. 152 Z. 16 füge bei: The Chronicles of Jerahmeel or the Hebrew Bible historial, transl. by M. Gaster, London 1899, vgl. W. Bousset ThLZ 1900 Sp. 262. — Über Josippon: G. Neubauer Jewish Quarterly Review 1899 S. 355. **S. Berger †.**

Hobart, John H., gest. 1830, s. d. A. Englische Theologie S. 418, 24.

Hochmann v. Hohenau, Ernst Christoph. — S. 166 Z. 34 l. Hoffmann st. Hofmann.

Höllenfahrt Christi. — Seit 1900 sind wieder viele Spezialarbeiten über den Gegenstand erschienen, wovon nachstehend die wichtigsten angemerkt seien. C. Clemen, Niedergefahren zu den Toten 1900. Kelly, The Preaching to the Spirits in Prison, London 1901. Turmel, La descente du Christ aux enfers (Science et Religion) 1905. Monnier, La descente aux enfers 1906. Ferner die Aufsätze von J. R. Harris (der meint, in 1 Pt 3, 19 sei der Name Henoch wegen Dittographie ausgefallen), C. Clemen und St. Clair in The Expositor ser. 6 vol. 4—6, 1901 und 1902; S. Odland in Norsk Theologisk Tidsskrift, Kristiania 1901; E. Schmidt (Die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode — gegen Clemen) in ThStK 75, 1902; A. E. Burn in The Expository Times 1903; Turmel in Annales de philos. chrétienne 3. série I 1903; Bruston in Revue de Théol. et des Questions relig. 9, 1905; P. W. Schmidt in ZwTh 50, 1907 (gegen die Ursprünglichkeit von 1 Pt 3, 19 ff.); J. Kunze in Evang. Kirchenzeitung 40, 1907; D. Völter in ZntW 9, 1908; H. Holtzmann in Archiv für Religionswissenschaft 11, 1908; Loofs in Transactions of the 3. internat. congress of the history of religions 1909; J. Weber in Theol. Zeitblätter 29, 1910; K. Kautzsch in Das sog. apostolische Glaubensbekenntnis, 9 Vorträge 1910. — Von einer Aufzählung der neueren exegetischen, biblisch-theologischen, dogmengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Werke, in denen Descensus und Höllenfahrt beiläufig zur Sprache kommen, muß raumeshalber Umgang genommen werden. **M. Lauterburg.**

Hofmann, J. Chr. K. v. — Der hundertjährige Geburtstag Hofmanns hat die Erinnerung an den großen Theologen geweckt und eine Reihe von Reden und Schriften hervorgerufen, die die Person und die Anschauungen Hofmanns beleuchten. Ich hebe hervor: Die Festrede von Th. Zahn, Leipz. 1911. J. Kunze, Frank u. Hofmann. Erl. 1910. J. Haußleiter, Grundlinien der Theologie Hofmanns, Leipz. 1910. Ph. Bachmann, v. Hofmanns Versöhnungslehre und der um sie geführte Streit. Gütersloh 1910. P. Wapler, Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings positiver Philosophie, NkZ 16. Bd S. 699 ff. L. Steffen, Hofmanns u. Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu. Gütersloh 1910. — Briefe von J. Chr. K. v. Hofmann an H. Schmid, hrsg. v. Ch. Schmid. Leipz. 1910. **Hauck.**

Hohenaltheim, Synode. — O. Erhard, Geschichte von Hohenaltheim auf Grund archival. Studien. Erlangen 1904. **Hauck.**

Hohes Lied. — Weitere Literatur: Paul Haupt, The Book of Canticles. Chikago 1902. — Derselbe, Biblische Liebeslieder. Das sog. Hohe Lied Salomos, Leipzig 1907. — Georg Jacob, Das Hohelied auf Grund arabischer und anderer Quellen, Berlin 1902 (siehe darüber ThLZ 1903 Nr. 4) — wohl die unsauberste Deutung, die das Lied schon erfahren hat. — V. Zapletal, Das Hohelied. Freiburg 1907. **C. v. Orelli.**

Holland. — Zur kirchlichen Statistik sind die Ergebnisse der letzten Volkszählung vom 31. Dezember 1909 nachzutragen (Uitkomsten der negende tienjaarlijksche volkstelling, IIIe deel, 's Gravenhage 1911):

Protestanten:		
Niederländische Reformierte (einschließlich 9660 Wallonische)	2 597 921	
Remonstranten	27 450	
Christliche Reformierte	55 720	
Zu den Reformierten Kirchen gehörig	491 451	
Taufgesinnte oder Mennoniten	64 245	
Evangelisch-Lutherische	81 833	
Altlutherische	15 867	
Gesamtzahl der Protestanten		3 334 487
Zu verschiedenen kleinen (meist protestantischen) Kirchen und Gemeinschaften gehörig		63 008
Katholische:		
Römisch-Katholische	2 053 021	
Altkatholiken oder Jansenisten	10 082	
Gesamtzahl der Katholischen		2 063 103
Juden (99 785 deutsche, 6624 portugiesische)		106 409
Zu keiner Kirche oder Gemeinschaft gehörig		290 960
Von unbekannter Zugehörigkeit		208
Gesamtzahl der Einwohner		5 858 175

In der Arbeit der äußeren Mission (S. 266) wird neuerdings eine rege Tätigkeit entfaltet. Auf der 25. Allgemeinen Niederländischen Missionskonferenz im September 1911 in Amsterdam waren 19 Gesellschaften vertreten. Mehrere Classes der Niederländischen reformierten Kirche (S. 268, 13) nahmen eine eigene kirchliche Missionsarbeit auf, in der sie teils das Missionsinteresse in den Gemeinden zu fördern, teils durch Stellung und Ausbildung eines oder mehrerer Missionare sich selbständig zu beteiligen suchen. Die niederländische Bibelgesellschaft (errichtet 1814, Sitz in Amsterdam) stellte in Verbindung mit den Missionsgesellschaften im September 1906 einen Missions-Konsul an, der in Batavia seinen Sitz hat und dem die Vertretung der Mission bei der Regierung im niederländischen Ostindien obliegt.

Die Schulverhältnisse (S. 266, 22 ff.) sind unklar, da die politisch-kirchliche Bewegung sich derselben bemächtigte. Während eine Partei dem Religionsunterricht wieder eine Stätte in den religionslosen öffentlichen Schulen gewinnen will und da und dort Erfolge verzeichnen kann, treibt die andere in entgegengesetzter Richtung, um desto mehr die eigenen Schulen auszubreiten, zumal jetzt der Staat die Sonderschulen, wenn sie gewisse formelle Bedingungen erfüllen, finanziell stützt. Die größeren Niederdeutsch-reformierten (hervormde) Gemeinden haben eigene kirchliche Schulen, z. B. in Amsterdam, Rotterdam, Haag, Utrecht; die Gemeinde in Amsterdam hat 7 solche Diakonie-(Volks-)schulen und eine Bürgerschule und ist mit der Errichtung einer 8. Volksschule beschäftigt.

Die Niederländische reformierte (hervormde) Kirche (S. 267 ff.) besteht laut Artikel 1 des Algemeen Reglement „aus allen reformierten Gemeinden im Königreich der Niederlande, den wallonischen, presbyterianisch-englischen und schottischen ebensowohl als aus den niederdeutschen". Der Name hervormd, der zuerst in einer Ausgabe der Psalmen von 1773 erscheint, ist seit 1816 amtlich eingeführt; die einzelne Gemeinde heißt nederduitsch, die ganze Kirche nederlandsch hervormd. Doch ist der alte Name gereformeerd, auf den noch viele Güter eingetragen sind, immer noch gebräuchlich und wird jetzt — auch gegenüber der Separation von 1886, die ihn für sich in Anspruch nahm — wieder mehr betont.

Das Verhältnis der Kirche zum Staat ist ein völlig freies. Bis 1795 war sie Staatskirche. Die nach den Umwälzungen der folgenden Zeit durch König Wilhelm I. ihr gegebene Verfassung, in der dem Staat weitgehende Rechte zustanden, z. B. die Ernennung der Synodalmitglieder durch den König, mußte unter dem allgemeinen Widerstand bald aufgegeben werden, bis nach wiederholten Änderungen 1870/71 die Trennung gänzlich durchgeführt und unterm 29. Oktober 1870 — mit Geltung vom 1. Januar 1871 ab — durch Aufhebung des Kultusministeriums (Departement der Eerediensten) auch äußerlich vollzogen wurde. Doch zahlt der Staat in Anerkennung der Verpflichtung, die ihm aus den mehrfachen Säkularisationen erwachsen ist, an die Niederländische reformierte wie an die älteren anderen Kirchen bestimmte Beträge aus, vornehmlich als Zuschüsse zu den Gehältern der Prediger.

Die Zahl der einzelnen Gemeinden (S. 267, 25) beträgt gegenwärtig 1340 mit 1609 Pfarrstellen. Die Zahl der vakanten Stellen (S. 269, 3) betrug 1911 noch 132.

Bei der Ausführung über die „Reformierten Kirchen" S. 269, 9 tritt vielleicht nicht klar genug heraus, daß es sich um zwei verschiedene Separationen handelt, um eine 1834 (S. 269, 18) und um eine 1886 (S. 270, 16) erfolgte. Beide bestanden nebeneinander, bis 1892 die Mehrheit der christlichen Reformierten sich auf den Zusammenschluß mit den doleerenden einließ, während eine kleine Minderheit die Selbständigkeit bewahrte. Mißverständlich ist die Bezeichnung der Separatisten als der calvinistischen Elemente (S. 270, 16 und öfter), da gerade auch entschiedene Calvinisten der alten Kirche treu blieben. Der S. 271, 25 genannte Dr. Hoedemaker war nie ein Glied der „Reformierten Kirchen"; er trat, als Dr. Kuyper die Separation vollzog, von seiner Professur an der Freien Universität wieder in das Pfarramt der Niederländischen reformierten Kirche zurück, wurde 1888 Prediger in Nieuwland (Friesland) und 1890 wieder in Amsterdam bis zu seinem Emeritat 1909.

Von Einzelheiten sei noch angemerkt: S. 265, 41 ist statt 1866 zu lesen 1886. Die VIII 267, 56 ff. gegebene Darstellung ist nicht richtig. Es muß heißen: In Amsterdam gehört — seit 1620 — zur Niederdeutsch-reformierten Gemeinde ein deutscher Pfarrer, der ausschließlich für die Deutschen berufen ist. In Rotterdam und im Haag hatte früher ein ähnliches Verhältnis statt, löste sich aber später wieder; in diesen beiden Städten bestehen gegenwärtig besondere deutsche Gemeinden, die dem preußischen Oberkirchenrat unterstellt sind. Der letzte deutsche Pfarrer der Niederländischen reformierten Gemeinde im Haag war der bekannte Dichter der jetzt allgemein gebrauchten, an die Stelle der Cobwasserschen getretenen Psalmen: M. Jorissen, der auch in den holländischen Kreisen viel Ansehen genoß und Mitgründer der ersten großen Missionsgesellschaft war († 1823). In Amsterdam war überhaupt der erste Prediger der nach der Loslösung der Stadt von den Spaniern gegründeten reformierten Gemeinde — 1578 — ein Deutscher: der Hesse Kuchlinus, der später erster Leiter des Predigerseminars in Leiden wurde und dort 1606 starb (M. Adam). 1620 wurde die Stelle des deutschen Pfarrers förmlich eingeführt und festgelegt; unter ihren Inhabern war Friedr. Keßler, der 1636 mit Joh. Moritz von Nassau nach Brasilien ging, J. G. E. Alstein, der anonyme Herausgeber des bekannten Amsterdamer Drucks von J. Neanders Liedern (1725), u. a. m.

Auch die ev.-luth. Gemeinde in Amsterdam hat einen deutschen Pfarrer für die ihr angeschlossenen Deutschen.

Die English Reformed Church in Amsterdam sowie in Middelburg und Vlissingen und die schottische Gemeinde in Rotterdam sind gleichfalls mit der Niederländischen reformierten Kirche verbunden. Daneben bestehen noch besondere anglikanische Gemeinden in Amsterdam, dem Haag, Rotterdam (Episc. Church).

S. 268, 47 ist zu lesen: je zwei Professoren. Das Doktorat der freien Universität (S. 270, 41) hat inzwischen den effectus civilis erhalten. Zum richtigen Verständnis der S. 271, 56 genannten Zahlen muß beigefügt werden, daß es sich dabei mit wenig Ausnahmen meist um sehr kleine Gemeinden handelt. Zu S. 274, 28 f. ist zu ergänzen, daß die Gemeinde der Taufgesinnten in Amsterdam eine bedeutende, an wertvollen Teleiobaptistica reiche Bibliothek besitzt. **K. J. Bähr.**

Holsten, Karl Ch. F. — Aus Holstens Vorlesungen veröffentlichte nach seinem Tode C. Herrigel in ZwTh.: „Die Ergebnisse der historischen Kritik am neutestamentlichen Kanon" (1900, NF VIII S. 212—223) und „Einleitung in die Korinthierbriefe" (1901, NF IX S. 324—369).

Nachrufe erschienen noch von Hausrath in den Badischen Biographien, herausgeg. von Weech und Krieger, V 311—319; von O. Veeck und von H. Rapp im Protestantenblatt 1897 Nr. 6 und Nr. 10; von R. Meincke im Wegweiser (Kalender des Deutschen Protestantenvereins) 1898 S. 71—73. Die Gedächtnisrede Hausraths (S. 281, 18) steht auch in den Heidelberger Akad. Mitteilungen 1896/97 Nr. 13. **Mehlhorn.**

Holstenius, Lucas. — S. 287 Z. 39 füge bei: Der Schmerz des Vaters über seine Konversion spiegelt sich wieder in den drei plattdeutschen Briefen des Pater Holst, die Ferdinand Wagner in der Bibliothek Barberini in Rom fand und in der Festschrift des hansischen Geschichtsvereins (Göttingen 1900 S. 13 ff.) herausgab. **Henke †.**

Holtzmann, Heinrich Julius, geb. am 17. Mai 1832 zu Karlsruhe, gest. am 4. Aug. 1910 zu Baden-Baden.

Literatur: A. Hausrath, R. Rothe und seine Freunde II 1906; Urteile Rothes über Holtzmann auch bei Nippold, R. Rothe II 400 u. ö. E. Simons in RGG III 119. —

Nachrufe (1910) von P. W. Schmidt-Basel in der Frankf. Ztg., 11. Aug.; K. J. Neumann, Straßb. Post 5. u. 7. Aug.; R. Will, Ev.-prot. Kirchenbote f. Elsaß-Lothr. Nr. 33; W. Brückner, Prot. Flugblätter Nr. 8/9; E. Kuck, Protestantenblatt Nr. 34; Goldschmidt, Bad. Landeszeitung Nr. 365; Rohrhurst, Nachruf in der 2. bad. Kammer, 30. Mai 1812; Z. f. Missionskunde 1910 Nr. 8. — Die Veröffentlichung gesammelter Aufsätze samt einer Bibliographie ist durch den Sohn, Prof. Rob. Holtzmann in Straßburg, dem ich für manche Mitteilung Dank schulde, in Aussicht gestellt.

Einer badischen Gelehrtenfamilie entstammend ist H. als ältester von 8 Söhnen dem späteren Prälaten Karl Julius Holtzmann († 23. Febr. 1877; vgl. über ihn Hönig in Weech, Badische Biographien III 1881, 59—62) und seiner Frau Adelheid Sprenger geboren worden; er besuchte die Schule zu Karlsruhe und Heidelberg, wo er Herbst 1850 das Abiturientenexamen bestand; studierte in Heidelberg und 2 Semester in Berlin, dort am tiefsten von R. Rothe, hier von Vatke beeinflußt — doch hatte er auch Ullmann, Hengstenberg, Stahl gehört und philologische und historische Vorlesungen neben den theologischen nicht versäumt. Nach bestandenem Examen, Herbst 1854, war H. drei Jahre Pfarrvikar in Badenweiler, entschloß sich dann, im Konflikt mit der Ullmannschen Kirchenpolitik, nicht leichten Herzens, das praktische Amt aufzugeben und in die akademische Laufbahn überzutreten: er promovierte 1858 summa cum laude zum Lizentiaten und habilitierte sich mit der dogmengeschichtlichen Abhandlung: De corpore et sanguine Christi quae statuta fuerint in ecclesia. Mitbeteiligt am Universitätsgottesdienst, auch Lehrer am evang. Predigerseminar, wurde er 1861 zum Professor extraordinarius, 1865 zum Ordinarius ernannt, nachdem ihm 1862 die Wiener evang. theol. Fakultät den D. theol. h. c. verliehen hatte; einen Ruf nach Wien 1865 schlug er aus; so wirkte er in Heidelberg neben R. Rothe, D. Schenkel, Hundeshagen, Hitzig u. a., bis er 1874 bei Bruchs Erkrankung von dem Kurator Ledderhose an die junge Straßburger Kaiser-Wilhelms-Universität gerufen wurde, an der er 30 Jahre lang, zunächst neben Ed. Reuß, Cunitz, Krauß u. a., lehrte, bald als einer ihrer hervorragendsten Männer anerkannt, 1878 mit dem Rektorat betraut, 1897 von der philosophischen Fakultät zum Ehrendoktor ernannt. Gleich anfangs drohte einmal sein Verlust, als er in der Ära Falk—Herrmann 1875 vom Berliner Magistrat zum Propst von St. Petri ausersehen war: für ihn hatte ein Amt, das praktisch-kirchliche Wirksamkeit mit gelehrter Arbeit verband, besonderen Reiz; aber seine Mitarbeit im Protestantenverein hatte Bedenken gegen seinen Liberalismus erweckt und er blieb in Straßburg, ein Glück nicht bloß für diese Universität, sondern wohl auch für H. selbst, der sich in seiner echt süddeutschen Art schwerlich in den Berliner Verhältnissen recht heimisch gemacht haben würde. Seit 15. Aug. 1864 war H. mit Lina Weber, Tochter des Heidelberger Historikers, verheiratet; der Ehe entstammten drei Söhne und eine Tochter. 1896, 20. Juli, ward ihm der älteste Sohn im Alter von 27 Jahren entrissen, in Kürze, 1897, 10. Febr., folgte die Gattin, Schläge, die er überlebte, aber nie überwand. „Er ist seitdem der Welt abhanden gekommen. Ihre Sorgen und Mühen, in denen er einst als froher Kämpfer lebte, haben ihn nicht mehr interessiert" (aus einem Briefe des Sohnes Robert H.). Im Herbst 1904 legte er sein Lehramt nieder. 1906 verzichtete er auch auf die Pfründe eines Mitglieds des Thomaskapitels und siedelte in ein fast allzu bescheidenes Heim nach Baden-Baden über, auch hier trotz zunehmender Gebrechlichkeit rastlos tätig in literarischer Arbeit und einer weit ausgebreiteten gelehrten Korrespondenz. Nach wiederholten Operationen, die er heldenhaft überstand, erlag er kurzer Krankheit. Sein Leichnam ward auf seinen Wunsch im Krematorium zu Baden-Baden eingeäschert. „Sein Name bedeutete eine Wissenschaft und ein Bekenntnis".

H.s literarische Arbeit, schier unübersehbar in ihrer Menge, begann dogmengeschichtlich: „Kanon und Tradition" 1859, eine ebenso gelehrt eingehende, wie großzügig klare Darstellung und Kritik der katholischen und der protestantischen Prinzipienlehre. Aber alsbald wandte er sich dem NT zu, dem seine Lebensarbeit gelten sollte. 1862 gab er Bleeks Vorlesungen über die synoptischen Evangelien in Druck, ein Präludium gleichsam zu seinem eigenen bahnbrechenden Werke „Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter", 1863, worin er die schwankenden Urteile Baurs und seiner Schule ebenso siegreich überwindend, wie die Halbheiten der Traditionshypothese, die von Lachmann und Ritschl angebahnte Zweiquellentheorie mit der Markuspriorität und der Spruchsammlung in minutiöser Detailuntersuchung so sicher begründete, daß sie seitdem das feste Fundament der ganzen Evangelienforschung geworden ist, wohl der fortschreitenden Verbesserung fähig (Holtzmann selbst hat Einzelheiten seiner Position bereitwillig modifiziert), aber als Ganzes in ihrer Tragkraft auch durch so scharfsinnige Kritik wie die Wredes nicht erschüttert. Damit war, wie die fast gleichzeitig erscheinenden „Untersuchungen über die evang. Geschichte" C. Weizsäckers (1864) zeigten, die Kritik des Lebens Jesu auf einen neuen Boden

gestellt. Holtzmann hat aber auch nach andrer Seite hin dafür einen festen Hintergrund zu gewinnen gestrebt: so schrieb er in Gemeinschaft mit seinem Schwiegervater, dem Historiker G. Weber, „Die Geschichte des Volkes Israel und die Entstehung des Christentums" 1867 und bearbeitete für Bunsens Bibelwerk die Bibelgeschichte (1865), die Apokryphen (1866) und das NT (1869). Der Heidelberger Periode gehört noch an die „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses" 1872, worin in subtiler Untersuchung ein echt paulinischer Kolosserbrief als Vorlage des nachpaulinischen Epheserbriefs von dem jetzigen, eine Überarbeitung auf Grund des Epheserbriefs darstellenden Kolosserbrief unterschieden wird, eine mit einem Gedanken Hitzigs sich berührende, etwas komplizierte Hypothese, die trotz allen Scharfsinns der Begründung den wenigsten Beifall von allen Holtzmannschen Arbeiten gefunden hat: v. Soden reduzierte den Unterschied zwischen dem echten und dem interpolierten Kolosserbrief auf ein solches Minimum, daß er bald ganz aufgegeben wurde.

In Straßburg schuf H., an Schleiermachers Kritik anknüpfend, die 2. derartige Monographie: „Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt", 1880, noch heute sehr lesenswert, zumal in dem von dem Geschichtswert handelnden Abschnitt. Dann trat er mit dem Hand-Kommentar zum NT hervor, für den er sich die Mitarbeit von R. A. Lipsius, P. W. Schmiedel und H. v. Soden gesichert hatte: er selbst übernahm den 1. und 4. Bd, Synoptiker samt Apostelgeschichte und Johanneische Schriften (1889 ff.), die er mit der ihm eigenen präzisen Kürze bearbeitete. Seine Exegese war vor allem darauf gerichtet, die Gedanken des Autors zu erfassen und verständlich zu machen. Was an grammatischem, historischem und archäologischem Wissen dazu gehört, wird in knappster Form mitgeteilt, ohne (wie in so manchen Kommentaren) gelehrter Selbstzweck zu werden. H. spürt immer der literarischen Entstehung einer Erzählung oder Gedankenformulierung nach. Das tritt besonders bei der Auslegung der Synoptiker hervor, bei der Matthäus und Lukas als Seitenreferenten zu Markus fast nur in ihren Umbildungen berücksichtigt werden. Hinter der Darstellung aber interessiert ihn doch die dargestellte Geschichte. Im Synoptikerkommentar gab er sein „Leben Jesu" im Sinne einer durch sorgfältige Quellenforschung und historisches Verständnis geklärten und gemäßigten Tübinger Kritik. Bei dem 4. Evangelium aber fand er die hellenistische Religionsphilosophie so vorherrschend, daß darüber die Geschichte zu kurz kam: doch suchte er durch die Annahme der Mehrdeutigkeit, ja stellenweise geradezu eines dreifachen Schriftsinnes, den andern Seiten dieses rätselhaften Buches, an dem quellenkritisch zu operieren er stets ablehnte, gerecht zu werden.

Die volle Meisterschaft offenbart sich in den beiden zur Mohrschen Sammlung theologischer Lehrbücher beigesteuerten Werken, die unter sich so verschieden sind wie nur denkbar: das „Lehrbuch der Neutestamentlichen Einleitung" (1885, ²1886, ³1892) hat wohl am meisten von allen Werken den Namen des Autors bekannt gemacht, obwohl er sein Urteil darin fast geflissentlich versteckt; das „Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie" (1897, ² nach des Verf.s Tode zum Druck besorgt von A. Jülicher und W. Bauer 1911) ist das abschließende Lebenswerk, in dem H. sich selbst ganz gibt. Dort hatte er sich das Ziel gesteckt, so objektiv wie möglich zu referieren, um in den Stand der Probleme einzuführen; seine eignen Beiträge erschienen wie die eines dritten; nur aus der Gruppierung der verschiedenen Meinungen ist oft die seine zu entnehmen. Aber gerade der Einblick in die Geschichte der Problemstellungen und das kühle Abwägen der Gründe pro et contra waren eindrucksvoller als lange Erörterungen. Diese Art, rein historisch mit den literarischen Problemen umzugehen, hat vorbildlich gewirkt; seine Anordnung der Neutestamentlichen Schriften hat durchgeschlagen. So ist diese Einleitung für ein bis zwei Generationen das führende Werk geworden, dadurch in ihrer Bedeutung gekennzeichnet, daß Jülicher seinen Grundriß eine Einleitung zu Holtzmanns Einleitung genannt hat; und sie wird durch den Reichtum und die Zuverlässigkeit ihrer Berichterstattung noch auf lange eine Fundgrube für alle neutestamentlichen Studien bleiben. Ganz anderer Art ist das zweite Hauptwerk. H. begnügt sich nicht, den biblisch-theologischen Gehalt der einzelnen neutestamentlichen Schriften historisch-statistisch aufzunehmen: er arbeitet scharf die prinzipiellen Grundgedanken und deren religiöse Motive heraus. Er bleibt auch nicht stehen bei dem Nachweis divergierender Linien, der sog. Antinomien in dem Denken eines Autors: er möchte die innere Verknüpfung auch der disparaten Gedankengänge erfassen, nicht in der Weise des Systematikers, der Widersprüche ausgleicht, sondern als Psychologe die Brücken aufsuchend, die von der einen zur andern Betrachtungsweise hinüberführen. Dabei scheut er nichts mehr als das Eintragen moderner Ideen, das Überleiten ins Erbaulich-Anwendbare: mit Nachdruck wird das uns Fremde, Abstoßende, Veraltete hervorgehoben und auf das Weltbild jener Zeit

als Quelle zurückgeführt; die Bildung der urchristlichen Autoren wurzelt in der rabbinischen und hellenistischen Kultur und Religion. Dieser „religionsgeschichtliche" Einschlag ist in der 2. Aufl. noch verstärkt, ein Beweis, wie sehr H. bis zuletzt sich den neuen führenden Gedanken offenhielt, die er in dem Archiv für Religionswissenschaft nicht nur verfolgte, sondern kräftig mitförderte. Immer in die Tiefe bohrend, dabei der Gedanken stark-strömende Fülle möglichst eng fassend, der Mannigfaltigkeit und Deutungsfähigkeit aber weitesten Spielraum lassend, kommt H. in diesen späteren Produktionen zu einem recht schweren Stil, der dem Leser tüchtige Arbeit zumutet, ihn nur zuweilen durch prächtige Bilder erquickend — denn H. war bei aller Gelehrsamkeit auch ein Künstler. Am ausgeprägtesten erscheint dies aus echtem Geschichtstrieb geborene Ringen mit dem relativen Recht der entgegengesetzten Meinungen in der letzten biblisch-theologischen Monographie „Das Messianische Bewußtsein Jesu" 1907, in der H., das Fazit der gesamten neueren Arbeit am Leben Jesu ziehend, das was er an der eschatologischen Auffassung (Alb. Schweitzers) als richtig anerkannte, mit seinem, dem vielgeschmähten „liberalen" Jesusbilde in Einklang zu bringen suchte. Die weitgehende Aufgeschlossenheit für alle neuen Erkenntnisse, die ihn lieber zehn Ansichten buchen, als eine auf Kosten der andern vertreten ließ, hat schließlich dahin geführt, daß er, sich selbst nie genügend, die 2. Bearbeitung seines biblisch-theologischen Hauptwerks nicht mehr abschloß, sondern die Drucklegung fremden Händen anvertraute.

Neben diesen Hauptwerken stehen die Repertorien. Hatte H. schon an dem Bibellexikon seines Heidelberger Kollegen Schenkel mitgearbeitet, so bot der „Holtzmann-Zöpffel", d. h. das mit seinem Straßburger Kollegen (vgl. Bd XXI, 708) gemeinsam bearbeitete „Lexikon für Theologie und Kirchenwesen" 1882, [3]1895, in alphabetischer Form einen ungeheuren Stoff in knappster Fassung dar. Dazu kommen endlich H.s Beiträge zu Guthes „Kurzem Bibelwörterbuch" 1903.

Die fast erschöpfende Literaturkenntnis, heute unmöglich und nur zu begreifen bei einem Manne, der das rapide Anwachsen der Fachliteratur selbst mitwachsend erlebte, steht in Wechselwirkung zu der eifrigen Rezensionstätigkeit, die ihren Höhepunkt in den Übersichten über die gesamte Arbeit am NT fand, die H. von 1881 bis 1899 für den Theologischen Jahresbericht lieferte, dessen Redaktion er nach Lipsius' Tod mit Bd 12 übernahm und bis zu Bd 19 (zuletzt gemeinsam mit G. Krüger) führte. Ergänzend treten hinzu die unübersehbare Menge der Einzelbesprechungen in der ThLZ, der DLZ, den Protest. Monatsblättern usf., die sich besonders in der letzten Zeit durch die Überschau über verwandte Literatur vor allen ähnlichen auszeichneten. Als Rezensent war H. scharf, unerbittlich gegen alles, was er als unwissenschaftlich empfand, zuweilen — wider Willen — nicht ganz frei von Parteivorurteil, aber andererseits stets bemüht, das Gute beim Gegner anzuerkennen, und von ihm zu lernen bereit.

Durchaus kein populärer Schriftsteller bei der Tiefgründigkeit seines wissenschaftlichen Denkens, hat er doch die Popularisierung der Forschungsresultate stets zu seiner Aufgabe gerechnet und dabei auch eine Meisterschaft volkstümlich klarer und faßlicher Darstellung entwickelt. Neben dem Abschluß von Bunsens Bibelwerk (6.—9. Bd 1865—70) ist hier seiner Mitwirkung an Holtzendorffs Protestantenbibel 1872 zu gedenken; dann zahlreicher Vorträge, die er zumeist über biblische Fragen hielt: z. B. „Die Entstehung der Evangelien", 1866 (Aufgaben des Christentums in der Gegenwart); „Über Recht und Pflicht der biblischen Kritik" 1874, „Die ersten Christen und die soziale Frage" 1882 (Wissenschaftliche Vorträge über religiöse Fragen V), die Straßburger Kaisergeburtstagsrede von 1897 „Das NT und der römische Staat", endlich der letzte Straßburger Vortrag, der sich zu einer großartigen Ovation für den Scheidenden gestaltete „Die Entstehung des NT.s", 1904 (in erweiterter Gestalt eins der wertvollsten Hefte der Religionsgeschichtlichen Volksbücher I 11, 1905, [2]1911). Hierher gehören noch so manche Aufsätze im Protestantenblatt, im Evang.-prot. Kirchenboten für Elsaß-Lothringen, über Themata wie „Das Evangelium der Armen".

H.s Lebensarbeit galt dem NT, das er auch in seinen Vorlesungen vornehmlich behandelte, von denen die jetzt so selten gewordene Hermeneutik besonders genannt zu werden verdient (vgl. die Abhandlung: „Das Problem der Geschichte der Auslegung" in der Straßburger Festschrift für Heidelberg 1886). Übrigens hat er nie über Leben Jesu gelesen, auch nie über den Römerbrief, weil er dies Schriftstück wohl als biblisch-theologische Quelle, nicht aber als Brief zu interpretieren wisse.

So eindringend seine Spezialarbeiten waren, so wenig war er Spezialist. Er umfaßte das Ganze der Theologie. Er hatte das Bestreben, den Dingen auf den Grund zu schauen, daher war er stets religionsphilosophisch interessiert. Von R. Rothe stark angeregt, hat er

nicht nur für die 2. Auflage von dessen Ethik Bd 3—5 in Druck besorgt (1870/71); er benutzte auch, wie er selbst sagt, ruhige Stunden der Erholung zur Zwiesprache mit diesem originellen Denker: daraus entstand „R. Rothes spekulatives System" 1899: „Den Theosophen und Gnostiker Rothe wollte ich darstellen", den Menschen und Prediger hatte er schon früher in mehreren Aufsätzen (Predigt der Gegenwart IV, V 1867/68 u. a.) gewürdigt. In Straßburg las er auch über „Das Wesen der Religion".

Vor allem aber war er zeitlebens an der praktischen Theologie interessiert: von seines Kollegen Alf. Krauß Lehrbuch hat er Bd 2 1893 zum Druck befördert. Auf dem Gebiet der Predigt erwies er sich nicht nur als Historiker durch seine Beiträge zur „Predigt der Gegenwart" (z. B. über Luther als Prediger 1884), sondern auch als ausübender Praktiker: drei Sammlungen Predigten aus der Heidelberger und Straßburger Zeit (1865, 1873, gesammelt in 4. Abt. 1901) legen von der Gedankenfülle Zeugnis ab, die sich mit tiefer, mystisch angehauchter, aber stets ethisch orientierter Frömmigkeit verband, „Meditationen über biblische Texte" hat sie Krauß genannt; vgl. J. Hülsmann, H. als Prediger, Z. f. prakt. Theol. 1883. Seine Behandlung des 1. Thess.briefs zum Zweck der Gemeindeerbauung in Z. f. prakt. Theol. 1880—86 ist ein Muster praktischer Auslegung, eine Fundgrube für Exegeten wie Prediger; mit H.s eignen Verbesserungen neu herausg. von E. Simons: „H. Holtzmanns prakt. Erklärung des 1. Thess.briefs" 1911. In derselben Zeitschrift 1891 hat H. auch über die praktische Verwertung des Hebr.briefs, des dem Verständnis der modernen Gemeinde vielleicht am meisten entrückten Stücks des NT.s, gehandelt. Unter allen Vorlesungen Holtzmanns erfreute sich die über Pädagogik ganz besonderen Beifalls: auch hier war H. keineswegs bloß Historiker (Die Katechese der alten Kirche, Theol. Abh., C. v. Weizsäcker gewidmet 1892, im Mittelalter, Z. f. prakt. Theol. 1898, Straßburger Katechismen 1895), sondern nahm die Probleme der Gegenwart energisch in Angriff, z. B. die Wunderbehandlung (Predigt der Gegenwart 1881, Prot. Monatsh. 1902), den Religionsbegriff in Herbarts Schule (ZwTh 1882), die Vorbereitung der Katechese (Z. f. prakt. Theol. 1893), „Katechismus als Memorierstoff" (Prot. Monatsh. 1901). Bei den Tagungen des Allg. evang.-prot. Missionsvereins hielt er 1888 die Festpredigt und sprach 1898 über „Christliche Geschichtsbetrachtung im Lichte der Mission". Vgl. H. Bassermann, „H. Holtzmann als prakt. Theologe", Prot. Monatsh. 1902.

So alle Disziplinen der Theologie umspannend und in die Gesamtwissenschaft einordnend, war H. wie kein zweiter befähigt, über „Die Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft" zu reden (Kultur der Gegenwart I, IV 1906): er tat es mit klarem Blick in die besonderen Schwierigkeiten der gegenwärtigen Lage, ohne zu beschönigen, was ihm bedenklich erschien, und doch ohne Pessimismus, wie er sich mancher bei oberflächlicher Betrachtung bemächtigt; er tat es im Vertrauen auf die Kraft der Religionswissenschaft, die Religion immermehr von den ihr anhaftenden Rückständigkeiten zu befreien, im Glauben an die Macht der Religion selbst, sich den Menschen nicht nur als unentbehrlich, sondern auch als kulturfördernd zu erweisen, in der Hoffnung endlich, daß ohne Einschläferung der Gegensätzlichkeit doch eine Annäherung und Verständigung zwischen den christlichen Konfessionen möglich sei: denn in ihrem innersten Wesen erschien ihm die Religion allen geschichtlichen Bedingtheiten gegenüber frei. Die mystische Grundstimmung seiner Frömmigkeit ließ ihn, den energischen Vorkämpfer eines liberalen Protestantismus, Freundschaft pflegen auch mit hochgebildeten Katholiken und mit innerer Anteilnahme die Schicksale des Modernismus verfolgen (vgl. Prot. Monatsh. 1905, 1908 und H.s Anzeige von Baron F. v. Hügels Werk über Katharina von Genua und die Mystik, ThLZ 1909, 390 ff.).

Dieser weite, die Menschheit in ihrer ganzen Kultur umfassende Blick ließ H. nicht nur auf theologischem Gebiete sich betätigen: sein reicher Geist umspannte Geschichte, Kunst, Leben. So nebenher gab er einmal eine einzigartig fesselnde Darstellung Mailands und seiner Geschichte 1899 (in der Sammlung „Kennst du das Land" Bd 14), oder sprach über „Die Entwicklung des Christusbildes der Kunst" (ZprTh 1884). Vorträge, wie der über „Die Ansiedlung des Christentums in Rom" 1874, oder die drei über „Denkmäler der Religionsgeschichte auf dem Gebiet der italienischen Kunst" 1869, zeigen eine wunderbare Kunst, im leichten Plauderton, an persönliche Erlebnisse und Eindrücke anknüpfend, weitausschauende geschichtliche Einblicke und Überblicke zu geben. Seine große Personalkenntnis und die Kunst, Persönlichkeiten zu zeichnen, kommt in zahlreichen biographischen Skizzen (z. B. über Weizsäcker und Zöpffel in dieser RE, Schenkel, Prot. Kirchen-Ztg. 1885, Hausrath, Prot. Monatshefte 1910, Anselm Feuerbach, Deutsche Rundschau 1912) sowie in den Anmerkungen zum Briefwechsel von Reuß und Graf (1904) zur Geltung.

Diese erstaunliche Produktivität — und in Vorstehendem sind nur Proben gegeben —

erklärt sich nur, wenn man weiß, daß H. regelmäßig früh um 5 Uhr an die Arbeit ging, Zusendungen und Anfragen selten länger als 24 Stunden unbeantwortet ließ; daß er, die Türklinke in der Hand vor dem Auditorium wartete, um mit dem Glockenschlag das Katheder zu betreten, das er aber auch mit dem Glockenschlag wieder verließ. Mit dieser Pünktlichkeit verband sich die Treffsicherheit des Urteils: er holte sofort aus einem Buche das wenige heraus, worauf es wissenschaftlich ankam, und ordnete es dem Gesamtbesitz richtig ein. Der Zauber seiner Rede lag nicht in rhetorischer Kunst: der Vortrag, sorgfältig vorbereitet, war anfangs leicht häsitierend, bald aber kam er in Fluß und flutete dann mit jener zwingenden Gewalt, die in strenger Sachlichkeit liegt. Aus sich selbst machte er nichts: die Veröffentlichung seiner Briefe oder auch einer Biographie hat er letztwillig abgelehnt; bei Konferenzen setzte er sich gern auf die hinterste Bank; in der Diskussion sprach er selten, immer kurz und rein sachlich, bei Abstimmungen genügte ihm Ja oder Nein; aber das wenige, was er sagte, war meist entscheidend. Seine Güte war unendlich und besonders im Examen von vielen dankbar anerkannt. Den Studenten war er in vollem Sinne ein väterlicher Freund; auch an ihrem Verbindungsleben nahm er gern Anteil und weihte ihre Feste durch seine gedankentiefen und doch des Humors nicht entbehrenden Ansprachen. Ärger schüttelte er sich rasch mit einer kurzen sarkastischen Bemerkung ab. Er liebte, ein echter Badener, einen kräftigen Schluck und dabei ein Gespräch über alles Menschliche, nur nicht Fachwissenschaft. Ohne Künstler oder Kunstgelehrter zu sein, hatte er verständnisvollen Blick für das wahrhaft Schöne. So fand er, von Natur nicht leicht anschlußfähig, überall bald seinen Kreis, dessen geistiger Mittelpunkt er wurde. Und seine rege Korrespondenz verband ihn mit Freunden und Fachgenossen in allen Ländern. Er war ein Vertrauensmann für Kollegen und Schüler. Durch und durch Gelehrter hat er doch an dem politischen Leben des Vaterlandes lebhaften Anteil genommen: 1867—71 war er Vertreter von Heidelberg-Land in der 2. badischen Kammer und Wortführer des deutschen Gedankens im Anschluß an Preußen (vgl. seine Straßburger Bismarckrede 1898). Das kirchliche Leben Badens wie des Elsaß hat er lange Zeit maßgebend beeinflußt: er erschien als der führende Theologe im ganzen Südwesten Deutschlands, dem auch die andern Fakultäten huldigten. Auf seinem Spezialgebiet hat er nicht eigentlich Schule gemacht: aber alle jüngeren Mitarbeiter waren seine dankbaren Schüler. **v. Dobschütz.**

Homberger Synode 1526. — J. Friedrich, Die Entstehung der reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526. Gießen 1905. **Mirbt.**

Honius, Cornelius. — Hinne Rodes erste Reise nach Deutschland, bei der er Anfang 1521 in Wittenberg Luther Hoens Abhandlung über das Abendmahl vorgelegt haben soll, ist ganz unsicher (vgl. meinen Widerruf, Weimarer Lutherausgabe 10 II, 1907, S. 315 f. A. 3). **O. Clemen.**

Honorius I., Papst. — Zur Lit. füge hinzu: H. Grisar, H. I. u. d. ökumen. Konzil, Analecta Romana, Rom 1899; J. Chapman, The Condemnation of Pope H., Lond. 1907. W. Plannet, Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil. Marb. Diss. 1912. S. 313 Z. 51 l. H. st. J. Grisar; S. 314 Z. 33 l. vertere st. vertare. **G. Krüger.**

Honorius III., Papst. — Fehling, Kaiser Friedrich II. und die römischen Kardinäle. Berlin 1901. Hauck, KG Deutschlands 4. Bd. Leipz. 1903 S. 745 ff. H. Krabbo, Eine nicht ausgel. Urk. im Register Honorius' III. Quell. u. Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl. 6. Bd 1903 S. 368. **Hauck.**

Honorius IV., Papst. — Hauck, KG Deutschlands 5. Bd. Leipz. 1911 S. 457 ff. **Hauck.**

Honorius v. Autun. — Über den „großen Unbekannten des 12. Jahrhunderts" verdanken wir J. Kelle eine Reihe scharfsinniger Untersuchungen, die in den SWA 1901—1906 gedruckt sind: Über Honor. August. und das Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae, 143. Bd. Untersuchungen über das Speculum ecclesiae des Honorius und die Libri defloratorum des Abtes Werner, 145. Bd. Untersuchungen über des Honorius Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio dialogus, 150. Bd. Untersuchung über das Offendiculum des Honorius und sein Verhältnis zu dem gleichfalls einem Honorius zugeschriebenen Eucharistion und Elucidarium, sowie zu den deutschen Gedichten Gehugde

und Pfaffenleben 148. Bd. Untersuchungen über den nicht nachweisbaren Honorius, Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus und die ihm zugeschriebenen Werke 152. und 153. Bd. Gleichzeitig mit ihm, aber fast stets im Gegensatz zu ihm, arbeitete J. Endres in einer Reihe von Schriften über Honorius: Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis. Kempten 1903; Hist.-polit. Bl. 1902, 130. Bd S. 157 ff. und HJB 1903, 24. Bd S. 826 f. und 1905 26. Bd S. 783 ff.; endlich Hon. Aug., Beitrag z. Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrh., Kempten 1906. Man vergleiche außerdem F. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des MA. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus, Freiburg 1902. M. Förster, Arch. f. das Studium der neueren Sprachen, 116. Bd S. 312.

Kelle hat das Offendiculum und das Inevitabile von neuem herausgegeben, SWA 148. Bd 1902 und 150. Bd 1904. Kleinere, bisher ungedruckte Stücke bei Endres S. 138 ff.

Durch Kelles Untersuchungen sind der Honoriusforschung neue Fragen gestellt. Er vertritt den Standpunkt, daß die vielen de scr. eccl. IV 17 S. 232 ff. genannten Schriften, die dort dem Honorius, Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus, beigelegt werden, in Wahrheit nicht einem und demselben Verfasser angehören. Sie seien, da kein Autor bekannt war, allmählich von den Abschreibern dem Honorius, der als Verfasser des Speculum ecclesiae galt, zugeschrieben worden. In Wahrheit gehöre das Speculum ecclesiae dem Anselmus, die Philosophia mundi dem Wilhelm von Conches, die Expositio in parabolas et in ecclesiasten Salomonis dem aus Salvian bekannten gallischen Bischof Salonius (vgl. de gubern. Dei 1 und ep. 9, 1), also einem Schriftsteller des 5. Jahrhunderts.

Nun fehlt zwar viel, daß Kelles kühne Kritik allgemeine Zustimmung gefunden hätte. Endres widerspricht ihr in allen Hauptpunkten: für ihn steht es fest, daß das Schlußkapitel von de scr. eccles. glaubwürdig ist, daß die zusammengehörigen Schriften: Elucidarium, Sigillum, Inevitabile, Erklärung der Psalmen und des Hohenlieds, Gemma animae und Summa totius sämtlich dem dort genannten Honorius angehören. Er sieht in ihm einen keltischen Inklusus in Regensburg, in der Bezeichnung Augustodunensis ecclesiae presbyter eine Art Pseudonym, eine Annahme, für die er die Zustimmung Holder-Eggers gefunden hat, s. MA 31. Bd S. 501 und 32. Bd S. 581. Es scheint mir ein Verdienst der Untersuchungen von Endres, daß sie bezüglich der Schriften der über das Ziel hinausschießenden Kritik Kelles wehrten und bezüglich der Person des Honorius die nach Regensburg weisenden Spuren aufzeigten. Aber zum Abschluß hat Endres die Untersuchung nicht gebracht: seine Erklärung der Augustodunensis ecclesia ist mehr als problematisch, mag er sie als Kirche auf dem Kaiserhügel oder als Domstift von Canterbury verstehen. Und bezüglich der Schriften bin ich zwar wie er der Meinung, daß das Schlußkapitel von de scr. eccl. glaubhaft ist; aber bezüglich des Elucidariums glaube ich auch jetzt den Einwänden Kelles gegen die Echtheit recht geben zu müssen. **Hauck.**

Hormisdas, Papst. — Zur Lit. füge hinzu: C. F. Arnold, Cäsarius v. Arelate u. seine Zeit, Leipz. 1894.

S. 357 Z. 47 l. 7 st. 6. **G. Krüger.**

Hort, Fent. John Ant. — S. 368 Z. 27 streiche das Komma nach Brooke.
S. 369 Z. 14 u. 41 l. Biography st. Antiquities.
S. 369 Z. 53 l. 1881 st. 1871.

Hosea. — Volz, Die Ehegeschichte Hoseas, ZwTh 1898 S. 321—335; Oettli, Amos und Hosea, 1901; Riedel, Alttest. Untersff., 1902 S. 1—18; Meinhold, Studien zur israel. Religionsgeschichte I 1903; Marti, Kurzer Handkomm. z. AT XIII 1904 S. 1 ff.; Nowack, Amos u. Hosea, 1908 (Religionsgesch. Volksbücher II 9).

Mehrere Neuere wollen eine ganze Reihe von Sätzen als unecht ausscheiden; namentlich alle oder die meisten, welche sich auf Juda beziehen: 1, 7; 4, 15; 5, 5. 10. 13; 6, 4. 11; 8, 14; 10, 11, und die mit verheißendem Inhalte: 2, 1—3. 15b—25; 3, 1—5; 5, 15—6,3; 6, 5b; 11, 8—11; 12, 7; 14, 2—10. Wenn man sich indes von vorgefaßten Meinungen frei macht, kann man nur einzelne dieser Stellen verdächtig finden. Der Text des Buches ist an ziemlich vielen Stellen verderbt, von denen manche durch glückliche Verbesserungen überraschend aufgehellt werden. **W. Lotz.**

Hosius v. Corduba. — Vgl. die Literatur-Nachträge bei dem A. Arianismus. Daß die ursprünglichste Form des Namens „Ossius" ist, zeigt C. H. Turner (JThSt XII 1911

S. 275—277). — Hinsichtlich der Zeit der Synode von Elvira (VIII 377, 35 ff.) entscheidet sich jetzt auch Harnack für die Zeit vor der Verfolgung (Gesch. der altchristl. Literatur II 2 1904 S. 450—452: zwischen 295 und 302). — Für die Echtheit der canones von Sardika (VIII 378, 51 ff.), die J. Friedrich bestritten hat (Die Unechtheit der Kanones v. Sardika, SMA 1901, 417—76 u. 1902, 383—426; Die sardicensischen Aktenstücke der Sammlung des Theodosius Diakonus ibid. 1903, 321—343), sind C. H. Turner (JthSt 3, 1902 S. 370 bis 397) und F. X. Funk (Kirchengeschichtliche Abhandlungen III 1907 S. 159—217) eingetreten; und auch E. Schwartz meint (Zur Gesch. des Athanasius II S. 381), daß Friedrich zurückgeschlagen sei. — Zu VIII 379, 23 ff. vgl. meine bei dem A. Arianismus zitierte Abhandlung in den ABA 1909, 1—39. **Loofs.**

Hosius, Stanislaus. — Literatur: Literas a Truchsesio ad Hosium annis 1560 et 1561 datas ex cod. Ang. primum ed. atque annotationibus illustravit A. Weber, Regensburg. 1892. Šusta, Die röm. Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. (Wien 1904—11), bisher 3 Bde, vgl. Register. Elsner, Der ermländ. Bischof Stanislaus H. als Polemiker, Diss. (Königsberg 1911). S. 383 Z. 65 füge nach 1886 ein: und 1888. **Benrath.**

Hrabanus Maurus. — Die 3 Bücher de clericorum institutione sind von A. Knöpfler, München 1900 herausgegeben; von großem Werte ist der sorgfältige Nachweis der Quellen, die Hraban benützt hat. Gesamtwürdigung Hrabans bei M. Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 288 ff. Einzeluntersuchungen: Türnau, Rabanus Maurus, der praeceptor Germaniae. München 1900. F. Falk, D. h. Rhabanus Maurus als Exeget, Stud. u. Mt aus dem Benediktinerorden 20. Bd S. 640. A. Schönbach, Über einige Evang.-Komment. d. MA., SWA 146. Bd 4. Abhandlg. S. 79 ff. J. B. Hablitzel, Hrab. Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterl. Exegese. Freib. 1906. Ders., Hist. JB 27. Bd S. 74 ff. G. M. Dreves, Hymnol. Studien zu Venant. Fortunatus und Rabanus Maurus. München 1908. Über Hr.s Abendmahlslehre Birkle in d. Studien u. Mt aus dem Bened.-O. 23. u. 24. Bd.

Am wichtigsten sind die Untersuchungen über Hraban als Exegeten. Besonders Hablitzel hat die einzelnen Bestandteile, die Hraban in seinen Kommentaren zu neuen Büchern zusammenfügte, sorgfältig nachgewiesen. Den Kommentar z. Johannesevangelium (S. 407, 47) spricht Schönbach S. 109 ff. mit überzeugenden Gründen Hraban ab. Andererseits hat Manitius S. 291 Anm. 1 darauf hingewiesen, daß man im 12. Jahrhundert einen Kommentar zur Apostelgeschichte kannte, der Hrabans Namen trug. Daß zu den von Hraban benützten Schriftstellern sein Zeitgenosse Claudius v. Turin gehörte, hat Dümmler M. G. Ep. IV S. 588 erinnert. Die Sache ist aber noch nicht völlig geklärt. Schönbach fand im Mt-Kommentar eine weitgehende Verwendung des Claudius, wogegen Hablitzel urteilt, Hraban habe unabhängig gearbeitet. Sicher ist, daß Hrabans Quellenverzeichnisse nicht vollständig sind; auch enthalten sie Schriftsteller, die Hraban nicht oder nur aus zweiter Hand kannte.

Herr P. Odilo Rottmanner in München († 11. Sept. 1907) hat mich darauf aufmerksam gemacht daß der unter den Werken Hrabans gedruckte Kommentar zu den Proverbien (s. S. 407, 46) von Beda verfaßt ist, vgl. MSL 111 S. 679 mit 91 S. 937 u. s. ThQS 1896 S. 620. **Hauck.**

Hrotsuit. — Die Werke der Nonne von Gandersheim sind von P. v. Winterfeld, Berlin 1902 neu herausgegeben. — Man vgl. M. Manitius, Gesch. d. lat. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 619—632. W. Creizenach, Gesch. des neueren Dramas 1. Bd Halle 1893 S. 17 ff. K. Strecker, Hrotsuits Maria u. Ps. Matthäus, Dortmunder Programm 1902. **Hauck.**

Hubert, Konrad, gest. 1577. — An Literatur ist nachzutragen: Ch. Schmidt, Der Briefwechsel des Joh. Oporinus, Basler Beitr. zur vaterländischen Gesch. XIII 1893 S. 384 ff. (vgl. ZKG 1896 S. 687 f.). Joh. Ficker, Thesaurus Baumianus, Straßb. 1905 S. 95—99. Joh. Ficker und O. Winckelmann, Handschriftenproben des 16. Jahrh. nach Straßburger Originalen. II. Straßb. 1905 Tafel 67. G. Anrich, K. H., Monatschr. für Gottesdienst und kirchl. Kunst XII 1907 S. 77. Die Frage nach der Verfasserschaft des Liedes „Allein zu dir, Herr Jesu Christ" hat Fr. Spitta (Monatschr. für Gottesdienst und kirchl. Kunst 1906) zugunsten von H. entschieden. **Paul Grünberg.**

Hucbald. — S. 424 Z. 27 l. Fulcos st. Fucos.

Hugo v. St. Cher. — J. H. Saßen, Hugo v. St. Cher. Seine Tätigkeit als Kardinal 1244—63. Bonn 1908; vgl. auch Maubach, Die Kardinäle und ihre Politik. Bonn 1902 S. 20. **Hauck.**

Hugo v. St. Victor. — H. Oftler, Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Münster 1906. Über H.s Versöhnungslehre Gottschick ZKG 22. Bd 1901 S. 378 ff. D. Schmidt, Hugo v. St. V. als Pädagog. Meißen 1893. **Hauck.**

Hugo der Weiße. — G. Meyer v. Knonau, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., 3. Bd. S. 653 ff. **Mirbt.**

Humiliaten. — J. B. Pierron, Die katholischen Armen. Ein Beitrag z. Entstehungsgesch. der Bettelorden mit Berücksichtigung der Humiliaten und der wiedervereinigten Lombarden. Freib. 1911. **Hauck.**

Huntingdon, Fred. D., gest. 1904, s. d. A. Englische Theologie S. 416, 29.

Huß, Hieronymus von Prag, die Hussiten. — Zur Vorgeschichte des Hussitentums sind Arbeiten über Matthias von Janow (s. dort) und den Prager Erzbischof Johann von Jenzenstein erwähnenswert. Zwar harren die Schriften des letzteren noch immer einer kritischen Herausgabe, doch ist wenigstens sein „Libellus de bono mortis" von Gottfried Vielhaber in der Festschrift des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen (Prag 1902) publiziert worden; das Bild, das wir von Jenzenstein bisher besessen, wird durch die Ausführungen des Libellus noch etwas vollständiger. Die Beziehungen der Kurie zur böhmischen Hierarchie in der vorhussitischen Zeit erörtern drei Aufsätze Kamil Krofstas „Kurie a cirkevní správa zemí českých" im 10., 12. und 14. Bde des Česky Časopis historický, zumeist auf Grundlage der „Monumenta Vaticana res Bohemicas illustrantia", von denen bisher die Bde 1, 2, 5 erschienen sind. Der letzte von ihnen umfaßt die Pontifikate Urbans VI. und Bonifaz' IX. und reicht demnach bis hart an die Zeit, in der Huß als Wortführer des böhmischen Wiclifismus auftritt. Von der großen kirchlichen Bewegung, die ein Lustrum später Böhmen zu erschüttern begann, ist in dem reichhaltigen Aktenmaterial noch nichts zu spüren, höchstens daß Janows oder der Name eines seiner Schüler einmal genannt oder daß das Jubiläumsjahr, das Huß noch im guten Glauben opferwillig mitmachte, in die Erscheinung tritt. Eine kleinere Schrift Krofstas „Řím a Čechy" (Rom und Böhmen) abgedruckt in der Jubiläumsschrift für Goll behandelt denselben Gegenstand (Prag 1906).

Eine neue Ausgabe von Hussens Werken hat Wenzel Flajšhans, dem man auch ein bibliographisches Verzeichnis aller Schriften des Huß (Sbirka pramenů České akademie skup. III., číslo 3 Prag 1900) dankt, seit 1903 in Angriff genommen. Von den drei bis jetzt erschienenen Bänden enthält der erste in drei Heften 1. Die Expositio Decalogi (Prag 1903), 2. De Corpore Christi (1904) und 3. De Sanguine Christi (1905). Über den Wert dieser Schriften, ihre Quellen und die Ausgabe als solche s. Loserth, Zur Kritik der lateinischen Schriften des Huß (Mt. d. Ver. für Gesch. der Deutschen in Böhmen 42, S. 53—62 und Mt. des Inst. für öst. Gesch. 26, 521). Wie die polemischen Schriften Hussens kann auch von diesen keine auf Originalität Anspruch machen; auch hier schließt Huß sich eng, oft wortgetreu an die einschlägigen Werke Wiclifs an.

Der zweite Band enthält die größte, bisher nur handschriftlich bekannt gewesene Arbeit des Huß „Super IV. Sententiarum" (ediderunt W. Flajšhans et Dr. Marie Kominková (Prag 1906). Das Buch ist einer der zahlreichen Kommentare zu dem bekannten theologischen Lehr- und Handbuch des Petrus Lombardus. Auch hier ist Wiclif als vornehmste Quelle erwiesen; im übrigen haben die Herausgeber den sachlichen Wert der Arbeit zu hoch eingeschätzt. Im dritten Bande finden sich die Sermones de Sanctis (Prag 1908). Die Ausgabe hat es unterlassen, die Abhängigkeit Hussens von dem englischen Reformator im einzelnen nachzuweisen und sich mit der Anführung einiger allgemeiner Bemerkungen begnügt. Das muß als eine falsche Editionsmethode bezeichnet werden. Wer da z. B. die fünfte Predigt Maria optimam partem elegit, liest, hat keine Ahnung davon, daß darin nur ein einziges Wort — das Schlußwort Amen — von Huß herrührt und alles andere bis auf den letzten

Buchſtaben Wiclif angehört. Auch die Unterſchiede in der Predigtmanier der beiden verdienten beachtet zu werden. (S. darüber Loſerth, Zur paſtoralen Tätigkeit des Huß im 29. Bd der Mt. des Inſtituts für öſt. Geſchichtsf. S. 672—679). Die Tatſache, daß ganze Predigten Wiclifs von Huß aufgenommen worden ſind, iſt für die Textkritik der Predigten des Huß von Wichtigkeit. In ziemlich ausgedehntem Maße wurde von Huß auch Wiclifs Opus Evangelicum ausgezogen.

Nachzutragen iſt hier noch die Historia festorum Christi (ex quatuor Evangelistis in unum collecta atque secundum tres annos praedicationis eius distincta per Magistrum de Hußynetz) Upsala 1898 ed. Lundström.

Wie ſehr das Wicliſſche Lehrſyſtem das Taboritentum beeinflußte, ſieht man jetzt auch aus dem Inhalt eines kirchenpolitiſchen Dialogs, der ſich in der Handſchrift 4343 der Wiener Hofbibliothek findet und von Loſerth im 46. Bd der Mt des Vereins für Geſch. der Deutſchen in Böhmen abgedruckt wurde. Die handſchriftliche Überlieferung des bekannten Kuttenberger Dekretes vom 18. Jänner 1409 behandelt Guſtav Friedrich (Dekret Kutnohorský) im 15. Bd des Český Časopis historický 1—12, Huſſens Tätigkeit für den Kirchengeſang (Husova reforma kostelního zpěva) Zdenek Nejedly ebenda 13, 10, während ſein Wirken als Reformator der lateiniſchen Schrift von Matthias Murko in der Grazer Feſtgabe zur 50. Verſammlung deutſcher Philologen und Schulmänner beleuchtet wird. Eine allgemeine Überſicht über die reformatoriſchen Leiſtungen Wiclifs und Huſſens gibt Rudolf Buddenſieg in dem Werke „Unſere religiöſen Erzieher" S. 251—279.

Für die propagandiſtiſche Tätigkeit des Hieronymus von Prag in Polen, Ungarn, Kroatien und Öſterreich bietet der „Processus judiciarius contra Jeronymum de Praga habitus Viennae anno 1410—1412", den Ladislaus Klicman im Hiſtoriſchen Archiv der tſchechiſchen Akademie (Nr. 12, Prag 1898) herausgab, ein reichhaltiges Material. Zur Geſchichte des Huſſitenkrieges ſind zwei Abhandlungen Simon Binders (Die Hegemonie der Prager im Huſſitenkriege) in den Prager Studien auf dem Gebiete der Geſchichtswiſſenſchaft (ſ. dazu die Beſprechung J. Golls „Zur Geſchichte des Huſſitenkrieges in den Sitzungsberichten der böhm. Akad. 1901) und ein Aufſatz von Valentin Schmidt, Südböhmen während der Huſſitenkriege in den Mt. d. Vereins f. Geſch. d. D. in Böhmen 46. Heft 3 und 4 endlich das auf eingehenden Quellenſtudien beruhende Buch (Cod. diplom. Lusatiae superioris II, Görlitz 1896—1901) von Dr. Richard Jecht, „Der Oberlauſitzer Huſſitenkrieg und das Land der Sechsſtädte unter Kaiſer Sigmund" Bd 1, Görlitz 1911 erſchienen. Von Arbeiten über die ſpätere Huſſitenperiode ſei erwähnt Zdenek Nejedly, Prameny k synodám strany Pražské a Taborské v. letech 1441—1444 (Quellen zu den Synoden der Prager und Taboriten in den Jahren 1441—1444). Ergänzungen zur Literatur und Quellenkunde der ganzen Huſſitenbewegung finden ſich im Regiſter zu den erſten zehn Bänden das Český Časopis historický (Prag 1905); Adolf Bachmanns Geſchichte Böhmens, II Gotha 1905 enthält gleichfalls reichliche Literaturvermerke, im übrigen aber manche irrige Angaben.

P. Loſerth.

Hydroparaſtaten. — Zur Lit. füge hinzu: H. Scheiwiler, D. Elemente d. Euchariſtie in d. erſten 3 Jhh., Mainz 1903, und P. Batiffol, Aquariens, Dict. d'Archéol. Chrét. 1, 1907, 2648—54.

S. 500 Z. 52 l. Waſſer ſt. Wein. **G. Krüger.**

Hypſiſtarier. — J. Keil und A. v. Premerſtein zeigen in ihrem Bericht über eine Reiſe in Lydien u. der ſüdl. Aiolis, Denkſchr. d. Wiener Akad. d. Wiſſ. 53, II, 1908, S. 27 Nr. 39, daß keine Inſchrift zu der Annahme Veranlaſſung gibt, daß die Weihenden unter dem Einfluß jüdiſcher Religionsanſchauungen ſtanden. Überall iſt unter θεὸς ὕψιστος Zeus zu verſtehen. Deshalb könnten freilich die von Gregor gekennzeichneten H. doch jüdiſche Sitten gehabt haben. **G. Krüger.**

J.

Jahballaha III. — Ergänze Chabot, J. B., Supplément à l'histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma. 1900. 8 p. (Sonderdruck; Harraſſowitz 35, 3331.) **Neſtle.**

Jahr bei den Hebräern. — Vgl. Riedel, Miscellen (ZatW 1900 S. 329—332); Winckler, Keilſchriften u. AT 1903 S. 330; Schiaparelli, Die Aſtronomie im AT 1904 S. 91 bis 113; B. Jacob, Der Pentateuch 1905 S. 353 ff.; Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients 1906 S. 42; König, Kalenderfragen im Althebräiſchen Schrifttum (ZdmG 1906 S. 605—644); Ginzel, Handbuch der mathematiſchen u. techniſchen Chronologie. II 1911 S. 1—119.

Die Frage, ob das alte Iſrael den Jahresanfang ins Frühjahr oder in den Herbſt geſetzt oder beides getan habe, iſt immer noch als offen zu bezeichnen.

Zu S. 527 Z. 60 iſt hinzuzufügen: Daß Jeremia vom Frühling an rechnet, ſieht man auch daraus, daß er 36, 22 erzählt, Jojachin habe im 9. Monat im Winterhauſe vor dem Feuer geſeſſen. **Wilhelm Lotz.**

Jahve. — Das S. 530, 25 ff. über *IIIII* Ausgeführte bedarf nunmehr der Berichtigung nach den von Burkitt veröffentlichten neugefundenen Fragmenten aus Aquila (Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila, Cambridge 1897), wozu auch Taylor, Cairo Geniza Palimpsests 1900 zu vergleichen iſt. Tatſächlich hat man aus jenen Aquilafragmenten überraſchenderweiſe erſehen, daß Aquila gar nicht *IIIII* ſchrieb, ſondern 𐤉𐤄𐤅𐤄. Das Nähere hierüber ſiehe in meiner Schrift: Über die Notw. u. Möglichk. ein. neuen Ausgabe der hebr. Bibel (Leipzig 1901), S. 18 f. Vgl. noch Charles Weſſely, Un nouveau fragment de la version grecque . . . par Aquila (aus Mélanges Chatelin 1910, 224—229). Nach Neſtle handelt es ſich übrigens hier um Symmachus, von dem danach feſtſtehe, daß auch er das Tetragramm mit hebräiſchen und zwar althebräiſchen Buchſtaben ſchrieb.

S. 530, 38 lies: „wie Aquila".

Zu S. 530, 56 ff. älteſtes Auftreten der Ausſprache „Jehova" vgl. zunächſt den Nachtrag in Bd IX S. 811, wonach die Form ſich ſchon bei Weſſel findet († 1489), vor allem aber die lehrreiche Abhandlung von George Moore im Am. Journ. Theol. 12 (1908), 34 ff. und Am. Journ. Sem. Lang. 29 (1909), 312 ff., wo Jehova bis 1278 zurückverfolgt wird.

S. 531, 11 lies: „zwiſchen יְהוָה und יְהֹוִה (ſ. o. S. 529, 54 ff.)".

Zu S. 533, 10 ff. vgl. noch Deißmann, Bibelſtudien, S. 1—20; Urgeſchichte im Lichte der Sprachforſchung, S. 22 f.; zu S. 533, 47 füge bei, daß nach Montgomery (vgl. ThJB 1906 S. 105) die Samaritaner יַהְוֶה ſprachen; im Univers. of Pennsylvania Journal 1910 Nr. 2 redet derſelbe von יהביה.

S. 537, 8 lies هواء.

Über die Bedeutung des Namens Jahve und beſonders über die im letzten Jahrzehnt ſehr lebhaft verhandelte Frage, wieweit Jahve bis jetzt als ein in alter Zeit auch außerhalb Iſraels vorkommender Name anzuſehen ſei, vgl. jetzt beſonders meine Geſchichte des Volkes Iſrael I² (1912) S. 556 u. 562 ſowie Beilage V auf S. 628 f. Dort auch die neueſte Literatur. **Kittel.**

Jakob Chriſtoph, Biſchof von Baſel. — Neue Literatur: Steffens und Reinhardt, Die Nuntiatur von G. F. Bonhomini 1579—81 (1906). **W. Goetz.**

Jakob von Edeſſa. — S. 552 Z 53 füge bei: Daß „der arme Jakob", welcher das von Rahmani 1899 herausgegebene Testamentum Domini nostri Jesu Christi laut Schlußſchrift der zugrunde liegenden Hdſ. „im Jahre 998 der Griechen aus dem Griechiſchen ins Syriſche überſetzte", Jakob von Edeſſa ſei, iſt eine naheliegende Annahme, bleibt aber noch zu unterſuchen. Da die entſprechende Pariſer Hdſ. hinter den Akten von Karthago und den Briefen Cyprians dasſelbe Jahr für die Überſetzung dieſer Stücke aus dem Griechiſchen angibt, ſtammt vielleicht auch letztere Arbeit von ihm; ſ. A. Baumſtark in: RQS 1900

S. 8. 24 f. Jakobs Chronik im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, Series tertia, Tomus IV Chronica minora p. 3, 261—380 des syr. Textes, S. 197—258 der lat. Übersetzung von E.-W. Brooks (1905). Über seine Überarbeitung der Peschita A. Rahlfs, Septuaginta-Studien 3 (1911) S. 48—50. Über seine Scholien: Oriens Christianus 1902, 499 ff. **Nestle.**

Jakob von Eltz. — Neue Literatur: Ney, Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung, 1. Heft: Der Reformationsversuch. Schr. d. V. f. Ref.-Gesch. XVIII, 3 und 4 (1906); Hüllen, Die erste tridentinische Visitation im Erzstift Trier, Trierisches Archiv IX. **W. Goetz.**

Jakob v. Jüterbogk. — Th. Brieger, Zu Jakob v. Jüterbock. ZKG 24. Bd 1903 S. 136. **Hauck.**

Jakob von Sarug. — Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis edidit Paulus Bedjan Parisiis (Lipsiae, Harrassowitz) Tomus I—V. 1905—1910 (bis jetzt 185 Homilien). Sein Brief an Stephan bar Sudaile syrisch und englisch in A. L. Frothingham, Stephen bar Sudaili, Leiden 1886, 11—27. **Nestle.**

Jakob von Varazze (J. de Voragine). — Leider fehlt immer noch eine kritische Ausgabe mit Quellenangabe, die in der Art der von mir (Christusbilder 301*) gegebenen Analyse durchgeführt sein müßte. Franz. Übersetzungen von Th. de Wizewa und (minderwertig) von J. B. M. Roze, beide 1902! Über die Art der Quellen-Bearbeitung s. Christusbilder 230 ff. J. C. Broussolle, L'université catholique 1904, 321 ff.; E. C. Richardson, Princeton Theol. Rev. 1904, 267 ff.; A. Baudrillart, La psychologie de la Légende dorée Minerva 1904, 24 ff. Über das Verhältnis zum gereimten Passional und andern deutschen Texten s. Christusbilder 309*; F. Wilhelm, Deutsche Legenden und Legendare 1907. Mehrfach ist der Titel Goldene Legende jetzt auch für neuere Legendensammlungen verwertet, z. B. von R. v. Kralik 1902, Fr. Alexander (engl.) 1906. **v. Dobschütz.**

Über den Beinamen des Verfassers der Legenda aurea schrieb mir Herr Professor Dr. O. Holder-Egger: „Die Form de Voragine, Vorago ist eine Verderbnis für de Varagine, Varago, da entfernt von Genua lebende Schreiber den Ort nicht kannten und daher — sehr unsinnig — auf das lateinische Wort vorago kamen. Frater Jacobus de Varagine nennt der Mann sich selbst in seiner Chronik der Erzbischöfe von Genua, Muratori SS IX S. 53, und diese allein richtige Form dieses Namens hat auch die alte Pariser Handschrift dieser Chronik, welche ich kollationiert habe. Diese Form des Ortsnamens findet sich an sehr zahlreichen Stellen z. B. der Annal. Januens. MG XVIII. Der Ort heißt heute nicht Varazzo, sondern Varazze und liegt 33 Kilometer westlich von Genua an der Riviera di Ponente, 13 Kilometer östlich von Savona. Die Form Viraggio ist ohne jede Begründung". **Hauck.**

Jakobiten. — Über Jacob Baradaeus Genaueres in der Chronik des Michael Syrus ed. Chabot II 3 (s. R. Duval im Journal Asiatique, Juillet—Août 1904, 179); weiter A. Kugener, Récit de Mar Cyriaque, racontant comment le corps de Jacques Baradée fut enlevé du couvent de Casion et transporté au couvent de Phesiltha (Revue de l'Orient Chrétien VII).

A. Baumstark, Das Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten 1910 (Einleitung). Über die Thomaschriften in Indien (S. 571, 11): S. A. Cook in: A Catalogue of the Syriac MSS preserved in the library of the University of Cambridge (vol. I, 1901, p. XVIII ff.). **Nestle.**

Im J. 1874 knüpfte der Patriarch der syrischen Jakobitenkirche mit Rücksicht auf die unter englischer Herrschaft stehenden Syrer in Südindien Beziehungen zum Erzbischof von Canterbury und dem anglikanischen Episkopat an. Dabei kam der herkömmliche Vorwurf zur Sprache, daß die Jakobitenkirche monophysitisch lehre. Um ihn zu widerlegen, wurde folgendes Aktenstück vorgelegt, dessen Mitteilung auch hier von Interesse sein wird.

„Glaube unserer heil. Väter, der Pfeiler unserer ostsyrischen Kirche, St. Johannes von Nisibis, St. Ephraim, St. Johannes des Göttlichen u. a., anerkannt von allen Kirchen sowie von meinem unwürdigen Selbst (dem Patriarchen) als überliefert von unserem Herrn, den h. Aposteln, und eingeteilt in 25 Kapitel oder Artikel":

I. Wer da sagt, daß der Sohn Gottes nicht wahrer Gott ist, wie der Vater wahrer Gott ist, und daß er dem Vater nicht gleich ist an Wesen, Herrschaft und Ewigkeit, der sei verflucht.
II. Wer da sagt, daß der Sohn nicht vom Vater gezeugt ist, wesentlich und ewig, der sei

verflucht. III. Wer da sagt, daß der Sohn Gottes, als er auf Erden im Fleisch weilte, nicht im Himmel beim Vater war, der sei verflucht. IV. Wer da sagt, daß er in seiner Menschheit (menschl. Natur) nicht zur Rechten des Vaters sitzt, und daß er nicht wiederkommen wird, wie er ist, zu richten die Lebendigen und Toten, der sei verflucht. V. Wer da sagt, daß Christus dem Wechsel und der Veränderung unterlag, und nicht bekennt, daß seine Seele keinem Wechsel unterlag, und daß sein Leib die Verwesung nicht sah, wie geschrieben steht Ps 16, 10, der sei verflucht. VI. Wer da sagt, daß Christus vollkommener Mensch wurde durch Trennung (vom göttlichen Wesen?) und nicht bekennt, daß unser Herr Jesus Christus ist einer, wie geschrieben steht, der sei verflucht. VII. Wer da sagt, daß einer (eine Natur) litt, und daß der andere (die andere Natur) in der Zeit des Leidens abwesend war, und wer nicht glaubt, daß Gott, der leidensunfähige, im Fleisch litt, wie geschrieben steht, der sei verflucht. VIII. Wer da sagt, daß Christus menschlich war wie alle andern Menschen, und glaubt nicht an ihn, daß er Fleisch geworden ist, und daß er Mensch geworden ist durch den H. Geist und die Jungfrau Maria, eine Tochter Darids, wie geschrieben steht, der sei verflucht. IX. Wer da sagt, daß die h. Jungfrau Maria die Mutter Christi ist, und bekennt nicht, daß sie das Wort Gottes, das Fleisch und Mensch geworden ist, geboren hat, der sei verflucht. X. Wer da sagt, daß der Leib Christi ein Erzeugnis des göttlichen Wesens ist, und nicht bekennt, daß, der Gott war vor der Grundlegung der Welt, sich selbst erniedrigte und Knechtschaft annahm, wie geschrieben steht, der sei verflucht. XI. Wer da sagt, daß der Leib Christi ein Schein oder bloßes Bild (image) sei, und nicht bekennt, daß er ein wirklicher Leib wie der unsre war, und daß die Jungfrau Maria das fleischgewordene Wort in einem wirklichen Leib hervorbrachte, der sei verflucht. XII. Wer da sagt, daß bei der Vereinigung Gottes des Wortes mit dem Leib, die göttliche Natur mit der menschlichen Natur vermischt wurde, oder daß die 2 Naturen vermengt und verwandelt wurden, so daß eine 3. Natur entstand, und bekennt nicht, daß die 2 Naturen verbunden wurden in unaufhörlicher Vereinigung ohne Vermengung, Vermischung oder Veränderung, und daß sie 2 Naturen blieben in unveränderlicher Einheit, der sei verflucht. XIII. Wer da sagt, daß das Wort Gottes geschaffen ist und nicht Schöpfer, und bekennt nicht, daß es Schöpfer ist gleich dem Vater, und daß es dem Vater und dem h. Geist gleich ist an Wesen, in der Macht, in der Schöpfung der geschaffenen Dinge, Herrschaft und Ewigkeit, der sei verflucht. XIV. Wer da sagt, daß der h. Geist geschaffen ist und nicht Schöpfer, und daß er zeitlich ist und nicht ewig, und bekennt nicht, daß er Schöpfer ist gleich wie der Vater und der Sohn, und daß er dem Vater und dem Sohn gleich ist an Wesen, Ewigkeit, Herrschaft, Macht, Erschaffung, Majestät und Herrlichkeit, und daß er vom Vater ausgeht und vom Sohn nimmt, und daß er mit dem Vater und dem Sohn ewig und immerwährend ist, der sei verflucht. XV. Wer da sagt, daß der h. Geist nicht von dem Wesen des Vaters ist, wie der Sohn von dem Wesen seines Vaters ist, Gott von Gott, der sei verflucht. XVI. Wer da sagt, daß der H. Geist nicht allmächtig, allwissend und allgegenwärtig ist, wie der Vater und der Sohn es ist, der sei verflucht. XVII. Wer da sagt, daß die sichtbaren und unsichtbaren Dinge der Schöpfung nicht durch den Vater, Sohn und h. Geist geschaffen sind, der sei verflucht. XVIII. Wer da sagt, daß die Gottheit des Vaters, Sohnes und h. Geistes nicht völlig eines (von einem) ist und bekennt nicht, daß die 3 gebenedeiten Personen wahr und wahrhaftig eins in Ewigkeit, Herrschaft, Herrlichkeit und Willen sind, der sei verflucht. XIX. Wer da sagt, daß die Personen des Vaters, Sohnes und H. Geistes nicht wahr und wahrhaftig gleich sind in allen Dingen, ewiglebend, herrschend über die sichtbaren und unsichtbaren Dinge, alles richtend, alles vergeltend und alles belebend, der sei verflucht. XX. Wer da sagt, daß der h. Geist nicht angebetet und verehrt werden soll von allen Geschöpfen gleich dem Vater und dem Sohn, der sei verflucht. XXI. Wer da sagt, daß Gott der Vater allein Gott ist mit Ausschluß des Sohnes und des h. Geistes, und wer lehrt oder glaubt, daß Anbetung nur dem Vater allein ohne jene gebührt, und glaubt nicht an die 3 h. Personen, den Vater, den Sohn und den h. Geist, daß sie ein Gott sind, ein Gegenstand der Anbetung, ein Richter, wie die h. katholische und apostolische Kirche glaubt, der sei verflucht. XXII. Wer da sagt, daß das Trishagion, welches in der Liturgie gesprochen wird, an die 3 h. Personen gerichtet ist, und das fest glaubt, und dann unrichtig dem Trishagion hinzufügt: „Der du für uns gekreuzigt wurdest" und nicht glaubt, was unsere syrische Jakobitenkirche unzweifelhaft mit festem Glauben glaubt, welche das Trishagion dem eingeborenen Sohn, dem Wort, zuschreibt, dem es gefiel, von der h. Jungfrau Maria geboren zu werden und Fleisch zu werden, wie geschrieben steht, und welcher nach seinem eigenen Willen und Wohlgefallen aus seiner großen Liebe zu uns gekreuzigt wurde, getrieben von seiner überfließenden Güte und Wohltat gegen uns, der sei verflucht. (Church Times, London, September 1874.) **E. C. Margrander.**

Jakobus im NT. — S. 581 Z. 24 l. zwölf st. zehn.
S. 581 Z. 56 l. 2, 2. 9 ff. 21; 4, 11 f.; 5, 11. 17 st. 2, 2; 9 ff.; 21, 4; 11 ff. 5; 11. 17.
S. 582 Z. 4 l. 2, 7. 14 ff.; 5, 7.
S. 583 Z. 14 l. des A.B.'s st. das A.B.
S. 583 Z. 22 l. 1, 1; 2, 1 st. 2, 5, 7. 8.
S. 584 Z. 26 schließe nach 20 die Klammer.

Jakobusbrief. — Literatur 1900—1912. — a) Allgemeines: Jülicher, Einleitung in das NT[2] § 16, Tüb. 1906. Barth, Einleitung in das NT[2] § 17, Gütersloh 1911. Moffatt, Introduction to the literature of the NT[2] S. 456 ff., Edinburgh 1912. Cone, A. James in Encycl. Bibl. 2321—2326. J. Parrey, A discussion of the general epistle of St. James, Lond. 1903. Meinertz, Der Jak. u. sein Verfasser in Schrift u. Überlieferung, Bibl. Stud. X Freib. 1905. W. Bauer, Die katholischen Briefe, Religgesch. Volksb. I 20 S. 6—22 Tübing. 1910. R. Knopf, Katholische Briefe, Rel. i. Gesch. u. Gegenwart III 1020—1024. E. Kühl, Stellung des Jac. zum altest. Gesetz u. zur paulinischen Rechtfertigungslehre 1905. E. Grafe, Stellung u. Bedeutung des Jak. in der Entwicklung des Urchristentums 1904. B. Weiß, Der Jak. und die neuere Kritik 1904. — b) Kommentare: Hollmann, Der Jak., Schriften des NTs hrsg. v. J. Weiß II 3 S. 2—24. Göttingen 1907. Belser, Die Epistel des heil. Jakobus übers. u. erkl. Freiburg 1909. Hort, Epistle of St. James. Greek text with introd., comment. as far as ch. 4, 7 and additional notes, Lond. 1909. Niebergall, Prakt. Auslegung des NTs (Lietzmanns Handbuch V) II 240—255. J. Mayor, The epistle of St. James, 3. A. 1910. Schlatter, Erläuterungen zum NT III S. 339—398, Calw 1911. H. Windisch, Die kathol. Briefe in Lietzmanns Handbuch zum NT IV 2, 1911 S. 1—34. G. Mayer, Der Jak., das NT in relig. Betrachtungen XV, Gütersloh. **H. Windisch.**

Jalaguier, Prosp. Fred., gest. 1864, s. d. A. Frankreich. III. Protest. Theol. S. 471, 9.

Janow, Matthias von. — Diesem nach jeder Seite hin bedeutendsten unter den sog. „Vorläufern des Hussitentums" hat Vlastimil Kybal eine umfangreiche Darstellung in tschechischer Sprache: M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení (Magister Matthias von Janow. Sein Leben, seine Schriften und Lehre) Prag 1905 gewidmet. Wurde Janow schon von Palacky, Neander u. a. im Hinblick auf seine Lehren und seinen Einfluß auf die spätere hussitische Bewegung stark überschätzt, so ist das noch mehr in Kybals Buch der Fall (s. hierüber Mt. des Instituts für österr. Geschichtsf. 29, 518 u. August Naegle, Der Prager Kanonikus Matthias von Janow auf Grund seiner zum erstenmal veröffentlichten Regulae Veteris et Novi Testamenti. Mt d. Vereins für Gesch. d. Deutschen in Böhmen 48 S. 1—17). Sosehr Janows Leistungen bzw. Bestrebungen für die Besserung des kirchlichen Lebens hervorgehoben zu werden verdienen, sowenig darf es etwa verleiten, in ihm eines der grundlegenden Elemente des späteren Hussitismus oder gar einen Vorläufer Luthers zu sehen. Zum Glück hat Kybal selbst uns in den Stand gesetzt, Janows literarische und kirchliche Verdienste durch die Ausgabe seiner Regulae zu prüfen. Sie sind in drei Bänden unter dem Titel Matthiae de Janow dicti Magister Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti zu Innsbruck in den Jahren 1908, 1909 und 1911 erschienen. Die genaueste Durchprüfung ergibt, daß nicht ein Satz Janowscher Herkunft sich in den Schriften des Huß findet, die ihrerseits bekanntlich ganz in der Gedankenwelt Wiclifs aufgehen und in dessen Worten zu uns reden. Im ganzen und großen wird es wohl bei der Beurteilung Janows sein Bewenden haben, wie dies etwa in dem Buch des Unterzeichneten „Huß und Wiclif" formuliert ist. Von den 3 Bänden hat der letzte wegen der Materialien zur Geschichte Konrads von Waldhausen und Milicius' von Kremsier noch einen besonderen Wert.
J. Loserth.

Jansen, Cornelius, Jansenismus. — S. Kohler, Jansenismus u. Cartesianismus. Düsseldorf 1905. A. Maulvault, Répertoire alphab. des personnes et des choses de Port-Royal, Paris 1902. **Hauck.**

Ibas, B. v. Edessa. — Zur Literatur 612, 4 F. X. E. Albert, The school of Nisibis in Catholic University Bulletin XII 2, p. 160—181. **Nestle.**

Jephta. — Gegen die von Holzinger und Budde vorgeschlagene Annahme eines Doppelberichtes in der Geschichte Jephtas hat sich Smend (ZatW 22, 129—137) geäußert und sich wieder für die Interpolationshypothese erklärt. Er meint, daß es 16, 13 ursprünglich

hieß: „Israel hat mein Land und das der Moabiter genommen", und daß die Frage V. 26. „Warum habt ihr sie denn damals nicht genommen?" an die Ammoniter gerichtet ist. Die Interpolation V. 12—28 setzt nämlich die ungefähr um 700 entstandenen Verhältnisse im Ostjordanlande voraus, wo die Ammoniter den Zusammenbruch der moabitischen Macht benutzt hatten, um sich verschiedener Gebiete Moabs zu bemächtigen. Der judäische Interpolator will nun den Beweis liefern, daß die betreffende Gegend von Rechts wegen den Israeliten gehörte, weil diese zur Zeit Moses das Reich Sihons erobert hatten, während die Ammoniter als Erben Moabs Anspruch darauf machten. Der Gottesname Kemos V. 24 erklärt sich dadurch, daß die Ammoniter damals seinen Kultus übernommen hatten. Also sind „die Ammoniter" V. 12—14, 27 f., 30 f. richtig und nicht in Moab zu ändern. Für diese, schon von Moore angedeutete Auffassung kann man allerdings den eigentümlich gelehrten Charakter des Abschnittes geltendmachen, die für eine ältere Quelle ziemlich auffallend ist; es bleiben aber die übrigen im Artikel angeführten Einzelheiten, die auf einen Doppelbericht hinzuweisen scheinen; vgl. auch Kittel, Geschichte des Volkes Israel II 96 ff. — Zu den Vertretern der rein mythischen Auffassung der Erzählung gehört auch E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 472, 534 f.; vgl. auch Kittel a. a. O. 569. **Fr. Buhl.**

Jerobeam I. — Zur neuesten Literatur vgl. A. „Israel, Geschichte, biblische" und das folgende.

E. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 S. 363—370) legt den völligen Unwert der Rezension der Jerobeamgeschichte in LXX 4. Kg 12, 24 a—z dar; während diese von vielen Neueren (vgl. z. B. H. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, übers. und erklärt in: Die Schriften des AT.s II 1, 1900 S. 221—223) dem hebräischen Text vorgezogen wird, ist sie nach Ed. Meyer eine durchaus wertlose Zurechtmachung des hebräischen Textes und ihre abweichende Anordnung der Ereignisse reine Konstruktion. — Gegen die von Fr. Hommel (ZdmG 1895, 525 f.) vertretene Etymologie des Namens Jerobeam: „Es streitet [für uns der Gott] 'Am" wendet sich R. Kittel (Die Bücher der Könige, Handkomm. zum AT herausgeg. von W. Nowack I 5, 1900) und hält wohl mit Recht Jörob'ām für die ursprüngliche Aussprache. — Gegen die Identität des Ortes Zarthan (so noch S. Oettli, Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen, 1905 S. 308) mit der Heimat Jerobeams Ṣərēdā (LXX Σαρειρα) vgl. G. Hölscher, ZdPV XXXIII 1910 S. 22—24: Zarthan wohl am westlichen Jordanufer unweit von machadet ed-damije; auch ist die Heimat Jerobeams schwerlich identisch dem Ri 7, 22 genannten Ṣərērā, welches nördlich von Abel-Mechola (vielleicht = tell el-hammi) in tell eṣ-ṣāri[m] vermutet worden ist; dies Gebiet südlich von Betschean aber gehörte zu Issachar oder zu Manasse, während Jerobeam sicher Efraimit (1. Kg 11, 26), und seine Heimat deshalb wohl nicht allzu weit von Sichem (vgl. 12, 25) zu suchen ist. Nach 1. Kg 11, 28 war Jerobeam, da sein Vater früh gestorben (v. 26), trotz seiner jungen Jahre schon ein selbständiger גִּבּוֹר חַיִל, d. h. nicht „ein tüchtiger Mann", sondern ein waffenpflichtiger Grundbesitzer (Ed. Meyer a. a. O.). — Gegenüber der üblichen Darstellung, nach welcher der Abfall Nordisraels auf die Initiative Jerobeams selbst zurückgeführt und seine rebellischen Absichten schon als der Grund des Konfliktes mit Salomo betrachtet wird, meint E. Meyer, daß die alte Quelle davon nichts wisse (1. Kg 12, 3a ist Zusatz) und findet den Anlaß zur Flucht Jerobeams nach Ägypten in einem „persönlichen Konflikte" mit Salomo, nicht in einem Aufstande Jerobeams, wie denn auch Jerobeam nicht wie der Edomiter Hadad oder der Aramäer Reson als „Widersacher" (שָׂטָן) bezeichnet werde (vgl. 11, 14. 23). Doch vgl. dagegen R. Kittel, Gesch. des Volkes Israel II ² 1909 S. 224 Anm. 4. In dem fragmentarischen Berichte 1. Kg 11, 26—28. 40; 12, 2 fehlt die Erzählung darüber, wie Jerobeam „die Hand gegen den König erhob" (vgl. 11, 26 f.), und ist durch die Ahiaepisode 1. Kg 11, 29—39, einer Prophetenlegende, ersetzt (doch vgl. dazu R. Kittel a. a. O.). Den eigentlichen Anlaß zur Reichstrennung gibt die Unzufriedenheit der Nordisraeliten mit dem despotischen Regiment der Davididen, nicht persönlicher Ehrgeiz Jerobeams oder etwa, wie Greßmann rät, eine besonders oppositionelle Stellung der Propheten gegen die davidische Dynastie; die legendarische Ahiaepisode, deren Träger aus 1. Kg 14 entnommen ist, berechtigt nicht zu solcher Konstruktion. — Zur Geschichte und Chronologie des Pharao Sisak (Schoschenk I., die korrekte hebräische Schreibung ist שִׁישַׁק 1. Kg 14, 25 Ktib statt שִׁישָׁק 1. Kg 11, 40) vgl. W. M. Flinders Petrie, A History of Egypt, vol. III (1905) p. 227—231; J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, Chicago 1906 Bd I—IV und Ders., Geschichte Ägyptens, deutsch von H. Ranke 1910, 391—394; Müller, Encyclopaedia Biblica IV, A. „Shishak"; A. Alt, Israel und Ägypten, in: Beiträge zur Wissenschaft vom AT, herausgeg. von R. Kittel,

Heft 5, 1909 S. 11—41; H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder, 1909 II 251 f.; C. F. Lehmann-Haupt, Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911 S. 68—72. — Über den Zug Schoschenks I. gegen Palästina wissen wir Bescheid durch die Inschrift an der Außenwand der Südmauer des großen Tempels von Karnak (vgl. Breasted, Anc. Rec. IV p. 348 ff.) und durch die verstümmelte Karnakstele (l. c. p. 358). Für diejenigen, die den Zug Schoschenks als für Jerobeam und ausschließlich gegen Rehabeam unternommen ansehen, liegt darin, daß die Inschriftliste auch nordisraelitische Städte nennt, eine Schwierigkeit, wie die Versuche bei Blau, ZdmG XV 1861 S. 233 ff.; Goldschmied, ZdmG LIV 1900 S. 17 ff.; Niebuhr, Chronologie der Geschichte Israels VII; H. Winckler, Geschichte Israels I 160 zeigen; auch der neueste Versuch von Lehmann-Haupt ist Konstruktion; vgl. demgegenüber die besonnenen Ausführungen von A. Alt (a. a. O.). Übrigens sind neuerdings Gründe dafür geltend gemacht worden, daß die israelitischen Orte der Karnakinschrift lediglich aus älteren ähnlichen Listen eingesetzt seien, also gar keine historische Beweiskraft hätten (vgl. dazu E. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens, 1887 S. 330 ff.; W. M. Müller, Asien und Europa, 1893 S. 166 ff.; Spiegelberg, Ägyptische Randglossen zum AT, 1904 S. 27 ff.; Breasted, Am. Journal of Sem. Lang. XXII 1906, 22 ff.; R. Kittel, a. a. O. II 321). — Die Schilderung der LXX von Jerobeams Aufenthalt in Ägypten, seiner Heirat mit Ano (Ἀνώ nach E. Meyer aus אחות 1. Kg 11, 19 f. zurechtgemacht) und seiner Rückkehr sind Phantasie. Nach dem hebräischen Berichte geschieht der Abfall Nordisraels ohne Zutun Jerobeams, der erst nach vollzogenem Bruche zum Könige gewählt wird. — Die Episode vom Propheten Schemaja 1. Kg 12, 21—24, welcher die Angabe 14, 30 (vgl. 15, 6 f.) widerspricht, erweist sich schon durch die „180 000 auserlesenen Krieger" als legendarisch; das Fehlen dieser Angabe in LXX Lc beweist nicht, daß hier noch ein unverfälschter Text vorliege, sondern beruht auf Kürzung des LXX Textes, die häufig zu beobachten ist. — Als Residenz wählt Jerobeam das von ihm befestigte Sichem (zu dessen Lage östlich von nāblus beim Dörfchen balāṭa vgl. Hölscher, ZdPV XXXIII 1910 S. 98—106); daß er auch in Tirsa (der späteren Residenz seit Baesa 1. Kg 15, 33; 16, 6. 8 ff. 15 ff. 23 vgl. 15, 21 LXX nach Klostermann) gewohnt habe (14, 17), ist schwerlich richtig; doch darf hier nicht nach LXX Σαρεια verbessert werden. Die Lage von Tirsa ist schwerlich in et-ṭīre (dies ist wohl keine größere alte Ortslage) zu suchen, sondern am ehesten nach Burchardus (Descriptio terrae sanctae ed. Laurent. 54) „4 lieues" östlich von Samaria, auf hohem Berge in schöner Lage (vgl. Hhl. 6, 4), wenngleich die Kombinationen mit ṭallūze oder tajāsīr unsicher zu sein scheinen. Von einer Übersiedelung Jerobeams von Sichem nach Pnuel (so R. Kittel, a. a. O. 328) redet 1. Kg 12, 25 nicht. — Die kultischen Maßnahmen Jerobeams stehen in Parallele zum Tempelbau Salomos; beide kommen den Bedürfnissen der Zeitgenossen nach kanaanäischer Ausstattung des Kultes entgegen. Jerobeam will mit Jerusalem konkurrieren. In Prozession holt das Volk die vom Könige gestifteten zwei vergoldeten Stierbilder nach Bethel und Dan (1. Kg 12, 30 LXX Lc); diese stellen Jahve dar, identifizieren ihn also mit Baal (vgl. zum Stier als dem Tiere des Baal A. „Baal und Bel" und „Kalb, goldenes"); wie alle Stier- und Kuhgötter wird Jahve damit als derjenige hingestellt, dem der Mensch den Segen der Rinderzucht, des Ackerbaus und des seßhaften Lebens verdankt. Daß diese Art der Jahveverehrung von den Zeitgenossen als legitim betrachtet worden ist, lehrt die alte Bezeichnung des Jahve von Bethel als „Stier Jakobs" (Gen 49, 24). — Aus dem Gedanken der Konkurrenz mit Jerusalem erklärt sich auch, daß Jerobeam als Termin der Einweihung das Herbstfest, welches er nach jerusalemischem Brauche am 15. VIII. feiern läßt (später wurde das judäische Herbstfest im VII. Monat gefeiert, Lc 23, 39 ff.; Nu 29, 12 ff.); auch die Weihe des salomonischen Tempels fand jedenfalls im VIII. Monate [Bul] statt, 1. Kg 6, 38 (1. Kg 8, 2 setzt dafür nach späterer Praxis den VII. Monat [Etanim]). — Daß Jerobeam keine Leviten zu Priestern bestellt (1. Kg 12, 31), ist geschichtlich angesehen selbstverständlich, weil zu seiner Zeit überhaupt höchstens vereinzelte Leviten nach dem Nordreiche gekommen waren. — Mit Bezug auf 1. Kg 12, 33—13, 34; 23, 16—18 hat Wellhausen (bei Bleek, Einleitung 4 S. 244) vermutet, daß man in Bethel das Grab eines angeblich judäischen Propheten gezeigt, und daß sich eben hieran die Legende angeschlossen habe, wobei vielleicht Erinnerungen an Amos mit untergelaufen seien; doch folgt aus alledem nichts für die wirkliche Geschichte des Propheten Amos. — Zu 1. Kg 14, 1 ff. bemerkt Ed. Meyer (a. a. O. S. 366 Anm. 1), daß die Figur Ahias von Silo in dieser Erzählung ursprünglich zu Hause sei und erst von hier aus in die Weissagung über Jerobeams Königtum (1. Kg 11, 29 ff.) übertragen worden sei; er bezweifelt die Geschichtlichkeit von 1. Kg 14, da Silo von den Philistern zerstört worden sei und noch zu Jeremias Zeit in Trümmern gelegen habe. **G. Hölscher.**

Jerobeam II. — Zur neuesten Literatur vgl. A. „Israel, Geschichte, biblische".

In tell el-mutesellim (Megiddo) wurde bei den Ausgrabungen (vgl. Tell el-mutesellim, Fundbericht 1908 S. 99 f.) ein Jaspissiegel mit der Darstellung eines schreitenden Löwen und der Aufschrift: לשמע עבד ירבעם d. h. (Siegel) des Schema', des Dieners Jerobeams" gefunden. Nach Kautzsch (MNDPV 1904 S. 1—14) ist hier Jerobeam II. gemeint, und עבד der Titel eines höheren Hofbeamten. Vgl. ferner J. Benzinger, Hebr. Archäologie, 2. Aufl. 1907 S. 226 Abb. 145; M. Lidzbarski, Ephemeris für Semitische Epigraphik II S. 140 f.; H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder, 1909 II S. 103 Abb. 197. — Zum Ausdruck מְבֹוא חֲמָת vgl. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel II², 1909 S. 381 Anm. 1: „Die Senke zwischen Hermon und Libanon". — Zum „Richter" Am 2, 3 vgl. Marti, Dodekapropheton, 1904. **G. Hölscher.**

Jerusalem. — Die Literatur seit 1895 findet man bei P. Thomsen, Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur I, 1895—1904 (1908) und II („Die Palästina-Literatur") 1905—1909 (1911). Von Zeitschriften kommen hauptsächlich in Betracht: Zeitschrift sowie Mt und Nachr. des DPV, die Quarterly Statements des Palestine Exploration Fund, die Revue Biblique der Dominikaner in Jerusalem (Paris, Lecoffre) und das Palästinajahrbuch des Deutschen ev. Instituts für Altertumswissenschaft des hl. Landes (Berlin, E. Mittler & Sohn). — Eine Übersicht über die Forschungsergebnisse bis 1904 bietet A. Kümmel, Karte der Materialien zur Topographie des alten Jerusalem, 2 Blätter 1 : 2500 (1904) mit Textband (1906), herausgeg. von DPV (Leipzig, J. C. Hinrichs). Von neueren Gesamtdarstellungen mögen hier genannt sein: C. Mommert, Topographie des alten Jerusalem, 4 Bde 1902—1907; G. A. Smith, The Topography, Economics and History of Jesus. to 70 A. D. 2 Bde, London 1907/08; S. Merrill, Ancient Jerusalem, New York und Chicago 1908; C. R. Conder, The City of Jerusalem, London 1909; L. B. Paton, Jerusalem in Bible times, Chicago 1909. Die letzten Ausgrabungen auf dem Boden des alten Jerusalem haben 1909—1911 südlich vom Haram, dem alten Tempelplatze, stattgefunden. Eine englische Gesellschaft, vertreten durch Captain Parker, hatte sich in leichtfertigem Vertrauen auf abenteuerliche Vermutungen entschlossen, die Gesetzestafeln Moses, das Tempelarchiv und die Tempelschätze unter der Stätte, die einst den Tempel Salomos trug, d. h. unter dem jetzigen Felsendom (kubbet es-sachra), zu suchen. Da die Grabungen im Süden des heiligen Platzes nicht zu dem gewünschten Ziele führten, so faßte man den tollkühnen Entschluß, sich durch Bestechungen den Weg zu den Räumen unter dem heiligen Felsen zu bahnen, und konnte wirklich einige Nächte lang dort arbeiten, bis die Gefahr, entdeckt zu werden, die Schatzgräber zur Flucht nötigte (17. April 1911). Die englische Gesellschaft hatte gegen Ende ihrer Arbeiten Verbindungen mit den Dominikanern angeknüpft, und von ihrer Seite, nämlich durch H. Vincent, ist in der Revue Biblique 1911—1912 (Les récentes fouilles d'Ophel) ein Bericht über die Beobachtungen und Funde, zu denen dies abenteuerliche Unternehmen geführt hat, erschienen. Vgl. Mt und Nachr. des DPV 1911 Nr. 3—5; Chr. Welt 1911 Nr. 29. — Zum Namen J.s vgl. H. Zimmern in KAT³ (1903) S. 475; Practorius in ZdmG LVII (1903) S. 782 und Eb. Nestle in ZdPV XXVII (1904) S. 153—156. — Eine sorgfältige Darstellung der „Geologie der näheren Umgebung J.s" nebst Karte hat M. Blanckenhorn gegeben, ZdPV XXVIII (1905) S. 75—120. — Zum Klima vgl. die Angaben im Nachtrag zu dem A. Palästina. — K. Rückert, Die Lage des Berges Zion (1898), und G. Gatt, Sion in Jerusalem (1900), treten für die traditionelle Meinung ein, daß Zion als der SW-Hügel J.s anzusehen ist. — Zu den Mauern J.s vgl. H. Vincent, La deuxième enceinte de J. in RB XI (1902) S. 31—57; Les murs de J. d'après Néhémie RB N. S. I (1904) S. 56—74; La troisième enceinte de J. RB N. S. V (1908) S. 182—204, 367—381 (ihr Lauf wird zwischen dem Skopus und den Königsgräbern angenommen). — Zu Siloah vgl. C. Mommert, Siloah, Brunnen, Teich, Kanal zu Jerusalem (1908). — J. nach dem Briefe des Aristeas hat H. Vincent, RB N. S. V (1908) S. 520—532 und VI (1909) S. 555—575 behandelt. — Über „J. zur Zeit Christi" handelt Mickley im Palästinajahrbuch VII (1911) 35—73; zur Frage nach dem Bethesdateich vgl. C. Schick in Mt u. Nachr. des DPV 1900 S. 81 f.; L. Cré in Quart. Stat. 1901 S. 163—165 und C. Mommert, Der Teich Bethesda zu J. und das J. des Pilgers von Bordeaux (1907). Die Geschichte von Gethsemane hat H. W. Trusen in ZdPV XXXIII (1910) S. 151—176 besprochen; dazu G. Reymann im Palästinajahrbuch V (1909) S. 87—96. Vom Prätorium des Pilatus handeln Barnabé, Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia (Paris 1902); C. Mommert, Das Prätorium des Pilatus (1903) und R. Eckardt in ZdPV XXXIV (1911) S. 39—48, von der Via dolorosa G. Dalman im Palästinajahrbuch II (1906) S. 15—26. —

Die Reste der von Konstantin und seiner Mutter Helena gebauten Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg sind 1910 und 1911 gefunden worden; vgl. H. Vincent, L'Église de l'Éléona RB 1911 S. 219—265 und danach J. Reil in Mt und Nachr. des DPV 1912 S. 17—19. Über die dem Stephanus geweihten Stätten vgl. M.-J. Lagrange, St. Étienne et son sanctuaire à Jérus. (Paris 1894); Derselbe, Le sanctuaire de la lapidation de St. Étienne à Jér. in Revue de l'Orient chrétien II (1907) S. 414—428; III (1908) S. 1—19 (auch separat); S. Vailhé, Les monastères et les églises St. Étienne à Jer. ebend. II (1907) S. 70—89; C. Mommert, Saint Etienne et ses sanctuaires à Jér. 1912. — Das Jerusalem der Kreuzfahrer hat P. Volz im Palästinajahrbuch III (1907) S. 56—71 besprochen. — Die Einwohnerzahl J.s soll sich jetzt auf 70 000 belaufen, unter denen man 45 000 Juden, 15 000 Christen und 10 000 Muslimen rechnet. Von den 15 000 Christen kommen 7000 auf die orthodoxen Griechen, 4000 auf die römischen Katholiken (Lateiner), 1600 auf die Protestanten, 1000 auf die Armenier, 250 auf die unierten Griechen usw. — Berichtigungen zu Bd VIII S. 667 ff.: S. 673, 35—38 ist nach dem unter Palästina, Bd XIV S. 591, 1—5 Gesagten zu verbessern; S. 679, 36 l. 2 Chr 26, 9 (statt 6); S. 682, 31 l. Westlich (statt Östlich); S. 685, 8 l. oder (statt der); S. 686, 23 l. 1877 (statt 1879); S. 687, 20 l. 671, 22 (statt 601); zur „Pilgerin Silvia Aquitana" vgl. den Nachtrag zu Basan S. 162, 24.

Guthe.

Jerusalem, Bistum St. Jakob. — S. 693 Z. 39 füge bei: Vgl. auch L. v. Ranke, Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen S. 85 ff. **Ph. Meyer.**

Jerusalem, Patriarchat. — Vailhé hat die Studie über die Errichtung dieses Patriarchats, die er 1899 in der Revue de l'Orient chrétien veröffentlichte, und die ich in meinem A. Bd VIII 697, 22 notierte, einer Revision unterzogen in dem Aufsatze „Formation du patriarcat de Jérusalem", Echos d'Orient XII 1910 S. 325 ff. Meinen A. und den ihn ergänzenden über Juvenal, Bd IX 659, hat er nicht bemerkt. — H. Gelzer, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orient. Kirche, Byz. Ztschr. I 1892 S. 245 ff. Darin u. a. Alexandria, Antiochia (nach armenischen Quellen), Jerusalem. Interessante Notizen über die Verhältnisse in der Lateinerzeit. Zuverlässige griechische Berechnungen aus dem 11. Jahrhundert. — Bei Avitus von Vienne, Epist. 25 (23) ed. Peiper, Mon. Germ. Auct. ant. VI 2, 1883, S. 56, finde ich die Auffassung, daß der „papa Hierosolymitanus" von Gott „primatus" (Plural!) und principem locum in universali ecclesia habe. — Vgl. ferner: Anonymus, *Ἡ ἐκκλησία Ἱεροσολύμων κατὰ τοὺς τέσσαρας τελευταίους αἰῶνας* (1517—1900), Athen 1901 432 Seiten). — Für Besonderheiten der kirchlichen Feiern der orthodoxen Kirche in Jerusalem seien notiert die beiden Aufsätze von S. Petrides, La cérémonie du lavement des pieds à Jérusalem, EO XIV 1911 S. 89 ff. und Le Propre Grec de Jérusalem, ib. S. 272 ff. — Zur allgemeineren Orientierung: Fred. John Bliß, The religions of modern Syria and Palestine, New York 1912. Das Buch ist aus reicher persönlicher Anschauung heraus geschrieben; es behandelt alle Arten von Kirchen und Religionen in den bezeichneten Landstrichen, Jerusalem und seine Patriarchate nur neben anderen. — Für das lateinische Patriarchat speziell: „Jerusalem" in „Kirchl. Handlexikon" von M. Buchberger 2. Bd 51—52 (die Statistik, 1909, gilt nur der römischen Kirche im Lande). **Kattenbusch.**

Jesreel. — Das Dorf zer'în hat sich in den letzten zwanzig Jahren sehr gehoben, sodaß die Zeichen des Verfalls fast ganz geschwunden sind. — Auf dem hohen Schutthügel neben dem Dorfe Ta'annuk (so, nicht Ta'anuk, ist zu lesen) hat Professor E. Sellin 1902, 1903 und 1904 Grabungen veranstaltet und außer Baureſten und zahlreichen Kleinfunden aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends und dem Anfange des ersten Jahrtausends zwölf keilschriftliche Briefe und Verzeichnisse auf Ton gefunden, die z. T. gut erhalten sind. Für ihr Verständnis sind die bekannten Tontafeln von Tell el-Amārna in Ägypten von großer Wichtigkeit. Ähnlich wie dort handelt es sich hier um Briefe ägyptischer Vögte in Megiddo (s. unten) und Gaza an den Befehlshaber der Festung Thaanach, der ihnen Tribut und Geschenke verschiedener Art schicken soll. Sein Name ist Jschtarwaschur. Der Inhalt der Briefe führt uns also in die Zeit der ägyptischen Oberherrschaft über das südliche Syrien, die uns aus den 'Amārna-Zeiten bekannt geworden ist. Vgl. E. Sellin, Tell Ta'annek. Denkschriften der WA, philos.-histor. Klasse, Bd L, IV (1904); Derselbe, Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Palästina. Ebd. Bd LII, III (1905); H. Thiersch im Archäologischen Anzeiger 1907, 3, S. 311—358 (Jahrbuch des K. deutschen archäologischen Instituts 1907).

— Auf dem tell el-mutesellim, dicht nördlich von dem heutigen el-leddschūn, hat der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas 1903—1905 durch Dr. G. Schumacher in Haifā graben lassen. Dabei hat sich herausgestellt, daß sich in dem bis auf den natürlichen Felsen durchforschten Hügel sieben Bauschichten unterscheiden lassen, von denen die zweite und die fünfte (von unten gezählt) die wichtigsten sind. Die zweite Schicht stammt wahrscheinlich aus dem zweiten Jahrtausend vor Chr. Der Hügel war mit einer gewaltigen, bis zu 8,60 m breiten Mauer, die aus an der Luft getrockneten Ziegeln hergestellt war, umgeben; in der südöstlichen Hälfte des umschlossenen Raumes stand ein in ähnlicher Weise wie die Ringmauer errichteter Bau, zu dem noch verschiedene Grabkammern zu rechnen sind. Vielleicht ist diese alte Lehmfestung in den Kriegen Thutmosis' III. erobert und zerstört worden (1500 vor Chr.). Die Stadt der fünften Schicht ist vermutlich diejenige, gegen die die Israeliten bei der Besetzung des Landes vergeblich gekämpft haben (Ri 1, 27), die erst durch David oder Salomo unterworfen wurde. Sie ist ebenfalls von einer Ringmauer aus Ziegeln umgeben und enthält u. a. in ihrem südwestlichen Teile die Reste eines größeren Baues, der sich durch eine ungewöhnlich gute Quadertechnik auszeichnet und vielleicht aus der Zeit Salomos (1. Kg 9, 18) herrührt. Unter den zahlreichen Kleinfunden sind die wertvollsten zwei Siegelsteine, einer aus Jaspis mit dem Bilde eines brüllenden Löwen und der althebräischen Inschrift „(Siegel) des Schema, des Dieners (Hofbeamten) Jerobeams", der andere aus Lapislazuli mit dem aus Löwe und Falke zusammengesetzten Königssymbol und der althebräischen Unterschrift „(Siegel) des Asaph." Der erstere stammt nach Kautzsch aus der Zeit Jerobeams II. Vgl. Tell el-Mutesellim, I. Bd, Fundbericht erstattet von Baurat Dr. G. Schumacher in Haifa, A Text, B Tafeln 1908; zu den Siegelsteinen E. Kautzsch in Mt und Nachr. des DPV 1904 S. 1—14; 81—83; 1906 S. 33—35; H. Thiersch im Archäologischen Anzeiger 1907, 3 S. 277—311 (Jahrbuch des K. deutschen arch. Instituts 1907). Zweifellos bezeichnet der heutige tell el-mutesellim die Lage der uralten Stadt Megiddo. — Die Reiterstadt Gaba habe ich auf Karte 13 meines Bibelatlasses (1911) dem Orte schēch abrēk, 20 km südöstlich von Haifā am Wege nach Nazareth gelegen, gleichgesetzt, freilich mit Vorbehalt. Der Vorschlag geht auf V. Guérin, Galilée I 395—397 zurück. — Das Aphek von 1. Sa 29, 1 wird wohl richtiger von dem Aphek an der Ebene Saron = medschdel jābā verstanden, wie ich in meinen Beiträgen zur Ortskunde Palästinas, Mt und Nachr. des PDV 1911 S. 33—44 ausgeführt habe. **Guthe.**

Jesuitenorden. — I. Monumenta historica societatis Jesu. Madrid 1898 ff. H. Böhmer, Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola übersetzt. Leipzig 1902. W. van Nieuwenhoff, Leben des h. Ignatius v. Loyola. Deutsche Ausgabe, 2 Bde Regensburg 1900 u. 01. F. Meyer, Die Missionspläne des Ignatius von Loyola u. die Gründung des Jesuitenkollegs in Messina 1548, HJ 101. Bd 1908 S. 237 f.

II. Vgl. die Nachträge zu Exerzitien, oben S. 445, 36. H. Stöckius, Forschungen z. Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrh. 2 Hefte München 1910 u. 11. P. v. Hoensbroech, Vierzehn Jahre Jesuit, 2. Bd: Wesen, Einrichtung u. Wirksamkeit des Jesuitenordens. 3. Aufl. Leipzig 1910.

III. Mandonnet, Le probabilisme, Revue Thomiste 1902. M. Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel. Freib. 1903. H. G. Schmidt, Die Lehre vom Tyrannenmord. Tübingen 1901. A. Steinhuber, Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom. Freib. 1906. E. v. Sallwürk, Das Bildungswesen der Jesuiten seit 1600 in K. A. Schmid, Gesch. der Erziehung V 2 Stuttg. 1901. J. Braun, Die belgischen Jesuitenkirchen. Freib. 1907; Derf., Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten, Freiburg 1908.

IV. H. Böhmer, Die Jesuiten. 2. Aufl. Leipzig 1907; erweiterte französische Übersetzung von G. Monod, Paris 1910. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. 1. Bd Freiburg 1907. W. Friedensburg, Die ersten Jesuiten in Deutschland. Leipzig 1905. B. Duhr, Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jhrh.s. Freiburg 1901. J. Hansen, Rheinische Akten z. Geschichte des Jesuitenordens, 1542—82. Bonn 1896. L. Steinberger, Die Jesuiten u. die Friedensfrage. 1635—1650. Freiburg 1906. E. Lochmann, Friedrich d. Gr., die schles. Katholiken u. die Jesuiten seit 1756. Göttingen 1903. Aktenstücke z. Geschichte der Jesuitenmissionen in Deutschland 1848—1872. Herausgeg. v. B. Duhr. Freib. 1903. A. Krōß, Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu. 1. Bd Wien 1910. Chr. G. v. Murr, Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis v. Pombal. Neue, verb. Ausgabe v. J. L. Hafkemeyer. Freib. 1910. H. Stöckius, Die Reiseordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrh., SB. der

Heidelberger Akademie der Wissensch. Phil.-hist. Kl. 1912 2. Abh. D. Brader, Die Entwickelung des Geschichtsunterrichts in den Jesuitenschulen Deutschlands und Österreichs. H. JB. 31. Bd 1910 S. 728 ff.

Zu S. 780 Z. 31. Die Angabe in bezug auf die österreichischen Gymnasien ist irrig. Nach einer gütigen Mitteilung des Herrn Professor P. Stiglmayr besitzt die österreichische Ordensprovinz seit den 50er Jahren 1. das Kollegium Kalksburg bei Wien, eine Privatanstalt, die seit ein paar Jahren Öffentlichkeitsrechte genießt, 2. das Kollegium Mariaschein in Böhmen, eine bischöfliche Privatanstalt ohne Öffentlichkeitsrechte. Das Kollegium auf dem Freienberg bei Linz ist vor wenigen Jahren eingegangen. In Klagenfurt in Kärnten und in Serajewo in Bosnien versehen P.P. bischöfliche Priesterseminarien, in Travnic in Bosnien ein bischöfliches Knabenseminar, in dem sie zugleich Unterricht geben. Die gleiche Ordensprovinz hat in Ungarn das Kollegium Kalocsa mit Öffentlichkeitsrecht, in Szatmár ein Konvikt.

Die deutsche Ordensprovinz hat in Österreich das Kollegium Feldkirch in Vorarlberg als Privatanstalt mit vollem Öffentlichkeitsrecht seit 5 Jahren.

Die galizische Ordensprovinz hat in Chyrow in Ostgalizien eine 1836 gegründete und seit 1893 mit Öffentlichkeitsrecht versehene Anstalt. Am bischöflichen Seminar in Weidenau in Österr. Schlesien ist ein Pater als Spiritual und Moralprofessor tätig.

An der Universität Innsbruck hat die österreichische Ordensprovinz die theolog. Fakultät, aber nicht exklusiv. An der Wiener Universität besaß seinerzeit P. Schrader einen theologischen Lehrstuhl, sonst kein Jesuit. Die Staatsgymnasien Innsbruck und Feldkirch sind seit 1848 bzw. 1866 den Jesuiten entzogen.

Zu S. 781 Z. 9. Die Angaben über die Schweiz sind unrichtig. Herr Prof. Dr. Hilty in Bern hatte die Güte, mir über die Rechtslage folgendes mitzuteilen: Der Jesuitenorden ist, abgesehen von dem vorläufigen Tagsatzungsbeschluß vor dem Sonderbundskrieg, durch die Bundesverfassung v. 12. Sept. 1848 verboten. Die jetzt gültige Verfassung v. 29. Mai 1874 Art. 51 hat dieses Verbot noch verschärft, indem sie ausdrücklich auch die einzelnen Jesuiten von der Niederlassung und jeder Wirksamkeit in Kirche und Schule ausschließt. Für Schweizerische Jesuiten ist das eine sehr starke Ausnahme von einem andern A. der Verfassung, der die Verbannung von Schweizerbürgern ausnahmslos verbietet. Der A. 51 der Verfassung, der die Jesuiten ausschließt, gibt der Eidgenossenschaft auch das Recht, dieses Verbot durch Bundesbeschluß auf andere Orden auszudehnen, deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört. A. 52 verbietet die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder relig. Orden.

Der gegenwärtige Bestand des Jesuitenordens ist nach Heimbucher, 3. Bd 2. Aufl. 1908 S. 167, folgender: 1. Italienische Assistenz: Prov. Rom, Neapel, Sizilien, Turin, Venedig, 1922 Mitglieder. 2. Deutsche Assistenz: Deutschland, Österreich-Ungarn, Galizien, Belgien, Holland mit den Kollegien: Valkenburg, Exaaten, Wijnendsrade, Luxemburg, Feldkirch, Kopenhagen, Ordeupshoj, Sittard u. 4 Koll. in den Verein.-Staaten, 5 in Brasilien, 1 in Chile u. 5 in Indien, 4356 Mitglieder. 3. Französische Assistenz: Isle de France, Lyon, Champagne, Toulouse, 3055 Mitglieder. 4. Spanische Assistenz: Castilien, Aragonien, Toledo, Portugal, Mexiko, 3414 Mitglieder. 5. Englische Assistenz: England, Irland, Maryland, New York, Missouri, Canada, 2804 Mitglieder.

S. 763, 27 l. Bd LXXX ff. Bd LXX. **Hauck.**

Jesus Christus (Leben Jesu). — I. Literatur seit ca. 1900. 1. Historische Übersichten und kritische Zusammenfassungen. Heinr. Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, Tüb. 2. A. 1907. — O. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. Tüb. 2. A. 1906. — A. Jülicher, Neue Linien in der evang. Überlieferung. Gießen 1906. — Alb. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tüb. 1906. — Hrm. Jordan, Jesus und die modernen Jesusbilder (Bibl. Zeit- u. Streitfr. V 5, 6) 1909. — Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Lpzg. 1908. — J. Naumann, Die verschiedenen Auffassungen Jesu in der evangelischen Kirche. Halle 1909. — (Windisch), Neutestamentl. Wissenschaft der Gegenwart, (Meyers Konv.-Lex. [6] 23. [Suppl.-] Bd S. 590—596). — O. Baumgarten, Jesus Christus in der Gegenwart, Relig. in Gesch. u. Gegenwart III 410—433. — Schettler, Jesus in der modernen Kritik. Neurode 1911. — De le Roi, Neujüdische Stimmen über Jesus Christus. Lpzg. 1910. — F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. 4. A. Gütersloh 1911. — J. Kögel, Probleme der Geschichte Jesu und die moderne Kritik, Gr.-Lichterf. 1906. — H. v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu. Berlin, 2. A. 1909. — F. Spitta, Streitfragen der Geschichte Jesu. Gött. 1907. — Regelmäßige Berichte über den Fortgang der Erforschung von „Leben und Lehre Jesu" erscheinen in der Theol. Rundschau; vollständige Sammlungen der internationalen Literatur im ThJB.

2. Gesamtdarstellungen des Lebens Jesu (zumeist populär-wissenschaftlich!). Arn. Seydel, Jesus Chr. im Lichte modernen Denkens. Berlin 1900. — Stalker, D. Leben Jesu. Aus d. Engl. übers. Tüb. 1901, 4. A. 1910. — R. Otto, Leben und Wirken Jesu nach hist.-krit. Auffassung. Gött. 1901; 4. A. 1905. — O. Holtzmann, Leben Jesu. Tüb. 1901. — K. Furrer, Vorträge über das Leben Jesu Christi. Zürich 1902, 2. A. Z. u. Lpzg. 1905. — B. Weiß, Das Leben Jesu. 4. A. Berlin 1902. — Lenk, Wer war Jesus? (Christl. Universalbibl. 9—14). 1903. — W. Bousset, Jesus (Relig.-gesch. Volksb.). Tüb. 1904. — W. Classen, Der geschichtliche Jesus v. Nazareth. Heidelb. 1904, ²1911. Ders., Leben Jesu (Bibl. Gesch. nach d. neu. Forsch. I). Hamb. 1906. — J. Neumann, Jesus, wie er geschichtlich war. Tüb. u. Lpzg. 1904. — P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu erläutert. Tüb. 1904. — A. Jülicher, Die Religion Jesu und d. Anfänge des Christentums bis zum Nicänum, D. Kultur d. Gegenwart I 4, 1905 S. 41—128, ²1909 S. 42—70. — Thiele, D. Leben unseres Heilandes. M. Bildern v. R. Schäfer. Hamb. 1904. — Macfarland, Jesus and the prophets. 1905. — W. Heß, Jesus v. Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung. Tüb. 1906. — R. Schmidt, The profet of Nazareth. New York 1905. — Ihmels, Wer war Jesus? Was wollte Jesus? Lpzg. 1905, ²1908. — Bonhoff, Jesus und seine Zeitgenossen. Lpzg. 1906. — Jesus und die Menschen seiner Zeit. Herausg. v. E. Cremer, Gütersl. 1909. — Mehlhorn, Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. 1906, 2. A. Lpzg. 1911. — Schell, Christus. Mainz. — M. Meschler, Der göttliche Heiland. Freib. 1906. — Heyn, Jesus im Lichte moderner Theologie, Greifsw. 1907. — G. Frenssen, Das Leben des Heilands, aus: Hilligenlei. Berlin 1907. — O. Holtzmann, Christus (Wiss. u. Bildung). Lpzg. 1907. — Bang, Das Leben Jesu in hist.-pragm. Darstellung. Lpzg. 1907. — Jesus Christus von Haußleiter, Lütgert, Th. Kaftan, Walther und Schaeder. Hamb. 1907. — Jesus Christus von Braig, Hoberg, Krieg, Weber und Esser. Freib. 1908, 2. A. 1911 (kath.). — Thieme, Jesus und seine Predigt. Gieß. 1908. — Jesus von Bornemann, Veit, Schuster und Förster. Frankf. 1910. — Jesus von Faut, Hoß, Günther, Hoffmann, Eisenwein und Haering. Heilbronn 1911. — Jesus von Lhotzky, Cordes, Wegener, Viëtor und Werner (Das Suchen der Zeit 6). Gieß. 1911. — Filtsch, Bilder aus dem Leben Jesu. Hermannstadt 1. H. 1909, 2. H. 1910. — Pispenbrink, Jésus historique. Paris 1909. — A. Loisy, Jésus et la tradition évangélique, ebda. 1910. — Haußleiter, Jesus. Münch. 1911. — v. Broecker, Die Wahrheit über Jesus. Hamb. 1911. — P. Schnedermann, Wie der Israelit Jesus der Weltheiland wurde. Leipz. 1911. — Heitmüller, Jesus Christus, Rel. in G. u. G. III 343—410. — P. Dausch, Das Leben Jesu, Münster 1911. — F. Rittelmeyer, Jesus. Ulm 1912.

3. Zum Selbstbewußtsein Jesu. A. Harnack, D. Wesen des Christentums. Lpzg. 1900. — M. Kähler, Gehört Jesus in das Evangelium? 1901. — H. Weinel, Die Bildersprache Jesu in ihrer Bedeutung f. d. Erforschung seines inneren Lebens. Gieß. 1900. — W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Gött. 1901; dazu H. Holtzmann, GgA 1901, 948—960, Bousset, ThR 5 S. 307—316, 347—362., Feine, ThLB 1901, 505—510, 521—524. S. O. Holtzmann, Das Missionsbewußtsein Jesu und seine neueste Bestreitung. Gieß. 1902. — Wrede, Zur Messiaserkenntnis der Dämonischen bei Marcus, ZntW 5 (1904) S. 169—177. — A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis (Das Abendmahl, 2. Heft). Tüb. 1901. — P. Fiebig, Der Menschensohn Tüb. 1901. — N. Schmidt, Son of Man Encycl. bibl. 1904 S. 4705—4747. — F. Tillmann, Der Menschensohn. Freiburg 1907. — Gottsched, Dass. 1908. — F. Bardt, Der Sohn des Menschen. Wismar 1908. — E. Hertlein, Die Menschensohnfrage im letzten Stadium 1911. — J. Stalker, Die Christologie Jesu, oder was sagt Jesus Christus über sich selbst? Übers. Dessau 1902. — E. Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi. Gött. 1903, auch ZThK 13, 337—356. — R. A. Hoffmann, Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelisten. Königsb. 1904. — P. W. Schmiedel, Die „johanneische" Stelle bei Matthäus und Lukas und das Messiasbewußtsein Jesu. Pr. M. 4, 1—20. — J. Kunze, Die ewige Gottheit Christi. 1904. — K. Graß, Zur Lehre von d. wesenhaften Gottheit Jesu Christi. Gütersl. 1905. — B. Fritzsche, Das Berufsbewußtsein Jesu mit Berücksichtigung geschichtlicher Analogien untersucht. Lpzg. 1905. — K. Thieme, Die christliche Demut I. Gieß. 1906. — J. Kögel, Das Missionsbewußtsein Jesu, Reich Christi 8, 403—420. — P. W. Schmiedel, Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. Lpzg. 1906. — H. J. Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung, Tüb. 1907. — Dan. Völter, Das messianische Bewußtsein Jesu. Straßb. 1907. — Schlatter, Der Zweifel an der Messianität Jesu. Gütersl. 1907. — E. Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu, Bibl. Zeit- u. Streitfr. III 11, 12. 1907. — J. Steinbeck, Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Lpzg. 1908. — L. Ihmels, Was war Jesus? Was wollte Jesus? 4. Aufl. Lpzg. 1908. — K. Thieme, Die neuesten Christologien i. Verhältnis zum Selbstbewußtsein Jesu (ZThK 1908, 401—472). — R. A. Hoffmann, Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus. Königsb. 1911. — Kattenbusch, Das Messiastum Jesu, ZntW 12 (1911) 270—286. — H. Felder (O. M. Cap.), Jesus Christus. Apologie seiner Messianität u. Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung I. Paderborn 1911. — Harnack, „Ich bin gekommen" (ZThK 1912 S. 1—30). — Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohns. Münstr. 1912. — Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu nach Mt 11, 27. Freiburg 1912.

4. Zum Charakter Jesu. Schlatter, Jesu Demut, ihre Mißdeutungen, ihr Grund. Gütersl. 1904. — Peabody, Der Charakter Jesu Christi. Gieß. 1905. — Kraß, Die Persönlichkeit Jesu

nach d. Evangelien. Lpzg. 1906. — J. Nink, Jesus als Charakter. Lpzg. 1906, ²1910. — M. Meyer, Jesu Sündlosigkeit, BZSt Fr II 8, 1900. — F. Daab, Jesus von Nazareth, wie wir ihn heute sehen. Düsseld. 1907. — L. Lemme, Jesu Wissen und Weisheit, Bibl. Zeit- u. Streitfr. III 7, Großlicht. 1907. — K. Weidel, Jesu Persönlichkeit. Halle 1908. — Nösgen, Der einzige Reine unter den Unreinen, Bibl. Volksb. I 4, Gütersl. 1908. — L. Schulze, Die Irrtumslosigkeit Jesu (Bibl. Volksb. I 7) Gütersl. 1908. — Wünckhaus, Der Humor Jesu. Heidelb. 1909. — Vorbrodt, Zur Religionspsychologie der Persönlichkeit Jesu (ThStK 83, 1—63). — Vorwerk, Die Persönlichkeit Jesu jenseits von Kirche und Kritik geschaut und geschildert. Schwerin 1910. — B. Wehnert, Jesus als Symboliker. Dortm. 1909. — Derf., Jesu Dies- seitsreligion. Groß-Salza 1911. — E. Horneffer, Jesus im Lichte der Gegenwart. Lpzg. 1910. — H. Schneider, Jesus als Philosoph. Lpzg. 1911. — O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? Tüb. 1903. — de Loosten, Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters. Bamb. 1905. — Rasmussen, Jesus, eine vergleichende psycho-pathologische Studie. Übers. Lpzg. 1905. — J. Baumann, Die Gemütsart Jesu. Lpzg. 1908. — J. Naumann, Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters. Christl. Welt 20, 12. — Ph. Kneib, Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie. Mainz 1908. — J. Werner, Die psychische Gesundheit Jesu, Bibl. Zeit- u. Streitfr. IV 12, Großlichterf. 1909. — Schaefer, Jesus in psychiatrischer Beleuchtung. Berlin 1910. — J. Werner, Der historische Jesus der liberalen Theologie — ein Geisteskranker (NkZ 22, 1911, 347—390).

5. Zur Lehre Jesu. P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion. 1901, ²1904 S. 26—82. — Heinrici, Das Urchristentum. Lpzg. 1902 S. 4—35. — B. Weiß, Lehrb. der bibl. Theologie des NT. ²1903. — C. Clemen, Die Entwickelung der christlichen Religion innerhalb des NT. Samml. Göschen 1908. — A. Hausrath, Jesus und die neuest. Schriftsteller I. Berl. 1908 S. 3—92. — A. Schlatter, Theologie des NT, I Das Wort Jesu. Calw 1909. — P. Feine, Theologie des NT. Lpzg. 1910, 2. A. S. 22—189. — A. Thoma, Jesus und die Apostel, S. 15—80, 160—178. Gotha 1910. — H. J. Holtzmann, Lehrb. der neuest. Theologie. 2. A. 1911 I S. 159—420. — H. Weinel, Bibl. Theologie des NT. Tüb. 1911 S. 39—207. — H. H. Wendt, Die Lehre Jesu. 2. A. Gött. 1901. — H. St. Chamberlain, Worte Jesu. München 1901. — E. Gros, Was sagt Jesus? Bücher der Weisheit u. Schönheit. Stuttg. 1905. — M. Reischle, Jesu Worte von d. ewigen Bestimmung der Menschenseele in religionsgeschichtl. Beleuchtung, Philos. Abh. f. Haym, Halle 1902, 531—560. — E. Grimm, Die Ethik Jesu. Hamb. 1903. — E. Haupt, Zur Charakteristik der Reden Jesu, Deutsch. ev. Bl. 26, 581—612. — W. Herrmann, Die sittl. Weisungen Jesu. Gött. 1904. 2. A. 1907. — G. Heinrici, Ist die Lebenslehre Jesu zeitgemäß? Lpzg. 1904. — Ph. Bachmann, Die Sittenlehre Jesu u. ihre Bedeutung für die Gegenwart. Lpzg. 1904. — Heinrici, Die Bergpredigt begriffsgeschichtlich untersucht. Lpzg. 1905. — A. Meyer, Das Leben nach dem Evangelium Jesu. Tüb. 1905 — O. Frommel, Die Poesie des Evangeliums Jesu. Berlin 1906. — A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu. Lpzg. 1907. — L. Ihmels, Der Lohngedanke und die Ethik Jesu. Lpzg. 1908. — Möhring, Die Sittenlehre Jesu. Lpzg. 1909. — O. Kirn, Die sittlichen Forderungen Jesu, Bibl. Zeit- u. Streitfr. VI 4, Großlicht. 1910. — H. Freytag, Der Lohngedanke im Evangelium. Studierst. 1909. — J. Müller, Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt. München ²1908. — Derf., Reden Jesu verdeutscht usw., ebenda I 1909, II 1911. — E. Klostermann, Jesu Stellung zum AT. Kiel 1904. — Bischoff, Jesus und die Rabbinen. Lpzg. 1905. — Peabody, Jesus und die soziale Frage. Gieß. 1903. — G. Traub, Jesus ein Proletarier, Christl. Welt 13, 1178—1180. — H. Windisch, Vertritt Kutter das Evangelium Jesu? Ev.-sozial 17 (1908), 198—204, 238—243. — S. Matthew, The social teaching of Jesus. London 1910. — E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen. Tübing. 1912 I S. 16—58. — Bornhäuser, Wollte Jesus die Heidenmission? Gütersl. 1903. — Meinertz, Jesus und die Heidenmission. Neutest. Abh. hrsg. v. Bludau. H. 1, 2. München 1908. — F. Spitta, Jesus und die Heidenmission. Gießen 1908. — Meinertz, Jesus als Begründer der Heidenmission. Zeitschr. f. Missionswiss. S. 21—41. — J. Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Augsb. 1910. — F. Tillmann, Jesus und das Papsttum. Köln 1910. — P. Dausch, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu? (Bibl. Zeitfr. IV 2), Münster 1911. — Muirhead, The eschatology of Jesus 1904. — Sharman, The teaching of Jesus about the future according to the synoptic gospels 1909. — E. v. Dobschütz, The eschatology of the gospels. London 1910. — Derf., Zur Eschatologie der Evangelien, ThStK 1911 S. 1—20. — E. Emmet, The eschatological question in the gospels. Edinb. 1911. — K. Graß, Grundriß der Lehre Jesu, Dorpat 1912. —

6. Zur Geschichte Jesu: a) Zur Geburts- und Kindheitsgeschichte. Conrady, D. Quellen der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu. Gött. 1900. — Derf. in den ThStK 1904, 176—226. — A. Harnack, Das Magnifikat der Elisabet (Lc 1, 46—55) nebst einigen Bemerkungen zu Lc 1—2. Berlin 1900. — F. Spitta, Das Magnificat ein Psalm d. Maria und nicht der Elisabet (Festgabe für H. Holtzmann 1902 S. 61—94). — W. Soltau, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi. Lpzg. 1902. — H. Usener, Nativity in Encyclopaedia Biblica 3340—52. — Derf., Geburt und Kindheit Christi, ZntW 4, 1—21. — H. Zimmermann, Evang. des Lc 1 und 2, ThStK 1903 S. 247—290. — A. Dieterich, Die Weisen aus d. Morgenlande, ZntW 3, 1—14. — J. Kreyher, D. jungfräuliche Geburt des Herrn. Gütersl. 1904. — P. W. Schmiedel, Jungfraugeburt u. Taufbefehl nach neuesten Textfunden. Prot. Monatsbl. 6, 85—95. — R. Grützmacher,

Die Jungfrauengeburt (Bibl. Zeit- u. Streitfr. II 5) 1906, ²1911. — W. Wrede, Jesus als Davidssohn, Vorträge und Studien, S. 147—177. Tüb. 1907. — Kaweran, Jesu Davidssohnschaft Wahrheit oder Dichtung? Deutsch-ev. Bl. 29, 591—606. — R. Franck, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte altorientalischer Weltanschauung, Philotesia, P. Kleinert dargebracht. Berlin 1907. — E. Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes, Relig.-gesch. Volksb. I 17, Tüb. 1909. — Kritzinger, Der Stern der Weisen. Gütersloh 1911. — H. Voigt, Die Geschichte Jesu u. d. Astrologie. Lpzg. 1911. — Dan. Völter, Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu. Straßb. 1911. — Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt Jesu 1910. — b) Zu den Wundern Jesu. W. Soltau, Hat Jesus Wunder getan? Lpzg. 1903. — G. Naumann, Wertschätzung der Wunder im NT. Lpzg. 1904. — R. Ch. Trench, Die Wunder des Herrn, übers. v. Roller. Neukirch. 1904. — G. Traub, Die Wunder im NT (Rel.-gesch. Volksb. V 2). Halle-Tüb. 1905. — K. Beth, Die Wunder Jesu (Bibl. Zeit- u. Streitfr. II 1). Gr.-Lichterfelde 1905. — L. v. Gerdtell, Sind die Wunder des Urchristentums geschichtswissenschaftlich genügend bezeugt? 2. A. Stuttg. 1907. — Schönhuth, Die Wunder Jesu (Moderne Predigtbibl. IX 3). Götting. 1911. — R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen. Lpzg. 1906. — O. Weinreich, Antike Heilwunder (Versuche u. Vorarbeiten v. Wünsch u. Deubner VIII 1). Gießen 1909. — P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutest. Zeitalters. Tüb. 1911. — Derf. in Lietzmanns kleinen Texten Nr. 78 u. 79. — Derf., Die Wunder Jesu und die Wunder der Rabbinen. ZwTh 54 (1912) S. 158—179. — c) Zur Leidens- und Auferstehungsgeschichte. G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu u. seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien. Tüb. 1901. — H. Cremer, Gethsemane. Gütersl. 1902. — Belser, Geschichte des Leidens, Sterbens, der Auferstehung und der Himmelfahrt des Herrn nach den vier Evangelien ausgelegt. Freibg. 1903. — P. Fiebig, Jesu Blut, ein Geheimnis? (Lebensfragen 14), Tüb. 1906. — J. Stalker, Das Verhör und der Tod Christi. 2. A. Berl. 1907. — J. Frey, Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu I. Leipzg. 1907. — Feigel, Der Einfluß des Weissagungsbeweises und andrer Motive auf die Leidensgeschichte. Tüb. 1910. — K. Weidel, Der Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte, ThStK 1912 S. 167 bis 286. — Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes. Lpzg. 1908. — Robinson, Studies in the passion of Jesus Christ. London 1911. — Stone, The passion of Christ. London 1911. — Willer, Jesu lidende död och uppstandelse ur religions-historiok synpunkt. Upsala 1911. — Wendland, Jesus als Saturnalienkönig. Hermes 33, 175 ff. — H. Reich, Der König mit der Dornenkrone. Lpzg. 1904. — H. Vollmer, Jesus und das Sacäenopfer. Gieß. 1905. — Derf., Der König mit der Dornenkrone, ZntW 6, 194—198. — Derf., Nochmals das Sacäenopfer, ebda. 8, 320. — H. Geffcken, Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte, Hermes 41, 220—229. — K. Lübeck, Die Dornenkrönung Christi. Regensb. 1906. — Lepsius, Die Auferstehungsberichte. Berlin 1902. — v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten. Lpzg. 1903. — P. W. Schmiedel, Resurrection- and Ascension-narratives, Encycl. bibl. 4039—89. — Th. Zahn, D. auferstandene Jesus i. Galiläa. NkZ 1903, 770—808 — A. Meyer, Die Auferstehung Christi. Tüb. 1905. — Riggenbach, Die Auferstehung Jesu. (Bibl. Zeit- u. Streitfr.) I 5, 1905. — R. Seeberg, Das Evangelium quadraginta dierum (NkZ 16, 335—351). — H. J. Holtzmann, Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu, Theol. Rundsch. 9, 29—86, 119—132. — v. Schwartz, Die Osterbotschaft in religionsgeschichtl. Beleuchtung. Studierst. 2, 595—600. — L. Ihmels, Die Auferstehung Jesu. Lpzg. 1906. — F. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert 3. A. Tüb. 1908. — Th. Korff, Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie. Halle 1903. — J. Kreyenbühl, Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten, ZntW 9 (1908) S. 257—296. — M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum. Relig.-Gesch. Volksb. I 16, Tüb. 1908. — W. Baldensperger, Urchristliche Apologie. Die älteste Auferstehungskontroverse. Straßb. 1909. — R. Hoffmann, Das Verhalten der Jünger nach dem Tode Jesu, ZwTh 51 (1909) S. 332—351. — A. Resch, Das Galiläa bei Jerusalem. Lpzg. 1910. — Derf., Der Auferstandene in Galiläa bei Jerusalem. Gütersloh 1911. — Mangenot, La résurrection de Jésus. Paris 1910. — Dan. Völter, Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Straßb. 1910. — d) Zur Chronologie. J. Boehmer, Der chronologische und der geographische Rahmen des Lebensganges Jesu, ZwTh 52 (1910) S. 121—147. — van Bebber, Zur Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramts Jesu, Katholik 3. F. 19, 205—222. — Fendt, Die Dauer d. öff. Wirksamkeit Jesu. Münch. 1906. — Zellinger, Dass., Münster 1907. — Homanner, Dass., Freibg. 1908. — H. Windisch, Dass. nach den 4 Evangelisten, ZntW 12 (1911), 141—175. — Mommert, Zur Chronologie des Lebens Jesu, 1909. — Pfättisch, Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evang. des h. Johannes (Bibl. Studien 12, 3. 4). Freibg. 1912. — H. Achelis, Ein Versuch, den Karfreitag zu datieren, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1902 S. 707—717. — E. Preuschen, Todesjahr und Todestag Jesu, ZntW 5 (1904) S. 1—17. — P. W. Schmiedel, Neueste astronom. Feststellungen über den Stern der Weisen u. d. Todestag Jesu, Pr. M. 8 (1904) S. 313—338. — F. Westberg, Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu. Lpzg. 1910. — Derf., Zur neutest. Chronologie und Golgathas Ortslage, ebda. 1911. — Endemann, Die chronologischen Daten des Lebens Jesu. Lpzg. 1911.

7. Außerkanonische Quellen zum Leben Jesu. a) Außerkanonische Herrenworte. E. Preu-

schen, Antilegomena. 2. A. Gieß. 1905. — E. Hennecke, Neutest. Apokryphen. Tüb. 1904. — Derſ., Handbuch zu den neutest. Apokryphen, ebenda 1904. — A. Resch, Agrapha, außerkanoniſche Schriftfragmente. 2. A. Lpzg. 1906. — E. Klostermann, Agrapha, Neue Oxyrhynchuslogia (Lietzmanns kl. Texte 11). Bonn 1904. — Grenfell a. Hunt, New Sayings of Jesus and Fragment of a lost gospel from Oxyrrhynchus. Lond. 1904. — Dieſ., Fragment of an uncanonical gospel 1908. — H. B. Swete, Zwei neue Evangelienfragmente (Lietzmanns kleine Texte 31). Bonn 1908. — A. Harnack, Über einige Worte Jeſu, die nicht in den kanon. Evangelien ſtehen, nebſt einem Anhang über die urſprüngl. Geſtalt des Vater-Unſers, SBA 1904, 170—208. — Heinrici, Die neuen Herrenſprüche, ThStK 78, 188—210. — E. Preuſchen, Das neue Evangelienfragment von Oxyrrhynchos, ZntW 9 (1908) S. 1—11. — C. R. Gregory, Das Freerlogion. Lpzg. 1908. — W. Bauer, Das Leben Jeſu im Zeitalter der Apokryphen. Tüb. 1909. — Couard, Altchriſtliche Sagen über das Leben Jeſu und der Apoſtel, Gütersloh 1909. — E. Klostermann, Apokrypha II Evangelien (Lietzmanns kl. Texte 8), 2. A. Bonn 1910. — Derſ., Reſte des Petrusevangeliums uſw. (daſ. 3), 2. A. 1908. — A. Uckeley, Worte Jeſu, die nicht in der Bibel ſtehen (BZStrFr VII 3) 1911. — b) Außerchriſtliche Quellen. S. Krauß, Das Leben Jeſu nach jüdiſchen Quellen. Berlin 1902. — R. T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash. London 1903. — H. Strack, Jeſus, die Häretiker und die Chriſten nach den älteſten jüdiſchen Angaben (Schriften d. Inſtit. Jud. 37). Lpzg. 1910. — H. Laible, Jeſus in der jüdiſchen Überlieferung (ThLB 31, 529—533, 553—556). — Rueſch, Jeſus im Koran. Zeitſchr. f. Miſſ. u. Rel. 1910, S. 257—267, 296—304, 321—332. — Van den Bergh van Eyſinga, Indiſche Einflüſſe auf evangeliſche Erzählungen. Forſchungen z. Rel. u. Lit. d. AT u. NT 4, Gött. 1904, 2. A. 1909. — E. Windiſch, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Abh. d. ſächſ. Geſ. d. Wiſſ. 26, 2, Lpzg. 1908. — O. Wecker, Chriſtus und Buddha, Bibl. Zeitfr. I 9. Münſter 1908. — v. Haſe, Neuteſtamentl. Parallelen zu buddhiſtiſchen Quellen, Bibl. Zeit- u. Streitfr. I 12.

8. Zur religionsgeſchichtlichen Methode in der Leben-Jeſu-Forſchung. P. Feine, Die religionsgeſchichtl. Methode und d. Evangelienforſchung. ThLB 22, 505—510, 521—524. — Derſ., Das Chriſtentum Jeſu und das Chriſtentum der Apoſtel i. ihrer Abgrenzung gegen d. Religionsgeſchichte. Stuttg. 1904. — H. Gunkel, Zum religionsgeſchichtl. Verſtändnis des NT (Bouſſets u. Gunkels Forſchungen zur Relig. u. Lit. des AT u. NT H. 1) Gött. 1903, 1910. — O. Pfleiderer, Das Chriſtusbild des urchriſtlichen Glaubens in religionsgeſchichtlicher Beleuchtung. Berlin 1903. — Schrader, Die Keilinſchriften und die Bibel. 3. A. h. v. Winckler und Zimmern. Berlin 1903. — C. Clemen, Die religionsgeſchichtliche Methode in der Theologie. Gießen 1904. — W. Bouſſet, Die Religionsgeſchichte und das NT, Theol. Rundſch. 7, 265—277, 311—318, 353—365. — Nösgen, Die Religionsgeſchichte und das NT, NkZ 15, 923—955. — Meinertz, (Kath.), Das NT u. d. neueſten religionsgeſchichtlichen Erklärungsverſuche. Straßb. 1904. — G. Wohlenberg, Die religionsgeſchichtliche Methode und ihre Anwendung auf die neuteſt. Forſchung. NkZ 16, 605—632. — K. Furrer, Jeſus Chriſtus im Licht der allgemeinen Religionsgeſchichte, Chriſtl. Welt 19 Nr. 35. — W. Heß, Jeſus v. Nazareth in ſeiner geſchichtlichen Lebensentwicklung. Tüb. 1906. — Fiebig, Babel und das NT. Tüb. 1905. — Jeremias, Babyloniſches im NT. Lpzg. 1905. — P. Feine, Über babyloniſche Einflüſſe im NT. NkZ 17, 696—727. — C. Clemen, Religionsgeſchichtl. Erklärung des NT. Gieß. 1909.

9. Zum Kampf um die Chriſtusmythe. a) Die Vertreter der Chriſtusmythe. W. B. Smith, Der vorchriſtliche Jeſus. 1906, 2. Ausg. Jena 1911. Derſ., Ecce Deus. Die urchriſtliche Lehre des rein göttlichen Jeſus, ebda. 1911. — Robertſon, Die Evangelienmythen, ebda. 1910. — A. Drews, Die Chriſtusmythe, ebda 1910; 2. Teil: Die Zeugniſſe für die Geſchichtlichkeit Jeſu, ebda. 1911. Derſ., Die Petruslegende, Frankf. 1909. — S. Lublinski, Der urchriſtliche Erdkreis und ſein Mythos I: Die Entſtehung des Chriſtentums aus der antiken Kultur; II: Das werdende Dogma vom Leben Jeſu, Jena 1910. — F. Steudel, Zum Kampf um die Chriſtusmythe, ebda. 1910. — Derſ., Wir Gelehrten vom Fach. Frankf. 1910. — Hat Jeſus gelebt? Berliner Religionsgeſpräch, Berl. u. Leipz. 1910. — Max Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha. Schöneberg 1909. — Derſ., Chriſtusmythen (Neue Rundſchau 1911, 1497—1510). — K. Kautsky, Der Urſprung des Chriſtentums, 1908. — Derſ., Jeſus der Rebell (Neue Zeit 28, 13—17, 44—52; dagegen Windiſch, Jeſus ein Rebell? Evang.-ſozial. 1909, 33—45). — P. Jenſen, Das Gilgameſchepos in der Weltliteratur, I: Die Urſprünge der altteſt. Patriarchen-, Propheten- und Befreiers-Sage und der neuteſt. Jeſusſage. Straßb. 1905. — Derſ., Moſes, Jeſus, Paulus. Drei Varianten des babyloniſchen Gottmenſchen Gilgameſch. 2. A. Frankf. 1909. — Derſ. Hat der Jeſus der Evangelien wirklich gelebt? Frankf. 1910 (gegen Jülicher ſ. u.) — A. Kalthoff, Das Chriſtusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. 2. A. Jena 1903. — Derſ., Die Entſtehung des Chriſtentums. Neue Beiträge zum Chriſtusproblem. Lpzg. 1904. — Derſ., Was wiſſen wir von Jeſus? Eine Abrechnung mit Profeſſor D. Bouſſet in Göttingen. Schmargendorf 1904. — b) Die Gegner der Chriſtusmythe: v. Soden, Hat Jeſus gelebt? Berl. 1910. — K. Beth, daſſ. ebda. 1910. — A. Jülicher, daſſ. Marburg 1910. — A. Harnack, daſſ. (Aus Wiſſenſch. u. Leben Bd 2, 167—174). Gieß. 1911. — J. Weiß u. G. Grützmacher, Die Geſchichtlichkeit Jeſu. Tüb. 1910. — H. Weinel, Iſt das „liberale" Jeſusbild widerlegt? ebda. 1910. — J. Weiß, Jeſus von Nazareth, Mythus oder Geſchichte? ebda. 1910. — Chwolſon, Über die Frage, ob Jeſus gelebt hat. Lpzg. 1910. —

G. Klein (Rabbiner), Ist Jesus eine historische Persönlichkeit? Tüb. 1910. — Frey, Die Glaubwürdigkeit der Überlieferung über Jesus. Reval 1911. — Delbrück, Hat Jesus Christus gelebt? 2. A. Berl. 1910. — A. Jeremias, dass. Lpzg. 1911. — F. Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi. M.-Gladbach, 5.—8. A. 1910. — K. Dunkmann, Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ. 2. A. Lpzg. 1911. — C. Clemen, Der geschichtliche Jesus. Gieß. 1911. — J. Jeremias, Wissen wir etwas Sicheres über Jesus? Lpzg. 1912. — G. Jahn, Über die Person Jesu und über die Entstehung des Christentums. Leiden 1911. — H. Zimmern, Zum Streit um die „Christusmythe". Das babylonische Material usw. Berl. 1910. — P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutest. Zeitalters. Tüb. 1911. — Derf., Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutest. Zeitalters, ebda. 1912. — Brückner, Das fünfte Evangelium (Rel.-gesch. Volksb. I 21) 1909. — Scheftelowitz, Die Christusmythe des Professor Drews im Lichte der Wissenschaft. Preßburg 1911 (auch Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 1911, 1—32). — Brepohl, Die Wahrheit über Jesus von Nazareth. Berlin 1911. — H. Windisch, Der geschichtliche Jesus (ThR 1910, 163—188, 199—220). — Derf., Der Streit um die Geschichtlichkeit Jesu (ebenda 1911, 114—137). — Derf., Zum Kampf um die Christusmythe (ebenda 1912, 110—132). — Wood and Robertson The historicity of Jesus, Cambridge 1912. — J. Case, Dass., Chicago 1912. — H. Tück, Hat Jesus gelebt? Schwerin 1912. — E. Klostermann, Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu, Tübingen 1912.

II. Die Entwicklung der Leben-Jesu-Forschung 1900—1912. 1. Die Vorbereitung der Christusmythe. 2. Der Ausbau der Christusmythe. 3. Die Abwehr der Christusmythe.

1. Die Vorbereitung der Christusmythe. Der Fortgang der Evangelienkritik und die Aufdeckung religionsgeschichtlicher Probleme im NT hat die neueste, die evangelische Geschichte bis an ihre Wurzeln bedrohende Phase der Leben-Jesu-Forschung bestimmt. Für den Stand der Dinge ist zunächst bezeichnend, daß das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte Jesu zumeist entweder verworfen oder für die wissenschaftliche Diskussion außer acht gelassen wurde, daher die Zentralfrage der letzten zwölf Jahre die Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien ist. Sie wurde vorwiegend literarkritisch behandelt. (Siehe die besonderen Artikel über Matthäus, Marcus und Lucas). Dabei gelangte fast zur allgemeinen Herrschaft die Zweiquellentheorie, die das Marcusevangelium und die von Matth. und Lucas benutzte Spruchquelle, die vielleicht auf den Apostel Matthäus zurückgeführt werden kann, für die ältesten und zuverlässigsten evangelischen Schriften erklärt. Vom Standpunkt des Marcus aus ward die johanneische Überlieferung als eine Dichtung verworfen, die nicht aus Erinnerung, sondern aus Meditation, Spekulation und Legende erwachsen ist und schon bei der Anlage dogmatisch-religiöse Gesichtspunkte verfolgt.

In diesem Sinne schrieb O. Holtzmann sein Leben Jesu, die letzte gelehrte Bearbeitung, die gemacht worden ist. Ihm folgte eine Fülle populärer Darstellungen. Angeregt vor allem durch den beispiellosen Erfolg, den Harnack mit seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums errungen hatte, begann die sogenannte „kritische" Theologie, den von ihr aus den Quellen erhobenen „geschichtlichen Jesus" in die breitesten Kreise zu tragen (die verbreitetsten Schriften von Bousset und Frenssen). Man zeichnete und predigte den historischen Jesus als einen Menschen, der zwar als Kind seiner Zeit manche Irrtümer gelehrt und unter ihrem Einfluß manche heute nicht mehr brauchbare Gedanken geäußert habe, dessen Leben und Wollen indes trotz aller Kritik in den Hauptzügen erkennbar und für die Gegenwart verwertbar sei: Jesus der Offenbarer Gottes, der Führer der Völker und Zeiten zu Gott.

Man konnte diese Popularisierung wagen, weil man in weiten Kreisen wirklich über wichtige Punkte, trotz des Protestes der konservativen Theologie, einig war. Dahin kann man vor allem die Legendenhaftigkeit der Kindheits- und der Auferstehungsgeschichten rechnen; sie ward vornehmlich durch Vermehrung und gründlichere Bearbeitung der religionsgeschichtlichen Analogien erhärtet. Sodann gehört hierher die einmütige und unbedingte Ablehnung eines göttlichen Bewußtseins und Wesens Jesu, gerechtfertigt durch eigene Äußerungen Jesu, die sein Menschentum und seine Unterordnung unter das eine Wesen, das Gott heißt, klar bezeugen, durch den Nachweis der Schranken, die das Können und Wissen Jesu aufweist, ja offenkundiger Irrtümer, die bis in das Zentrum der religiösen Verkündigung Jesu hineinreichen, endlich durch die Erkenntnis, wie von Mc und Lc an bis zu Johannes die Tendenz sich geltend macht, das Menschliche zu unterdrücken und Übermenschliches hervortreten zu lassen. Weiter ist von wichtigeren Momenten noch die Abweisung des biblischen Wunderglaubens zu nennen: Wunder hat Jesus nicht getan; wer auf dem Wasser wandeln kann, ist kein Mensch, sondern ein „Gespenst" oder ein „Gott", wer Wasser in Wein verwandelt, ist kein Erlöser, sondern ein Zauberer. Nur solche Heilungen werden anerkannt, die mit nervösen Krankheiten zusammenhingen. Die Mediziner und vor allem die Philologen leisteten hier den theologischen Kritikern bedeutsame

Hilfe. Freilich war die Position der Kritik in der Auseinandersetzung mit der konservativen Theologie wie in der Praxis aufs höchste dadurch erschwert, daß über andre wichtige Punkte in ihren eigenen Reihen lebhaft gestritten ward. Ein Hauptobjekt war die Eschatologie der Evangelien. Die einen Forscher (besonders J. Weiß und A. Schweitzer) machten die Verkündigung des nahen Weltgerichts zum Mittelpunkt der Predigt Jesu und leiteten aus ihr das ganze Auftreten Jesu und die besondere Gestalt seiner Ethik ab; andere (wie Wellhausen, Wrede u. a.) sprachen die meisten eschatologischen Stücke dem geschichtlichen Jesus ab, weil sie ihnen literarkritisch verdächtig waren oder weil sie dem klaren Sinn Jesu derartige Phantastik nicht zutrauen mochten. — Als eschatologisches Hauptstück ward vor allem die Messianität Jesu umstritten. Wenn der „Menschensohn" im Munde Jesu eine gleichgültige Allgemeinbezeichnung war oder als messianischer Terminus überhaupt erst von der Gemeinde gebraucht ward, dann regte sich der Zweifel von selbst, ob nicht die ganze Messiasidee in den Evangelien Jünger-Theologie darstelle. Wrede glaubte den Beweis darin zu finden, daß ja bei Marcus die Messianität Jesu wunderlicherweise bis zur Auferstehung ängstlich als ein Geheimnis gehütet werde, und auch Wellhausen faßte das ganze, schon bei Marcus sich findende Evangelium vom sterbenden und auferstehenden Menschensohn, Messias und Gottessohn als Produkt des Gemeindeglaubens. — Von der größten Wichtigkeit für Wissenschaft und Praxis war die Bestimmung des Selbstbewußtseins Jesu. Klar war die Negation, wenn man sie aussprach: er wollte nicht Gottessohn, nicht der Menschensohn, nicht Messias sein. Problematisch blieb die Kritik da, wo man ein Messiasbewußtsein anerkannte, in seiner näheren Definierung. Der jüdische Messias spielt eine politische Rolle oder er kommt vom Himmel herab zum Weltgericht; wie konnte sich Jesus für den Messias erklären? Man erklärte zumeist, Jesus habe seine Messianität futurisch gemeint (Messias designatus).

Diese Forschungen erschütterten nun auch das Vertrauen zu den ältesten Quellen. Schon Marcus erwies sich von dogmatischen und mythischen Ideen beherrscht, und Wellhausen ging soweit, den ganzen über Mc hinausgehenden synoptischen Stoff im wesentlichen auf Erfindungen der Gemeinde zurückzuführen. Gegen diese Skepsis protestierte allerdings die überwiegende Mehrheit der Kritiker auf das entschiedenste; aber allgemein griff doch die Überzeugung Platz, daß die Synoptiker ihren Stoff oft ganz willkürlich geordnet und Geschehenes, Gesprochenes und Erdachtes oft in unlösbarer Verbindung zusammengestellt haben, und als ausgemacht gilt in der wissenschaftlichen Theologie, daß die Beschreibung vom Leben Jesu im Sinn einer chronologisch-pragmatischen Entwicklung seiner Taten, Reden und Geschicke, von wenigen Grundzügen abgesehen, für uns nicht mehr möglich ist.

Hand in Hand mit der Literarkritik ging die Ermittelung religionsgeschichtlicher Beziehungen. Das Unechte und Legendarische ward zu einem großen Teil auf Mythen, Götter- und Heilandsmotive zurückgeführt, zu denen die jüdische, ägyptische, griechische, syrische, babylonische, persische und indische Literatur Parallelen lieferte: die ganze Messiasgestalt von der wunderbaren Geburt bis zur Auferstehung und Himmelfahrt galt nun als Übertragung aus der orientalischen Mythendichtung; Jesus schien bei einzelnen Kritikern zum schlichten Rabbi degradiert, dem erst die Jünger nach seinem Tode den Prachtmantel des orientalischen Erlöserkönigs umgehängt hatten. Die ganze Ansicht, eine Erweiterung der Straußschen Mythenkritik aus dem Jüdischen ins Orientalische, ward freilich zunächst nur auf Gelegenheitsfunde, unsichere Hypothesen und eine oft unkritische Sammlung von Analogien gegründet. Die Degradierung Jesu minderte auch seinen Anteil an der Gründung der christlichen Religion; diese erschien immermehr als neue Erscheinung, als ein zweites Evangelium, das nicht in der Predigt Jesu, sondern in dem jüdisch-orientalischen Mythos seinen Ursprung hatte. Wer der Meinung war, daß schon Jesus an einigen dieser mythischen Ideen Anteil hatte, schritt zu der Folgerung, daß schon er in den Illusionen des Mythos gelebt habe (Maurenbrecher). Unter Verwertung anderweitiger Beobachtungen ward sie zu der Anschauung ausgebaut, Jesus sei überhaupt Phantast gewesen, krankhaft veranlagt, Paranoiker. Diese nur dilettantisch vorgetragene Meinung wurde indes auch von der kritischen Theologie entschieden abgelehnt.

Die konservative Theologie begleitete diese Entwicklung mit dem lebhaftesten Interesse. Sie zog mit Wohlgefallen die „Konsequenzen" und spielte gern die Kritik des einen gegen die des andern aus, wies auf die Uneinigkeit und Unsicherheit der verschiedenen Forscher hin und sah in dem allen den Beweis für die Wahrheit des ungetrennten Evangeliums. Das Seltsamste war, daß konservative Theologen, um die „Kritik" ad absurdum zu führen, der Paranoikerhypothese Beifall zollten: Jesus ist wirklich ein pathologischer Schwärmer gewesen — wenn er nicht göttlich war (Werner). Im einzelnen sind auch hier

mannigfache Unterschiede zu bemerken. Bei dem gelehrtesten und fleißigsten unter den konservativen Neutestamentlern, Th. Zahn, werden die Schwierigkeiten der Quellenkritik, ebenso die religionsgeschichtlichen Analogien wenig beachtet, und seine Schule folgt ihm (vgl. Zahns Kommentar zum NT). Andere nehmen die Diskussion mit Entschiedenheit auf und unterscheiden sich von den „Kritikern" und von den „Religionsgeschichtlern" eigentlich nur durch größere Zurückhaltung. Daß die johanneische Überlieferung, namentlich in den Reden, von dem Ingenium des Autors stark beeinflußt ist, wird weithin zugestanden. Während noch Beyschlag in seiner neutestamentlichen Theologie (I² 1896) die Lehre Jesu nach dem Johannesevangelium als Ergänzung der Lehre Jesu nach den Synoptikern zur Darstellung brachte, gibt es in dem Lehrbuch Feines (¹1910, ²1911) am Anfang nur die Lehre Jesu nach den Synoptikern und der ganze Inhalt des vierten Evangeliums wird in einem spätern Teil verarbeitet, der die Theologie des Johannesevangeliums und des Johannes bringt. Auch innerhalb der synoptischen Tradition wird an einigen Punkten die Einwirkung der Gemeindetheologie zugestanden. Von den Wundergeschichten faßt man mindestens die Erzählung vom Stater im Fische und vom verdorrten Feigenbaum vielfach als Legenden; ja sogar die wunderbare Geburt wird von einzelnen mehr oder weniger deutlich der Kritik preisgegeben. Doch wird umso bestimmter für die Masse der synoptischen Überlieferungen der Einfluß dogmatischer, sagenhafter, außerbiblischer Einflüsse abgelehnt. Man betont bisweilen die abgrundtiefen Differenzen, die zwischen der evangelischen Geschichte und der heidnischen Sage oder Mythe bestehen. Das größte Gewicht wird auf den Nachweis des übermenschlichen Wesens Jesu gelegt; entgegenstehende Momente schafft man durch entsprechende Deutungen beiseite. Eine besondere Stellung nimmt A. Jeremias ein, indem er die Anerkennung der evangelischen Heils- und Wundergeschichte mit der Behauptung vereint, daß ein orientalischer Mythus vom Welterlöser in den Evangelien seinen Niederschlag gefunden habe: der Mythus ist der messianischen Weissagung gleichzuachten, in der Geschichte Jesu Christi ist er wie diese mit all seinen Bestandteilen Realität geworden.

2. Der Ausbau der Christusmythe. Bei geschickter Gruppierung und Heraushebung der Resultate der „Kritik" konnte man zu dem Gesamtergebnis kommen: Der geschichtliche Jesus ist für uns entweder eine total fremde Gestalt oder eine Erscheinung, die unter ihrer legendarischen Umkleidung kaum noch greifbar ist. Für die historische Erklärung der Entstehung des Urchristentums hat sie keine Bedeutung; vollends ist es eine Unklarheit, Einbildung oder Unwahrhaftigkeit, wenn man noch von einem religiösen Wert der Person des historischen Jesus zu reden wagt. Es waren Nichttheologen, die es unternahmen, diese noch verschleierte „Wahrheit" aufzudecken. Um die Leistungen der konservativen Theologen brauchten sie sich nicht zu kümmern; da hier noch das Dogma vom Gottmenschen als Geschichte gelehrt ward, waren sie für die vorurteilslose Wissenschaft als nicht vorhanden anzusehen. Hier ward die Arbeit der liberalen Theologie voll anerkannt. Dagegen galt es, die liberale Kritik in ihrer Halbheit zu enthüllen und konsequent zu Ende zu führen. Die unklare Behauptung von der Unerkennbarkeit einer geschichtlichen Person, von dem Legenden und Mythen schaffenden Eindruck eines bescheidenen Rabbi, die Unmöglichkeit, Echtes und Unechtes, Historie und Legende nach sichrer Methode zu scheiden, all diese der kritischen Jesusforschung aufgeprägten Momente erschienen als unhaltbar, die einzig richtige Lösung der dort schon erkannten Schwierigkeiten war die vollkommene Vergleichgültigung der Person Jesu, besser die Leugnung seiner geschichtlichen Existenz.

Bis zu einem gewissen Grade ist also die radikale Evangelienkritik als konsequente Anwendung und Durchführung der von der liberalen Theologie erarbeiteten Methoden anzusehen: aus der relativen Skepsis wird hier eine absolute; die Mythologie verschlingt hier nicht nur das Wesentliche, sondern alles; die Methode der johanneischen Kritik (Dichtung, Symbolik) wird restlos auf die Synoptiker übertragen. Indes brachten die „Dilettanten" auch recht viel Eigenes. Dahin gehört eine reichere Kenntnis überlieferter Mythen, Kulten und Riten, auch solcher, die ihre eigene fruchtbare Phantasie erst gezeugt hatte, die Begeisterung für ein antikes Epos, dessen Einfluß als gigantisch bezeichnet werden muß, endlich bestimmte Theorien moderner Geschichtsphilosophie, einmal die Geschichtsauffassung des ökonomischen Materialismus, die die großen Bewegungen nicht aus dem Wirken oder der Gesinnung eines einzelnen, sondern nur aus den Bedürfnissen und Dichtungen der Massen erklären will, sodann eine von Hegel her beeinflußte Gestalt des Idealismus, wonach das Wesentliche in der Geschichte Auswirkung von Ideen ist und die historische Persönlichkeit nur die Bedeutung hat, Ideen auszudenken, durchzudenken und zu propagieren. Im Sinne dieser Voraussetzungen ward nun die evangelische Überlieferung erforscht, besser behandelt:

man dekretierte entweder die Bedeutungslosigkeit oder klarer die Ungeschichtlichkeit des evangelischen Jesus.

Den Leugnern der Existenz Jesu ist es demgemäß nicht nur um radikale Evangelienkritik zu tun, sondern vor allem um die richtige Auffassung von der Entstehung des Christentums. So sind zwei wichtige Thesen voranzustellen: 1. Das Christentum ist nicht die Schöpfung eines einzelnen Menschen, sondern eine religiös-soziale Bewegung, die die ganze Kultur des damaligen römisch-orientalischen Weltreichs aus sich herausgesetzt hat (Kalthoff, Kautsky, Maurenbrecher). 2. Auch wenn der Jesus, wie ihn die moderne Evangelienkritik nach Subtraktion aller dogmatischen, phantastischen und mirakulösen Bestandteile der Überlieferung zu zeichnen unternimmt, gelebt haben sollte, so wäre seine Gestalt für die Entstehung der christlichen Religion völlig gleichgültig; denn wie die konservative Theologie richtig festgehalten hat, ist das Wesen des Christentums von Anfang an das Dogma vom himmlischen Gottessohn und sein Kultus (Kalthoff, Drews, Lublinski, Maurenbrecher u. a.). Beide Sätze ergeben nun, daß die Jesusgestalt der Evangelien ganz und gar oder wesentlich weiter nichts ist, als die Personifizierung bestimmter religiöser oder sozialer Tendenzen der ausgehenden Antike oder der von der Phantasie geschaffene oder ausgestaltete Träger gewisser religiöser und ethischer Ideen. Zum Beweis dieser Behauptung bemühte man sich vor allem um eine umfassende Sammlung analoger Mythen und Ideen, die, trotz mancher Lücken und Unstimmigkeiten im einzelnen, in ihrer Gesamtheit den schlagenden Beweis führen, daß der wesentliche Inhalt der Evangelien aus dem mythischen und ethischen Denken der orientalisch-antiken Kultur hervorgegangen ist (Robertson, Smith, Drews, Lublinski). Die beiden bedeutsamsten Gebilde der Art sind der Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gottheiland (Drews, Maurenbrecher), im ganzen Orient, von Ägypten bis Persien verbreitet, und der von Smith entdeckte vorchristliche Jesuskult. Die Entstehung des Christentums ist dann so zu denken, daß kleine jüdische Kreise in Palästina und Syrien, vor allem in Antiochien, sich zu dem Kult des erschienenen Erlösers zusammenschlossen, indem sie allerlei Mythen vom Gotte Jesus, vom Messias der Juden und vom orientalischen Heilandsgott zu einer Kultlegende zusammenfügten mit dem Bestreben, die menschliche Erscheinung und die menschliche Geschichte dieses Heilandes Jesus Christus immer anschaulicher und ausführlicher auszugestalten. Dabei wird besonderer Wert auf den Nachweis gelegt, daß der Mythus bei Paulus schon vorliegt, nur in unfertiger Gestalt, insofern Paulus von dem menschlichen Jesus, wie ihn später nach ihm die Evangelien zeichnen, noch nichts weiß, überhaupt zwar einen wirklichen, aber keinen geschichtlichen Jesus kennt, da ihm die Menschwerdung des Gottessohnes nur eine Idee oder ein Symbol, ein allgemeines metaphysisches Drama bedeutet. Zur Rechtfertigung dieser Auslegung der Evangelien und Paulusbriefe beruft man sich auf das Fehlen außerchristlicher Zeugnisse (Smith, Lublinski, Drews). Die Suetonstelle ist unklar, die Tacitusstelle entweder unecht (Hochart) oder nur ein Zeugnis für den Einfluß der Legende auf die römischen Historiker. Am schwersten wiegt das Schweigen des Josephus, das sich nur erklärt, wenn Jesus nicht existiert hat und die evangelische Legende dem Josephus noch unbekannt war. Die Beweise der Theologen für die Geschichtlichkeit Jesu findet man einfältig; am meisten spottet man über die Behauptung, daß einzelne evangelische Geschichten um ihrer Anschaulichkeit willen unerfindbar seien, als ob nicht gerade die Dichter anschaulich schildern könnten, und daß die ganze mythische Christologie, überhaupt die ganze christliche Religionsbewegung auf den nirgend bezeugten Eindruck der Persönlichkeit des Rabbi Jesus zurückgeführt werde. Stellen des NT, die der Entwicklung aus dem Mythos widersprechen, werden durch Annahme von Interpolationen (Drews) oder durch symbolistische Exegese (Smith) unschädlich gemacht.

Eine besondere Stellung nehmen Kautsky und Jensen ein. Kautsky ignoriert den Mythus und das Dogma fast ganz, das Religiöse völlig und rechnet mit der Möglichkeit, daß ein gewisser Jesus gelebt und zwar als messianischer Bandenführer (vgl. Mt 10, 34; Lc 22, 36 u. 38) und von Pontius Pilatus nach verunglücktem Handstreich als Rebell ans Kreuz geschlagen sei. Seine ursprünglich revolutionär-kommunistisch gesinnte Anhängerschaft habe später unter dem Druck der äußeren Verhältnisse ihre politische Haltung geändert und dies in ihren Evangelien symbolisiert, indem der ehemalige Rebell zum friedfertigen Dulder gestempelt ward.

Jensen beschränkt sich darauf, die Jesussage als eine von vielen Ausgestaltungen der Gilgameschfigur zu begreifen, indem er zeigt, wie ganze Gruppen evangelischer Erzählungen in frappanter Weise die Abenteuer des Gilgamesch, wenn es nicht stimmt, in der Rolle des Eabani nachbilden. Ein Jesus, auf den die Mehrzahl der Worte zurückzuführen wäre, mag trotzdem existiert haben.

3. Die Abwehr der Christusmythe. Die liberalen Kritiker waren die zunächst Angegriffenen, sie haben die Hauptarbeit im Kampf um die Christusmythe geleistet. Daß außerchristliche Quellen nur spärlich vorhanden seien, ward von ihnen zugestanden; aber für die bedenklichste Lücke, das Schweigen des Josephus, fanden sie eine ausreichende Erklärung (vgl. Zöckler R. E. 3. A. IX. S. 3 f.). Paulus ward unbedingt als Zeuge für die Geschichtlichkeit Jesu in Anspruch genommen. Wenn man auch z. B. dabei blieb, daß Paulus für die geschichtliche Erscheinung Jesu, für sein Wirken und Lehren wenig Interesse gehabt habe, und daß er schon ganz im Mythus lebe, so ward doch betont, daß er Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu als geschichtliche Ereignisse der jüngsten Vergangenheit gewertet habe, und daß überhaupt sein Christusglaube, sein messianischer Enthusiasmus ohne die ihm zugetragene Kunde von der geschichtlichen Erscheinung des Messias Jesus garnicht zu erklären seien. Gegenüber der radikalen Evangelienkritik erklärte man, daß auf keinen Fall die ganze evangelische Geschichte in Mythus und Legende aufzulösen sei; die Evangelisten waren nicht Schöpfer, sondern Sammler und höchstens Mehrer ihres Stoffes und keineswegs sind die Evangelien ganz von der Idee des Kult- und Heilgottes Jesus beherrscht: was hat z. B. die ganze gegen die Pharisäer gerichtete Lehre vom Gesetz, von Gerechtigkeit, Buße und Liebe mit dem orientalischen Erlösermythus zu tun? Die Parallelen aus Talmud und griechisch-römischer Literatur, die die Originalität des Evangeliums und damit die Geschichtlichkeit Jesu abtun sollen, beweisen im besten Falle, daß andere Kreise vor oder nach Jesus hie und da Ähnliches gelehrt haben; ein Moment für die Nichtexistenz Jesu enthalten sie nicht. In der Sammlung mythischer Motive wies man eine Menge unsicherer oder gar unmöglicher, auf Unkenntnis der orientalischen Sprachen oder auf Ignorierung der Differenzen beruhender Kombinationen nach, hielt aber daran fest, daß in beschränktem Maße doch mythische Beziehungen in der evangelischen Geschichte vorlägen, betonte jedoch, daß auch damit keineswegs das Ganze in Mythus zerfließe, vielmehr habe eine geschichtliche Person, die von ihren Anhängern für den Messias gehalten ward oder die selbst den Anspruch auf die messianische Würde erhob, den ganzen jüdischen Mythus vom Messias und Welterlöser an sich gezogen.

Und gegen die Behauptung konservativer Theologen, das von der Kritik zugestandene Messiasbewußtsein werde zur Schwärmerei und erweise Jesus als Paranoiker, wenn nicht die metaphysische Gottessohnschaft als sein Fundament anerkannt werde (Werner), erklärte man, daß eine Person von göttlichem Ursprung, die auch in ihrer religiösen Verkündigung schwerwiegende Irrtümer aufzeige, psychologisch erst recht nicht vorstellbar sei, und verlangte, daß zuvor eingehende Untersuchungen über prophetisches, reformatorisches und messianisches Selbstbewußtsein angestellt werden möchten, ehe die Urteile der modernen Psychiatrie auf die großen schöpferischen Männer der Antike angewandt werden. Freilich gab man zu, daß an dem Wirrwarr die Uneinigkeit und vor allem die methodische Unklarheit innerhalb der liberalen Theologie mitschuld sei; man verwarf vielfach die übergroße Skepsis Wredes und Wellhausens und versuchte die Aufstellung fester Grundsätze, die bei der Unterscheidung zwischen echter und unechter, legendarischer Überlieferung anzuwenden seien (Weinel); man forderte eingehende Untersuchungen des Stils der evangelischen Erzählungen (J. Weiß, M. Dibelius).

So ward nicht nur gezeigt, daß der Beweis für die Ungeschichtlichkeit Jesu mißlungen sei, man stellte auch die Gründe zusammen, die unbeschadet wesentlicher kritischer Abstriche die Existenz Jesu historisch erwiesen. Man sammelte Stellen, die schlechthin unerfindbar schienen, weil sie Bedenkliches, allzu Menschliches von dem Gottessohn Jesus aussagten und auch von der Parallel-Überlieferung als anstößig korrigiert oder gestrichen waren (die neun Grundsäulen Schmiedels, vermehrt von Meltzer). Man deckte bei aller Anerkennung der Beziehungen den Kontrast zwischen Evangelium und Spätjudentum auf; die Lehre Jesu bedeutet Reform und Opposition gegenüber dem zeitgenössischen Judentum und alles spricht dafür, daß die im Evangelium bezeugte Oppositions- und Reformbewegung einen prophetischen Anfänger gehabt hat. Man stellte der Geschichtsanschauung der Philosophen und Ökonomen, die die Ideen oder die wirtschaftlichen Bedingungen für die ausschlaggebenden Triebkräfte des Geschehens erklären, das Gesetz der Religionsgeschichte entgegen, wonach neue religiöse Bewegungen von einzelnen Persönlichkeiten ausgehen, die unter einem Zwange handeln, und daß im Falle des Christentums der Hinweis auf Petrus oder Paulus oder andre bedeutende Persönlichkeiten nicht genügt, daß hier vielmehr ein einziger dagewesen sein müsse, der den Anhängern als der verheißene und ersehnte Messias erschien.

Wenn sich somit deutlich herausstellte, daß zwischen den Vertretern der Christusmythe

und der theologischen Kritik eine Reihe von wesentlichen Differenzen bestand und daß die Leugnung der Existenz Jesu keineswegs als die Konsequenz einer besonnenen Traditions- und Mythenkritik anzusehen sei, so ward doch soviel den Mythologen zugestanden, daß sie auf wirkliche Schwierigkeiten und offene Fragen aufmerksam gemacht hätten, und daß die Evangelienkritik und die vergleichende Mythenforschung noch ungelöste Aufgaben vor sich habe, die nun aber mit besserer Sachkunde und größerer Besonnenheit zu erledigen seien.

Innerhalb der konservativen Theologie ward die Christusmythe zumeist nicht ernst genommen. Man konstatierte nur mit Befriedigung, daß die Dilettanten die wahre Konsequenz der liberalen Evangelienkritik gezogen und auch die wissenschaftliche Halbheit und Unhaltbarkeit dieser Position aufgedeckt hatten. Zur Sicherung des Glaubens an einen Jesus, der gelebt hat, wies man auf die Erfahrung der christlichen Gemeinde von dem Jesus, der noch lebt und gegenwärtig seine Kirche regiert und sich den Gläubigen als Lebendiger beweist, und erklärte, daß man Beweise der historischen Kritik, die doch nur zu Widersprüchen führten, nicht brauche (die Versammlung der Berliner positiv-christlichen Kreise im Zirkus Busch). Auch ein Theologe wie Dunkmann gründet seine Position auf diesen religiösen Erfahrungsbeweis.

Einen historischen Unterbau des religiösen Glaubens zur Abwehr der Christusmythe versuchten nur wenige. In diesem Falle akzeptierte und ergänzte man die Argumente der theologischen Kritik (Beth, Frey u. a.) und fügte nur etwa hinzu, daß die Mittel der Wissenschaft nur bis zur historischen Existenz des Menschen Jesus hinführten, daß dagegen die Überzeugung von dem göttlichen und auferstandenen Herrn sich nur der inneren besonderen Erfahrung erschlössen (Delbrück).

Die künftigen Aufgaben der Evangelienkritik und Leben-Jesu-Forschung sind durch die Erscheinungen der jüngsten Phase klar vorgezeichnet. Es gilt die kritische Untersuchung der mannigfaltigen evangelischen Überlieferungen sowie die Sammlung und Sichtung religionsgeschichtlicher Analogien unvoreingenommen und besonnen fortzusetzen. Wollen sich die verschiedenen Richtungen bis zu einem gewissen Grade verständigen, so ist von allen Seiten die Zurückstellung inhaltlicher Voraussetzungen zu fordern. Aus den Texten selbst sind alle Urteile und Hypothesen zu begründen, und vor allem darf den Forscher ein klares Bewußtsein um den Grad der Festigkeit seiner Hypothesen und um die Grenzen, die seiner Erkenntnis durch das Objekt gezogen sind, nie verlassen.

Literaturnachträge: Zu 1. F. X. Kiefl. Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, Mainz 1911. — Fillion, Les étappes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Jésus-Christ, Paris 1911. — Zu 9 b. H. Windisch, Der messianische Krieg und das Christentum, Tüb. 1909 (gegen Kautsky).

Hans Windisch.

Jetzer, Johannes. — Die Akten des Jetzerprozesses nebst dem Defensorium. Herausgegeben v. R. Steck (Quellen z. Schweizer Geschichte, 22. Bd) Basel 1904. **Hauck.**

Ignatius v. Antiochia. — Neue Ausgaben: Römerbrief bei G. Rauschen, Florilegium patristicum, fasc. 1 Monumenta aevi apostolici, Bonn 1904. Smyrnäerbrief 3—12 in den Berliner Klassikertexten, 6. Heft: Altchristl. Texte bearbeitet von C. Schmidt u. W. Schubart. Berlin 1910. — Zur Literatur: E. v. d. Goltz, Ignatius v. Antiochia als Christ u. Theologe. TU XII, 3 Leipzig 1894; E. Bruston, Ignace d'Antioche. Ses épitr., sa vie, sa théologie. Paris 1897; A. Stahl, Patristische Untersuchungen. Leipzig 1901; H. de Genouillac, L'église chretienne au temps de s. Ignace d'Antioche, Paris 1907. D. Völter, D. apostol. Väter neu untersucht. II, 2: Polykarp u. Ignatius u. die ihnen zugeschriebenen Briefe. Leiden 1910. H. Jordan, Gesch. d. altchr. Literatur. Leipzig 1911 S. 136 u. ö. **Hauck.**

Ignorantius. — S. 58 Z. 8 (hinter J. B. Blam, La vie du vén. serviteur etc.) füge in Parantheſe bei: Neue Ausg. des zuerst 1733 erschienenen Werks.

S. 58 Z. 9 füge bei: Biographien de la Salles, veranlaßt durch dessen Kanonisation: Abbé Guibert, L'histoire de S. Jean-B. de la Salle, Paris 1900 (reich an urkundlichen Beilagen, überhaupt das gründlichste der neuerdings erschienenen Lebensbilder). A. Delaire, Saint J.-B. de la Salle, Paris 1900 (kürzer gefaßte Biographie, zur Jolyschen hagiologischen Sammlung „Les Saints" gehörig, beachtenswert auch wegen der statist. Angaben über die gegenwärtigen Stärke des Schulbrüderinstituts, p. 194). **Zöckler †.**

F. Speil, D. h. Joh. Bapt. de la Salle u. seine Stiftung, die Kongregation der Brüder der christlichen Schulen. Kaufbeuren 1907. — Nach Heimbucher 3. Bd 2. Aufl. 1908 S. 303

haben die Schulbrüder z. Z. 705 Niederlaſſungen: 443 in Europa, vornehmlich in den romaniſchen Ländern, aber auch in Öſterreich-Ungarn u. England, 137 in Nordamerika, 49 in Mittel- u. Südamerika, 38 in Aſien, 37 in Afrika, 1 in Auſtralien.

S. 58 Z. 24 u. 26 l. Rouen ſt. Baugirard. **Hauck.**

Illuminaten. — E. Engel, Geſchichte des Illuminatenordens. Berlin 1906. **Hauck.**

Indulgenzen. — Fratris Francisci Bartholi de Assisio tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula, nunc primum integre edidit Paul Sabatier, Paris 1900. N. Paulus, Raimund Peraudi als Ablaßkommiſſar, HJG 1900 S. 646—682. W. Köhler, Dokumente zum Ablaßſtreit von 1517, Tübingen und Leipzig 1902 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeſchichtlicher Quellenſchriften, herausgeg. von G. Krüger, 2. Reihe 3. Heft). Derſelbe, Luthers 95 Theſen ſamt ſeinen Reſolutionen ſowie den Gegenſchriften Wimpina, Tetzel, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf, Leipzig 1903. Th. Brieger, Ein Leipziger Profeſſor (Nikolaus Weigel) im Dienſte des Baſeler Konzils, Beitr. z. ſächſ. KG XVI 1903, 1—70; hier die Ablaßtheorie Weigels dargeſtellt, S. 32—61. Derſelbe, Über zwei bisher unbekannte Handſchriften von Nikolaus Weigels Collectura de indulgentiis, ebenda S. 236—240. Brieger, Zu Jakob von Jüterbock, ZKG XXIV 1903 S. 136—159. Beſonders wertvoll ſind die ein ſo gut wie unbekanntes Gebiet behandelnden Unterſuchungen von Joh. Dietterle, Die Summae confessorum (sive de casibus conscientiae) — von ihren Anfängen an bis zu Silveſter Prierias — unter beſonderer Berückſichtigung ihrer Beſtimmungen über den Ablaß, ZKG XXIV 1903 S. 353—374, 520—548; XXV 1904 S. 248—272; XXVI 1905 S. 59—81, 350—362; XXVII 1906 S. 70—83, 160—188, 296—310, 431—442; XXVIII 1907 S. 401—431. Aloys Schulte, Die Fugger in Rom 1495—1523. Mit Studien zur Geſchichte des kirchlichen Finanzweſens jener Zeit, 2 Bde Leipzig 1904; ſ. dazu Brieger, Die neueſten Ablaßſtudien, PJ Bd 116, 1904 S. 417 bis 440. P. A. Kirſch, Der Portiunkula-Ablaß, Tübingen 1906 (Sonderausgabe aus der ThQS 1906, 1 u. 2). Den umfaſſendſten und bedeutendſten Beitrag des letzten Jahrzehnts verdanken wir Adolf Gottlob, Kreuzablaß und Almoſenablaß. Eine Studie über die Frühzeit des Ablaßweſens, Stuttgart 1906. Ablaßentwicklung und Ablaßinhalt im 11. Jahrhundert, Stuttgart 1907. (Vgl. Eubel, HJG XXIX 1908 S. 641—643). N. Paulus, Die Ablaſſe der römiſchen Kirchen vor Innocenz III., HJG 1907 S. 1—8 (im Anſchluß an Kehr, Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia, Vol. I, Roma, Berolini 1906). P. Kalkoff, Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg, Gotha 1907. A. M. Koeniger, Der Urſprung des Ablaſſes. Sonderabdruck der Veröffentlichungen aus dem kirchenhiſtoriſchen Seminar München (III. Reihe Nr. 1), München 1907. Dazu E. Friedberg, ZKR 3. F. XVII 1908 S. 89 f. N. Paulus, Neue Aufſtellungen über die Anfänge des Ablaſſes, HJG XXX 1909 S. 13—23. Leonid Arbuſow, Die Beziehungen des Deutſchen Ordens zum Ablaßhandel ſeit dem 15. Jahrhundert, Inauguraldiſſertation Göttingen 1909. Brieger, Die Gliederung der 95 Theſen Luthers, Studien und Verſuche zur neueren Geſchichte, Max Lenz gewidmet von Freunden und Schülern, Berlin 1910, S. 1—37.

Th. Brieger.

Inneröſterreich. (Geſchichte der Reformation und Gegenreformation in Steiermark, Kärnten, Krain und Görz). — 1. Quellen. Zur Geſchichte der Reformation in dieſen Ländern iſt in dem abgelaufenen Jahrzehnt kein Aktenmaterial von Belang zutage gefördert worden. Beſſer ſteht es um die Forſchung über die Zeit der Gegenreformation, die hier mit 1579 grundſätzlich begonnen wird. An dieſer Stelle ſetzt die von J. Loſerth veranſtaltete Aktenſammlung ein, die nun auch die ganze Zeit Ferdinands II. (1590—1637) umfaßt. In den zwei Bänden „Akten und Korreſpondenzen zur Geſchichte der Gegenreformation in Inneröſterreich unter Ferdinand II." (Fontes rerum Austriacarum 2 Abt. Bd 58 u. 60, Wien 1906 7) liegen nicht weniger als 2822 Nummern vor. Auch diesmal iſt der Sammlung eine orientierende Einleitung über die Quellen zur Geſchichte der Gegenreformation in der angegebenen Zeit beigegeben. Von beſonderem Wert iſt die Korreſpondenz der Erzbiſchöfe Johann Jakob und Wolf Dietrich von Salzburg mit den Seckauer Biſchöfen Georg IV., Agricola und Martin Brenner, die von Loſerth unter dem Titel „Salzburg und Steiermark im letzten Viertel des 16. Jhdts." im 5. Band der Forſchungen zur Verfaſſungs- und Verwaltungsgeſchichte der Steiermark (Graz 1905) herausgegeben wurde. An dieſe Sammlung ſchließt ſich eine zweite an, die unter dem Titel, „Das Kirchengut in Steiermark im 16. u. 17. Jahrh." (Graz 1912) als neueſter Band dieſer Forſchungen aus-

gegeben wurde. Eine wichtige Quelle für die Gegenreformation in den inneröſterreichiſchen Städten und Märkten ſind die von Loſerth im 96. Bd des Arch. für öſt. Geſch. publizierten „Reformationsordnungen der Städte und Märkte Inneröſterreichs aus den Jahren 1587—1628". „Akten zur Gegenreformation von Graz" veröffentlichte Loſerth im 12. Hefte der Veröffentlichungen der Hiſt. Landeskommiſſion für Steiermark (Graz 1900), ſowie im 48. Heft der Mt. des hiſt. Vereins für Steiermark des Geheimſekretärs Peter Caſals auf Grund ſeiner an die Erzherzogin Maria geſchriebenen Briefe abgefaßten „Bericht über die italieniſche Reiſe Ferdinands II. vom 22. 4. bis 28. 6. 1598" (Graz 1900). Aktenſtücke über die Auflöſung des prot. Kirchen- und Schulminiſteriums ließ Loſerth unter dem Titel „Zur Geſchichte der Gegenreformation in Kärnten" im XIX. Bd des Archivs für vaterländiſche Geſchichte und Topographie (Klagenfurt 1901) erſcheinen. Über kleinere Quellenausgaben ſ. den Aufſatz „Zur Geſchichte der Reformation u. Gegenreformation in Inneröſterreich" im Jubiläumsband des Jahrbuchs der Geſellſchaft für Geſch. d. Proteſtantismus in Öſterreich (XXV 183—221) und Anton Kern im 6. Jahrgang der Zeitſchrift des hiſt. Vereins für Steiermark. Mit dem Anſpruch durch die Auffindung einer bisher „verſchütteten Quellenkategorie", nämlich der im römiſchen Konzilsarchiv aufbewahrten Relationes status ecclesiarum oder Bistumsberichte, die die deutſchen Biſchöfe dem Papſte bzw. der Konzilskongregation einzureichen hatten, iſt das Buch von J. Schmidlin „Die kirchlichen Zuſtände in Deutſchland vor dem 30j. Kriege nach den biſchöflichen Diözeſanberichten an den hl. Stuhl" (Freib. im B. 1908 bis 1910) aufgetreten. Aber eine eingehende Kritik (ſ. DLZ 1909 Nr. 44) hat den Beweis erbracht, daß dieſe neuaufgefundene Quelle eine außerordentlich trübe iſt, die Berichte an den hl. Stuhl ad usum Delphini zuſammengeſtellt und von einer außerordentlichen Gehäſſigkeit den Proteſtanten gegenüber getragen ſind, demnach höchſtens als Stimmungsbilder einer Partei betrachtet werden können.

Zur Kritik einzelner Quellen iſt der Aufſatz von Dr. Joſef Gruden „Zur Autorſchaft des Gründlichen Gegenberichts", der bisher dem Stainzer Propſt Jakob Roſolenz zugeſchrieben wurde, zu bezeichnen (Carniola NF III Heft 2). Der Verf. führt den Nachweis, daß Roſolenz von dem Biſchof Martin Brenner, der es mit den Ständen nicht verſchütten wollte, vorgeſchoben wurde. Der Verf. ſei der bekannte Gegenreformator Martin Brenner ſelbſt. Sucht Gruden den Eindruck hervorzurufen, daß der Gegenbericht danach höher zu bewerten ſei, ſo iſt dagegen zu ſagen, daß Lügen nicht dadurch zur Wahrheit werden, wenn ſie von einem im Range höher Stehenden ausgeſprochen werden. Für die Charakteriſtik Brenners iſt die Sache aber ſehr bezeichnend; der Schatten, der ſchon bisher auf ſeine Perſönlichkeit fiel, wird jetzt nur noch um einen Grad dunkler.

2. Darſtellungen. Eine wiſſenſchaftliche Geſamtdarſtellung der Gegenreformation fehlt auch jetzt noch; doch bieten die Einleitungen zu den Akten und Korreſpondenzen (ſ. oben) eine abſchließende Zuſammenfaſſung des geſamten Materials, die dann in gekürzter Form unter dem Titel „Wie Steiermark, Kärnten und Krain wieder katholiſch wurden" im 133. Bd der Preußiſchen Jahrbücher erſchienen iſt. Die alten Anklagen der Klerikalen gegen die inneröſterreichiſche proteſtantiſche Welt des 16. Jahrhunderts, vor allem gegen die Unverträglichkeit der Prädikanten und die Gewinnſucht des proteſtantiſchen Adels, erhebt das mit ebenſoviel Unkenntnis als Gehäſſigkeit abgefaßte Pamphlet (von Anton Weiß) „Kurze Darſtellung der ſogenannten Reformation und Gegenreformation von einem Freunde der Wahrheit" (Graz u. Wien 1908). Wie es um dieſe Wahrheit beſtellt iſt, darüber gibt die Kritik im XXXI. Bd der Mt. des Inſt. für öſterr. Geſchichtsforſchung erſchöpfende Auskunft, wie das Verhalten des öſterreichiſchen Adels auch früher ſchon von Loſerth in dem Aufſatze „Die Gegenreformation in Inneröſterreich und der i.-ö. Herren- und Ritterſtand" (Mt. des Inſtituts uſw. Erg.-Bd VI 597—623) gegen derlei unverdiente Angriffe in Schutz genommen wurde.

Wie ſich die Gegenreformation in Kärnten, Krain und Görz geſtaltete und in die ſlaviſchen Nachbarländer übergriff, erſieht man aus folgenden Schriften: Loſerth, Zur Geſch. d. Gegenreformation in den bambergiſchen Gebieten (Wolfsberg, Villach) von Kärnten, Carinthia Bd 97, W. A. Schmidt, Die Gegenreformation in Görz und Gradiska, Wien 1908 und Franjo Bučar, Povijest Hrvatske protestantske knjizevnosti za reformacije. Agram 1910. Walter Schmids Schrift „Über Entſtehung und Herausgabe der Bibel Dalmatins" (Mt d. Muſ.-Ver. für Krain 1907) iſt für die Geſch. des windiſchen Bibeldruckes belangreich.

Zahlreich ſind die Arbeiten zur Geſchichte der Ref. und Gegenreformation einzelner Orte Inneröſterreichs, für die wir der Kürze halber auf die oben vermerkten Zuſammenſtellungen Loſerths und Kerns verweiſen wollen und aus denen, da die Durchführung der Gegenreformation in allen Orten ziemlich die gleiche war, Loſerths Vortrag „Aus der

proteſtantiſchen Zeit Leobens" im Jb. d. Geſellſchaft für Geſch. des Proteſtantismus 1906 herausgehoben werden mag. Zum Ganzen ſiehe noch Hermelinks Handbuch für Studierende „Reformation und Gegenreformation" Tübingen 1911; der Vermerk der Literaturbehelfe iſt daſelbſt aus begreiflichen Gründen ein ſpärlicher. **J. Loſerth.**

Innocenz III., Papſt. — W. Feierfeil, Die Beziehungen Innocenz' III. zu Böhmen. Progr. Teplitz 1904. E. Gütſchow, Innocenz III. u. England. München 1905. C. H. C. Pirie-Gordon, Innocent the Great, his life and times, London 1907 (273 S.). H. Krabbo, Die deutſchen Biſchöfe auf dem IV. Laterankonzil 1215: Quellen u. Forſchungen a. ital. Archiven 10 (1907) 275—300. A. Luchaire: Innocent III. La croisade des Albigeois. Paris 1905; Innocent III. La question d'Orient. Paris 1907; Innocent III. Le concile de Latran et la Réforme de l'église. Paris 1908; Innocent III. Les royautés vasalles du S. Siège. Paris 1908. W. M. Peitz, S. J., Das Originalregiſter Gregors VII. . . . nebſt Beiträgen zur Kenntnis der Originalregiſter Innocenz' III. u. Honorius' III. in SWA, Phil.-Hiſt. Klaſſe 165. Bd 5. Abt. Wien 1911 S. 159 ff. **Mirbt.**

Innocenz IV., Papſt. — P. Aldinger, Die Neubeſetzung der deutſchen Bistümer unter Innocenz IV. Leipzig 1900. J. Maubach, Die Kardinäle u. ihre Politik um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Bonn 1902 S. 2—41. H. Weber, Der Kampf zwiſchen Papſt Innocenz IV. u. Kaiſer Friedrich II. bis z. Flucht des Papſtes nach Lyon. Berlin 1900. A. Folz, Kaiſer Friedrich II. u. Papſt Innocenz IV. Ihr Kampf in d. Jahren 1244 u. 45. Straßburg 1905. A. Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands. 4. Bd Leipzig 1903 S. 808—851, 5. Bd 1911 S. 1—16. P. Deslandres, Innocent IV et la chute des Hohenstaufen. Paris 1907. **Hauck.**

Innocenz V., Papſt. — Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands 5. Bd Leipzig 1911 S. 449 f. **Hauck.**

Innocenz VI., Papſt. — 1. Urkunden: Eugène Déprez: Recueil des documents pontificaux conservés dans diverses archives d'Italie, 13e et 14e s.; S. 103 ff., 255 ff. (Quellen u. Forſchungen aus italieniſchen Archiven u. Bibliotheken III. Rom 1900). — K. Eubel, in RQS 1901 S. 183 (bezieht ſich auf die Erwerbung der Dormitio b. Mariae virginis auf dem Berge Zion). — Ul. Chevalier, in Mémoires de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Lyon, 3e sér. VII. (1903), 237—285. — G. Mazzatinti: Gli Archivi della storia d'Italia. Rocca S. Casciano, Vol. I, 72 (1897/8); II, 131, 300 (1899); III, 99, 120—122, 147, 155, 271 (1900/01); IV, 255, 259, 262 (1904). — Regesta Chartarum Italiae, III: Regesto di S. Apollinare Nuovo (Rom, Loeſcher 1907), S. 298. — K. Eubel, Bullarium Franciscanum, Bd VI, Rom 1902 (Urkunden des Papſtes zur Geſchichte des Franziskaner-Ordens). — Fr. Baldaſſeroni, Relazioni fra Firenze, la Chiesa e Carlo IV (22 Aktenſtücke), in Archivio Storico Italiano XXXVII, 3—60, 322—347 (Florenz 1906). — H. V. Sauerland, in Quellen u. Forſchungen aus italieniſchen Archiven u. Bibliotheken VI, Rom 1903 (zur Geſchichte des Hauſes Hohenzollern). — Vatikaniſche Urkunden und Regeſten zur Geſchichte Lothringens, 2. Abt. hrsg. v. H. V. Sauerland, Metz 1905. — Urkunden und Regeſten zur Geſchichte der Rheinlande aus den Vatikaniſchen Archiven Bd V. (1907), hrsg. v. H. V. Sauerland (Publikationen der Geſellſchaft für rheiniſche Geſchichtskunde, Bonn). — A. Lang, Acta Salzburgo-Aquileiensia (Quellen zur Geſchichte der ehemaligen Kirchenprovinzen Salzburg und Aquileja), Bd I: Urkunden über die Beziehungen der Kurie zur Provinz und Diözeſe Salzburg, Abt. II: 1352—1378; Graz 1906. — Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia, Vol. II: Acta Innocentii VI. pontificis Romani 1352—1362, hrsg. v. J. F. Novák, Prag, Kivnáč, 1907 (Insgeſamt 1323 Nummern. Vgl. hierüber NA Bd XXXIII [1908] S. 255). — K. Rieder: Römiſche Quellen zur Konſtanzer Bistumsgeſchichte zur Zeit der Päpſte in Avignon 1305—1378, Innsbruck 1908 (Monumenta Vaticana historiam episcopatus Constantiensis in Germania illustrantia). — E. Cipolla (Briefe des Papſtes über die Politik des Grafen Amadeus VI. von Savoyen) in Miscellanea di Storia Italiana, terza serie, t. 7. (XXXVIII, 143). — E. Déprez, Innocent VI (1352—1362), Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France publiées ou analysées d'après les régistres du Vatican; Fasc. I, 1—208. Paris 1909. — V. Barbier, in Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique XXXV, 361; Louvain. — F. Filippini, La seconda legazione di Cardinale Albornoz in Italia 1358—1367 (Aktenſtücke aus dem Archivio Albornoziano zu Bologna) in Studi Storici XII, 3; XIII, 1; XIV, 1. — Vgl. J. de Loye, Les Archives

de la Chambre Apostolique au 14e siècle, Ire partie: Inventaire. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 80. Paris, Fontemoing 1899). — P. Kehr in Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1902, S. 393. — NA Bd XXX (1905), S. 230 u. 750; XXXVI (1911), S. 479. — Ul. Chevalier, Répertoire des Sources Historiques du Moyen-Age, Nouv. Éd. (Paris 1905) I, 2260. — Ulr. Schmidt, Kirchen- und profanhistorische Mitteilungen aus italienischen Archiven (in RQS 1905, 3). —

2. Darstellungen. a) Allgemein: J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 4. Aufl. bearb. v. J. P. Kirsch, Bd II 767—771, Freiburg i. B. 1904. — E. Déprez, Les funérailles de Clément VI et d'Innocent VI d'après les comptes de la cour pontificale (in Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 1900, S. 235—250. Paris). — N. Orlandini, Famiglia d'Innocenzo VI. (in Rivista del Collegio Araldico III, 10, Rom 1906). — b) Italien: F. Filippini, La riconquista dello stato della Chiesa per opera di Egidio Albornoz (in Studi Storici VI [1897], 169—213, 343—378 u. VIII [1899], 295 ff., 465 ff.) — F. Filippini, Cola di Rienzo e la Curia Avignonese (in Studi Storici X [1901], 3 u. XI [1902], 1). — M. Antonelli, Vicende della dominazione pontificia nel patrimonio di S. Petro in Tuscia (in Archivio della Societa Romana di storia patria XXVII, 313—349). — G. Luzatto, La pace d. 5. nov. 1355 conclusa in Fabriano per volontà dell' Albornoz (in Miscell. di storia e filiol. Rom, Loescher 1909). — c) Kaiser und Reich: J. P. Kirsch, Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des 14. Jahrhunderts; 1. Bd: Von Johann XXII. bis Innocenz VI. Paderborn 1903 (Quellen u. Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft, Bd IX). — d) Frankreich: A. Clergeac, Jean I d'Armagnac et les papes d'Avignon: Innocent VI. (in Revue de Gascogne II [1905], Auch). — G. Mollat, Innocent VI et les tentives de la paix entre la France et l'Angleterre (in Revue d'Histoire Ecclésiastique IX [1909], 729—743; Louvain). — e) Orient: W. Norden, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, S. 696 ff. u. 703.

M. Naumann.

Innocenz VIII., Papst. — S. 137 Z. 56 l. 29 st. 24.

Innocenz X., Papst. — S. 141 Z. 53 Herr Prof. S. M. Jackson in New York macht mich darauf aufmerksam, daß der Satz über Bower nur von der deutschen Übersetzung, nicht von dem englischen Original gilt. Dort heißt es Bd X 2 S. 5: Vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Thron hatte er, wonicht einen verdächtigen Umgang mit seines Bruders Witwe, Donna Olympia Maldachini, doch wenigstens eine so übertriebene Anhänglichkeit an sie, daß er sich ganz von ihr leiten ließ. Hier dagegen (Ausg. v. Cox, Philadelphia 1843 Bd III S. 330: The new pope hade before his promotion an unlawful commerce with his brothers widow, the famous D. O. M. . . . and that commerce he not only continued after his elevation, but suffered her to govern the church etc.

S. 143 Z. 34 l. Scudo st. Scudi. **Benrath.**

Inquisition. — S. 153 Z. 6 füge bei: Flade, D. röm. Inquis.-Verfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen, Leipzig 1902. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV S. 876 ff.

S. 153 Z. 11 füge bei: Quellenmaterial zur Vorgeschichte der großen Handbücher von Bern. Giudonis, Eymerich u. A. bietet Ch. Molinier bes. im 2. Teile der Études sur quelques mscr. des Bibl. d'Italie . . . (Paris 1887). — Reiche Belege betr. das Verfahren der spanischen Inquisition bei Schaefer, Beiträge zur Gesch. d. span. Protest. und der Inquisition (1902, 3 Bde).

S. 153 Z. 11 ist von neuester Literatur beizufügen: Graf P. von Hoensbroech, Das Papsttum in s. soz.-kulturellen Wirksamkeit. I. Bd: Inquisition, Aberglaube, Teufelsspuk und Hexenwahn. Leipzig 1900 (vgl. Buch 1, 3, 4). J. Hansen, Zauberwesen, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung (Hist. Bibl. XII), München 1900 (vgl. Kap. IV—VI). Der erste Band von Leas Werk über die Inquisition im Mittelalter (s. S. 152, 51) ist mit Einleitung von P. Fredericq in franz. Übersetzung erschienen (Paris 1900). Über die Inquisition in Deutschland vgl. Michael, Deutsche Geschichte vom 13. Jahrh. an, II (1899) S. 301—317; 340 f.; ebd. über Konrad v. Marburg S. 318—339, wozu A. K. von Marburg (Bd X, 747). Über die Tätigkeit der päpstlichen I. in Deutschland nach Konrads von Marburg Tode s. den Schluß des A. Konrad v. M.

Fredericq, Die Inquisition und die Geschichtsforschung in: Gesch. d. Inquis. im MA

von H. Ch. Lea, übersetzt von Wieck und Rachel, I. Bd (1905) S. XIII—XXX, vgl. S. VI. Von dieser Übersetzung sind bisher 2 Bde erschienen. Lea, H. C., A History of the Inquisition of Spain, 4 Bde 1906 f.; derſ., The Inquisition in Spanish Dependencies, Sicily, Naples etc. (1908); weitere den Gegenstand betreffende Schriften von Lea notiert Hansen in der Vorrede zu Bd I der obigen Übersetzung (S. X, A.) — Buschbell, Ref. und Inquis. in Italien im 16. Jahrh. Paderborn 1910. — Schaefer, D. älteste Instruktionen-Sammlung der span. I. ARG II, 1—55; 109—177. — Wappler, Inquis. und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit (Leipzig 1909). — Im allgemeinen sind die betr. Rubriken im ThJB seit 1901 zu vergleichen.

S. 156 Z. 16 Von den Gefängnissen der Inquisition entwirft der katholische Anstaltsgeistliche Krauß (Im Kerker vor und nach Christus, Freiburg 1895 S. 328 ff.) ein abschreckendes Bild. Er beschließt die Schilderung der fürchterlichen Zustände, die allerdings zum Teil in den allgemeinen Verhältnissen ihre Erklärung finden, mit den Worten: „Und ein solches Gefängnis trug die Aufschrift Casa santa, heiliges Haus!" —

S. 153 Z. 25 l. Pelayo st. Pelago.
S. 160 Z. 16 l. Niederdeutschland st. Deutschland.
S. 166 Z. 27 l. Rahlenbeck st. Kahlenbeck. **Benrath.**

Inschriften, christliche. — S. 167 Z. 13 hinter S. 233 ff.: Neben de Rossis und Le Blants Arbeiten sind auch spätere berücksichtigt von Carl Maria Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1905 S. 189 ff.

Daselbst Z. 17 hinter „ist": sowie René Cagnat, Bibliographie d'epigraphie latine, Paris 1901. Orazio Marucchi, Epigrafia cristiana, Milano 1910, der sich in der Hauptsache auf Rom beschränkt. Die Kenntnis der laufenden Entdeckungen auf dem Gebiet der christlichen Epigraphik vermitteln namentlich die Comptes rendus des séances de l'Academie des Inscriptions et Belles-lettres zu Paris, der Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité Romaine, der Revue archéologique u. dgl. sowie Johann Peter Kirsch im „Anzeiger für christliche Archäologie", enthalten in der „RQS für christliche Altertumskunde" usw., und Georg Stuhlfauth in „Kirchliche Kunst", enthalten im ThJB. Wegen der von ihm erstrebten und auch erreichten größeren Vollständigkeit verdient Stuhlfauth vor Kirsch Beachtung. Auf seine Bibliographie sei auch hinsichtlich der im folgenden nicht namhaft gemachten neuen epigraphischen Veröffentlichungen verwiesen. Wie ein Handbuch der christlichen Epigraphik, so werden auch Nachschlagewerke über den Wortschatz der christlichen Inschriften noch vermißt. Bis zum Zustandekommen von solchen sind außer den älteren einschlägigen Lexika für die lateinischen Inschriften der Thesaurus linguae Latinae, 1900 ff., Ettore De Ruggiero, Dizionario epigrafico di antichità Romane, Roma 1895 sqq. und George R. Olcott, Thesaurus Linguae Latinae epigraphicae, Rome 1908 sqq., als Hilfsmittel zu benutzen.

S. 170 Z. 3—10, anstatt „an dessen Spitze . . . 1895. 1898": für die 14 Bde in Aussicht genommen sind. Von den bisher erschienenen Teilen dieser als Inscriptiones Graecae betitelten Sammlung kommen für die christliche Epigraphik unmittelbar in Betracht Vol. IV. Inscriptiones Argolidis. Ed. Maximilianus Fraenkel, 1902. Vol. IX. Inscriptiones regionum Graeciae septentrionalis voluminibus VII et VIII non comprehensae. Pars II. Inscriptiones Thessaliae. Ed. O. Kern, 1908. Vol. XII. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum. Fasc. I. Inscriptiones Rhodi, Chalces, Carpathi cum Saro Oasi. Ed. Fridericus Hiller de Gaertringen, 1895; Fasc. III. Inscriptiones Symes, Teutlussae, Teli etc. Ed. F. H. de G., 1898; Dazu Supplementum. Ed. F. H. de G., 1904; Fasc. V. Inscriptiones Cycladum. Ed. F. H. de G., 1909. Vol. XIV. Inscriptiones Siciliae et Italiae additis graecis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus. Ed. G. Kaibel, 1890.

S. 170 hinter Z. 19: Atti del II° congresso internazionale di archeologia cristiana, Roma p. 173 sq. (J. Laurent), Byzantinische Zeitschrift 15. Bd 1906 S. 496—502 (Gabriel Millet).

Daselbst hinter Z. 22. Als weitere größere Vorarbeiten für das von französischen Gelehrten geplante Corpus Inscriptionum Graecarum christianarum seien erwähnt: Fr. Cumont, Les inscriptions chrétiennes de l'Asie mineure, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire XVe année 1895 p. 245—300; Gabriel Millet, Inscriptions byzantines de Mistra, in: Bulletin de Correspondance Hellénique XXIIIe année 1899 p. 97—156; G. Millet, J. Pragoire u. Le Petit, Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos I^e partie — Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome fasc. 91e, Paris 1904; Gustave Lefebvre, Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte — Service des anti-

quités d'Égypte — Le Caire 1907, und Derſelbe, Nachträge in: Annales du service des antiquités de l'Égypte tome IX 1908 p. 172—183.

Daſelbſt Z. 41 hinter „1894“: Supplementum, pars III. Edd. Johannes Schmidt (†), Renatus Cagnat, Hermannus Dessau, 1904. Supplementum, pars IV befindet ſich im Druck.

Daſelbſt Z. 49 hinter „1899“: Partis I. fasciculus II., 1902; Partis II. fasciculus I., II., 1905, 1907. Partis III. fasciculus I., II., 1901, 1906.

S. 171 hinter Z. 8: Wegen ſeiner Unterſuchungen über die chriſtlichen Inſchriften Nordafrikas verdient beſondere Erwähnung Paul Monceaux. Vgl. Enquêtes sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique, in: Revue archéologique IVe série tome II 1903 p. 59—90; tome III 1904 p. 354—373 (jüdiſche Inſchriften); tome VII 1906 p. 177—192, 260—279, 461—475; tome VIII 1907 p. 126—142, 297—310, ſowie L'épigraphie donatiste, in: Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes année et tome XXXIII 1909 p. 112—161.

Daſelbſt Z. 59 f. Das Werk von Crum iſt mittlerweile erſchienen: Service des antiquités de l'Égypte. Catalogue géneral des antiquités Égyptiennes du musée du Caire. Coptic Monuments par M. W.-E. Crum. Le Caire 1902.

S. 172 hinter Z. 35: Orazio Marucchi, I monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense Milano 1910, tav. XLIII—XCVI und auch einiges auf den vorangehenden Tafeln.

S. 176 Z. 60 hinter „Vorſchein“: Beiſpiele ſ. hernach 10. Bd S. 873a Z. 16 ff.

S. 177 Z. 48 hinter „t. 435, 4“: Carl Maria Kaufmann, Ikonographie der Menas-Ampullen, Kairo 1910; Derſelbe, Die Menasſtadt uſw. 1. Bd Leipzig 1910 S. 118 ff. u. ö., Tafel 89 ff.

Daſelbſt Z. 53 hinter „92“: Von den Inſchriften auf gebranntem Ton ſind neuerdings zu großer Bedeutung gelangt die Oſtraka, die beſchriebenen Tonſcherben. Chriſtliche Oſtraka veröffentlichten W. E. Crum, Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others. London 1902; H. R. Hall, Coptic and Greek texts of the Christian period from ostraca, stelae, etc. in the British Museum, London 1905; Carl Maria Kaufmann, Dritter Bericht über die Ausgrabung der Menas-Heiligtümer in der Marcotiswüſte, Kairo 1908 S. 21 f.; Derſelbe, Die Menasſtadt uſw., Leipzig 1910 S. 92 ff.; Engelbert Drerup in: RQS 22. Jahrg. I 1908 S. 240—257. Über die Oſtraka vgl. auch Adolf Deißmann, Licht vom Oſten, 1908 S. 26 ff.

Daſelbſt Z. 56 hinter „p. 58“, Bulletino della Commissione archeologica comunale di Roma Serie V Anno 33 p. 316—328.

S. 178 Z. 2 hinter „190“: Richard Wünſch, Sethianiſche Verfluchstafeln aus Rom, Leipzig 1898.

Daſelbſt Z. 16 hinter „1896“: Rodolfo Kanzler, Gli avori dei Musei profano e sacro della Bibliotheca Vaticana, Roma 1903.

Daſelbſt Z. 38 hinter „Osservazioni“: ſowie beſonders in den Katalogen der Muſeen, z. B. O. M. Dalton, Catalogue of early christian antiquities and objects from the christian East in the departement of British and mediaeval antiquities and ethnography of the British Museum, London 1901; Königliche Muſeen zu Berlin. Beſchreibung der Bildwerke der chriſtlichen Epochen, 2. Aufl. 3. Bd; Oskar Wulff, Altchriſtliche und mittelalterliche byzantiniſche und italieniſche Bildwerke, Berlin 1909.

Daſelbſt Z. 40 hinter „82 sqq.“: Siehe dazu oben S. 562 f. Nachträge zu A. „Glocken“.

S. 180 Z. 54 hinter „1897“: Emilio Seletti, Marmi scritti del Museo archeologico di Milano. Catalogo, Milano 1901 p. 183 sqq.; Riccardo Adalgiſio Marini, Inscriptiones Christianae urbis Derthonae, Alessandria 1905.

Daſelbſt hinter Z. 60: A. Angot, Epigraphie de la Mayenne, tome I—II, Laval-Paris 1907.

S. 181 Z. 11 hinter „19. Jahrh.)“: Theobald Walter, Alsatia superior sepulta. Die Grabſchriften des Bezirkes Oberelſaß von den älteſten Zeiten bis 1820, Gebweiler 1904.

S. 182 Z. 15 hinter „1876 ff.“: Die Kunſtdenkmäler der Provinz Hannover, 1899 ff. Die Bau- und Kunſtdenkmäler im Regierungsbezirk Caſſel, 1901 ff.; Die Bau- und Kunſtdenkmäler des Regierungsbezirks Wiesbaden, 1902 ff.; Die Bau- und Kunſtdenkmäler der Freien und Hanſeſtadt Lübeck Bd 2, 1906; Die Kunſtdenkmäler der Provinz Brandenburg, 1909 ff. Für Öſterreich kommt in Betracht: Topographie der hiſtoriſchen und Kunſtdenkmäler im Königreich Böhmen, 1898 ff. Für die Schweiz ſind zu erwähnen J. R. Rahn, Die Mittelalterlichen Kunſtdenkmäler des Kantons Solothurn, Zürich 1893; Derſelbe, Die mittelalterlichen Architektur- und Kunſtdenkmäler des Kantons Thurgau, Frauenfeld 1899. Für Frankreich iſt zu vergleichen: Inventaire général des richesses d'art de la France

Paris, Monuments religieux, Tome 1—3, 1876—1901; Province, Monuments religieux Tome 1—4, 1886—1907. **N. Müller †.**

Inspirierte und **Inspirationsgemeinden.** — S. 203 Z. 40 füge bei: W. Hadorn, Die Inspirierten des 18. Jahrhs. mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Schweiz. Schw. Theol. Zeitschr. 1900 S. 184 ff. **Hegler †.**

E. L. Gruber war zuerst Helfer in Großbottwar, dann Pfarrer in Hofen, Dekanat Brackenheim. Über ihn sowie über Rock u. Kaiser ist zu vergleichen: Chr. Kolb, Anfänge des Pietismus u. Separatismus in W. 1902. **Kolb.**

Interim. — G. Bossert, Das Interim in Württemberg. Halle 1895 (Schr. d. Ver. f. Ref.-Gesch. 46 u. 47). F. Herrmann, Das Interim in Hessen. Marburg 1901. K. Schornbaum, Das Interim im Markgraftum Brandenburg-Ansbach, Beitr. z. bayer. KG 14. Bd 1908 S. 1, 42. 101 ff. **Hauck.**

Joachim I. von Brandenburg. — Nachzutragen sind die Aufsätze von Hertel, Die Stadt Magdeburg u. Joachim I. in Geschichtsblättern für Stadt u. Land Magdeburg 36 (1901), 119 ff. und J. Gebauer, Die Einführung der Reformation in Alt- u. Neustadt Brandenburg in Forschungen z. Brand. u. Preuß. Gesch. 13 (1900), 413 ff. Ferner Joachims Briefwechsel mit Markgr. Georg von Brandenburg in Beitr. z. bayr. KG 9, 85 ff. (1530). — 1532 widmete ihm der Dominikaner Cornelius von Sneek eine große Streitschrift gegen den Straßburger Symph. Pollio, ZfTh 25 (1901), 409. — Über seine Stellung zu Luther auch Kawerau in Jahrb. f. brandenb. KG 7/8, 243 ff. — Über Melanchthons Besuch am Berliner Hofe im Febr. 1535 s. N. Müller, ebd. 2, 10 ff. — N. Müller, Beziehungen zwischen Joachim I. u. II. u. dem Fürsten Georg III. von Anhalt, ebd. 4, 127 ff. **G. Kawerau.**

Joachim II. von Brandenburg. — Hier sind vor allem die wertvollen Aufsätze von N. Müller aufzuführen zur Geschichte der Begründung und Einrichtung des Domstifts u. der Domkirche in Berlin durch Joachim II.: Die Gründung u. der erste Zustand der Domkirche in Köln-Berlin, Jahrb. f. brandenb. KG 2, 68 ff.; Die Statuten des Neuen Stifts zu Halle u. das Doms zu Köln-Berlin, ebd. 2, 233 ff.; Zur Gesch. des Gottesdienstes der Domkirche zu Berlin 1540—1598, ebd. 2, 337 ff. — Ferner desselben Aufsätze: Beziehungen zwischen Joachim I. u. II. und Georg III. von Anhalt 1534—1540, ebd. 4, 127 ff.; und Zur Geschichte des Reichstags von Regensburg 1541, ebd. 8, 4, 175 ff.; endlich Zur Geschichte des Interims ebd. 5, 51 ff. Diese Müllerschen Forschungen haben den Einfluß, den in früherer Zeit Kardinal Albrecht, später Fürst Georg von Anhalt auf Joachims kirchliche Haltung ausgeübt haben, klargelegt und sehr viel bisher unbenutztes Material ans Licht gezogen. — Von kleineren Aufsätzen aus demselben Jahrbuch kommen in Betracht: Parisius, Die Teltower Einigung 1, 222 ff.; N. Müller, Die Besuche Melanchthons am Brandenburger Hofe 2, 10 ff.; Derf., Jakob Schenk, kurf. Hofprediger 2, 19 ff.; Gebauer, Matthias von Jagow 4, 87 ff.; Friedensburg, Die Kirchenordnung Joachims III. in kathol. Beleuchtung, 5, 1 ff.; N. Müller, Joachim III. an König Ferdinand über Einführung der Reform. in der Mark Brandenb. 5, 45 ff.; Kawerau, Joachims II. Verhältnis zu Luther 7 8, 243 ff. — Ferner: J. Voigt, Über die 1. Vermählung Joachims II, Märk. Forschungen 4 (1850), 274 ff.; K. Wittich, Zur Politik Maximilians II. u. Joachims II., Geschichtsbl. f. Stadt u. Land Magd. 30 (1895), 349 ff. — Die Traurede, die Cricius bei der Hochzeit J.s mit Hedwig von Polen hielt, bei Wierzbowsky, Materiały I (1900), 51 f. — Ein Widmungsbrief des Ant. Corvinus an Joachim von 1538 in Tschackert, Briefwechsel des A. Corv. 43 ff. — Unbedeutend ist die Dissertation von J. Sonnek, Die Beibehaltung kathol. Formen in der Reform. J.s II. Rostock 1903. — Über sein Ende vgl. Spieker, A: Musculus 143 ff. Über Joachims Begünstigung der Juden s. A. Ackermann, Bürgermeister Lippold in Jahrb. der jüdisch-literar. Gesellsch. VII (1900) 1—112. **G. Kawerau.**

Joachim v. Flore. — P. Fournier, Joachim de Flore, ses doctrines, son influence; Revue des questions historiques 67. Bd 1900 S. 457. E. Schott, Joachim, d. Abt v. Floris, ZKG 22. Bd 1901 S. 343—361. Derf., Die Gedanken des A. Joachim v. Floris, 23. Bd S. 157. **Hauck.**

Joahas. — Zur Literatur vgl. A. „Israel, Geschichte, biblische".

1. J., Sohn Jehus. — Unter die Regierung des J. ist wohl der Kriegszug Hasaels von Damaskus gegen Gath (2. Kg 12, 18 ff.) zu setzen; denn unter Jehus Regierung hören wir nur von einer Eroberung des Ostjordanlandes durch die Aramäer (2. Kg 10, 32 f.). Zur Lage von Gath in tell es-sâfi vgl. H. Thiersch, Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen Archäologischen Instituts 1908 Sp. 376; G. Hölscher, ZDPV XXXIV 1911 S. 49—52. — Zu Aphek (2. Kg 13, 22 LXX Lc) vgl. H. Guthe, MDPV 1911 S. 33—44. — Die Erinnerung an das wilde Hausen der Aramäer in Israel hat die Prophetenlegende 2. Kg 8, 12 bewahrt. — Die Aramäernot hat, im Widerspruche zu 2. Kg 13, 4 f., die ganze Regierungszeit des Joahas hindurch gewährt; der „Retter" 2. Kg 13, 5 ist, wie 2. Kg 14, 26 f. zeigt, nicht der Assyrer (H. Winckler, Gesch. Israels S. 154), sondern entweder Jerobeam II. (so Kautzsch) oder Joas (so Benzinger, vgl. 2. Kg 13, 14—19. 24 f.).

2. J., Sohn Josias. — A. Bertholet zu Ez 19, 3 lehnt wohl mit Recht es ab (gegen E. Kautzsch), aus dieser Stelle Schlüsse auf den Charakter des Joahas zu ziehen. — Zum Spruche Jeremias über Joahas-Schallum (Jer 22, 10) vgl. Duhm z. St. — Zur Geschichte vgl. noch W. Erbt, Jeremia und seine Zeit, 1902; W. M. Flinders Petrie, A History of Egypt, vol. III 1905 p. 336; A. Alt, Israel und Ägypten, Beiträge zur Wissenschaft vom AT, herausgeg. von R. Kittel, Heft 5, 1909 S. 98. **G. Hölscher.**

Joel. — König, Einleitung in das AT 1893 S. 343 ff.; Baudissin, Einleitung in die BB des AT.s 1901 S. 487—502; Nowack, Handkomm. z. AT III 4, 1897; Marti, Das Dodekapropheton. Kurzer Handkomm. z. AT XIII 1904; Stocks, Der „Nördliche" und die Komposition des Buches Joel, ZAW 1908 S. 725 ff.; Greßmann, Der Ursprung der isr.-jüdischen Eschatologie, 1905 S. 91 ff., 187 f.

Die Frage nach dem Ursprung des Joelbuches ist dadurch verwickelter geworden, daß es von manchen nicht mehr für einheitlich gehalten wird, und daß diese darüber, welche Bestandteile die älteren seien, verschiedener Ansicht sind. Rothstein (Driver, Einl. in d. Literatur des AT.s übersetzt von R., 1896 S. 333 Anm.) schreibt Kap. 3 u. 4, den apokalyptischen Teil, der nachexilischen Zeit zu, hält aber Kap. 1 u. 2 für ein von Joel zur Zeit des minderjährigen Königs Joas verfaßtes Orakel. Doch soll 2, 20 von dem eingefügt sein, welcher Kap. 3 u. 4 anhängte. Sellin dagegen (Einleitung in das AT 1910 S. 89 f.), der den Verfasser des Buches samt der Heuschreckenplage, die der Anlaß seiner Weissagung war, für nachexilisch hält, meint, daß gerade das apokalyptische Material, das Joel verwendet habe, altertümlich sei. Er sieht in 2, 1—14a. 19—26 eine eschatologische Weissagung spätestens aus der Zeit Jeremias, der Sache nach noch älter, und in Kap. 3 u. 4 findet er Stoffe aus den Zeiten vor Amos. Dies alte Material habe der nachexilische Verfasser lose verbunden und zu einer Apk im Sinn und Geiste seiner Zeit verarbeitet. — Ganz aus einem Gusse scheint das Buch Joel in der Tat nicht zu sein, der Verfasser dürfte mancherlei vorhandene Prophetien benutzt und stellenweise aufgenommen haben. Aber es ist doch recht zweifelhaft, ob wirklich schon in den beiden ersten Kapiteln, abgesehen von Anspielungen auf eschatologische Vorstellungen, von etwas anderem die Rede ist als von gegenwärtigen Nöten durch Heuschrecken, Dürre und Hungersnot; und daß Joel nachexilisch sein müsse, steht auch noch nicht fest. **Wilhelm Lotz.**

Johann Friedrich der Großmütige. — S. 245 Z. 45 l. Brück st. Bruck.

Johannes XIII., Papst. — S. 264 Z. 15 l. Johannes XIII. st. III.

Johannes XXII., Papst. — Der Druck der Acta regni Ludovici ist im 5. Bd der Constit. imperatorum Hannover 1909 begonnen; er reicht bis 1324. Auszüge von Urkunden Johanns in den Urk. u. Regest. z. Gesch. der Rheinlande aus dem Vatik.-Archiv bearb. v. H. V. Sauerland. 1. Bd Bonn 1902 S. 200 ff., in den Acta Salzburgo-Aquileiensia, hrsg. v. A. Lang, 1. T. Graz 1903, in den Ppstl. Urk. u. Regesten, die Gebiete der Prov. Sachsen betr. 1. Bd, hrsg. v. G. Schmidt. Halle 1886, den Monumenta Vaticana historiam episcopatus Constantiensis in Germania illustrantia. Bearb. v. K. Rieder. Innsbruck 1908. Analecta Vaticano-Belgica. Lettres de Jean XXII. p. p. Arnold Fayen. Rom 1908. Auch die Acta Aragonensia, hrsg. v. H. Finke, Berlin 1908 enthalten wertvolles Material zur Geschichte des Papstes. — J. Asal, Die Wahl Johanns XXII. Berlin 1910. H. Otto, Zur italienischen Politik Johanns XXII. (Quellen u. Forschungen, aus italienischen Archiven u. Bibliotheken) Rom 1911. E. Göller, Mitteilungen u. Untersuchungen über

das päpstliche Register- u. Kanzleiwesen im 14. Jhrh., besonders unter Johann XXII. u. Benedikt XII. Rom 1904. Derf., Die Einnahmen der apostol. Kammer unter Johann XXII. 2 Tle. Paderborn 1910. K. H. Schäfer, Die Ausgaben der apost. Kammer unter Johann XXII. Paderb. 1911. A. Hauck, KG Deutschlands V Leipzig. 1911 S. 479—542.

Zu S. 269, 9 ff. ist Schwalm, Die Appellation König Ludwigs v. B. v. 1324, Weimar 1906 zu vergleichen. Durch Schwalms Entdeckung der ursprünglichen Form der Appellation sind die Vorgänge etwas verschoben. Der Nürnberger Appellation im Dez. 1323 folgte eine 2. zu Frankfurt am 5. Jan. 1324, dann die dritte am 22. Mai 1324 zu Sachsenhausen, s. KG D.s V S. 487 f. Über die Bulle Ne pretereat (S. 270, 5 ff.) vgl. KG S. 536 Anm. 7.

Hauck.

Johannes von Damaskus. — Neuere Literatur: *Κωνστ. Ἀ. Δυοβουνιώτης, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, Athen, Druckerei von *Γ. Σ. Βλάστης* 1903, 199 Seiten. Skizze des Lebens des Johannes, worin vielleicht bemerkenswert, daß Dyobuniotis die vom 7. ök. Konzil zitierten Worte der 754 (753 ? s. hernach) in Konstantinopel abgehaltenen Synode — vgl. den A. Bd IX 287, 16—21 —, die gewöhnlich und auch von mir dahin gedeutet worden sind, daß Johannes vor 754 gestorben sein müsse, anders verstehen will, nämlich von der („Absetzung" bzw.) „Verfluchung", die Johannes zusammen mit Germanos von Konstantinopel und Georg von Cypern durch oder im Namen der hl. Trias erfahren habe. Ich halte die alte Auffassung nach wie vor für die einzig mögliche. In der Hauptsache ist das Buch eine beachtenswerte, nicht uninteressante Erörterung der „Lehre" des Johannes (vgl. meine Besprechung, ThLZ 1905 Sp. 376—78). — S. Vailhé, Date de la mort de Saint Jean Damascène, Echos d'Orient IX 1906 S. 28 ff. Hier wird zunächst die auch soeben berührte Notiz aus den Akten der ikonoklastischen Synode zu Kpel beleuchtet und als zweifelloser Beweis dafür, daß der Damaszener zu deren Zeit schon tot war, gedeutet; V. stellt aber fest, daß diese Synode schon 753 (10. Februar) gehalten wurde. Sodann wird aus der Vita des Stephanos Thaumaturgos, gest. 31. März 794, die von seinem Klostergenossen Leontios (beide lebten im Sabakloster) „vor 809" verfaßt worden (Acta SS. tom. III Juli, S. 504—584), die Möglichkeit einer genauen Berechnung des Todes des Damaszeners nachgewiesen. Stephanos war der Neffe des Johannes; das geben zwei Synaxarien bestimmt an, und es gibt keinen Grund zu widersprechen. Nach der Vita trat er in seinem 10. Lebensjahr in die Laura, der sein „*πατράδελφος*" (leider wird dieser nicht mit Namen hier bezeichnet) angehörte, ein und blieb „15 Jahre" unter dessen Leitung. Eine Reihe bestimmter weiterer Notizen gestattet festzustellen, daß der „Vaterbruder" des St., also Johannes, am 4. Dezember 749 (allenfalls auch schon 748) gestorben sein müsse. Die Vita ist unvollständig überliefert, der Anfang fehlt. V.s Berechnungen sind durchaus einleuchtend. — A. Ehrhard, Zu den „Sacra Parallela" des Joh. Damaszenus aus dem Florilegium des „Maximos", Byz. Ztschr. X 1901 S. 394 ff. S. Haidacher, Chrysostomusfragmente im Maximos-Florilegium und in den Sacra Parallela, ebenda XVI 1907 S. 168 ff. — J. Dietamp, Eine ungedruckte Abhandlung des hl. Joh. von Damaskus gegen die Nestorianer, ThQS 1901 S. 555—590 (D. erklärt die Abhandlung für zweifellos echt). — Derf., Joh. von Damaskus, „Über die im Glauben Entschlafenen", RQS XVII 1903 S. 371 ff. Noch in seiner Rezension des Dyobuniotis in Byz. Ztschr. XIII 1904 S. 164 hatte Dietamp die Rede „*περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων*", die Dyob. (wie alle Griechen seit alters) für echt erklärt, ganz entschieden beanstandet; in dieser späteren Spezialabhandlung kommt auch er, freilich mit anderen Gründen als jener und mit viel gelehrterer Begründung, zu dem Resultate, daß sie doch „wahrscheinlich" echt sei. Ich habe in meinem A. über Johannes die Rede gar nicht erwähnt, weil ich sie auch für zweifellos unecht hielt. (Fast alle abendländischen Forscher hegten dies Urteil, doch haben Combefis und Fabricius sich auf die Seite der Griechen gestellt.) Die Rede (Homilie) wird in der orthodoxen Kirche am Sonnabend vor dem Sonntag *τῆς ἀποκρεώ* (= dem abendländischen Sonntag Septuagesima) als Gedächtnistag der Verstorbenen im Gottesdienste verlesen, hat also dauernd großes praktisches Interesse. — J. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses; in Forschgn. z. christl. Literatur- u. Dogmengeschichte, herausgeg. von A. Ehrhard u. J. P. Kirsch IX 3, 1909. Eine sehr gründliche Untersuchung terminologischer Art. In der Einleitung handelt B. von den „philosophischen Vorbegriffen" der Trinitätslehre des Damaszeners: das Seiende, Substanz, Akzidens, Hypostase und Person, das *ἐνυπόστατον*, hier auch den „Aristotelismus" dieses griechischen Normaldogmatikers beleuchtend. In der eigentlichen Darlegung seiner Trinitätslehre ist interessant die Untersuchung über den Gedanken desselben,

daß die Personen oder Hypostasen der Gottheit „κατ' ἐπίνοιαν" unterschieden seien, wo gezeigt wird, daß das nicht, wie man vielfach gemeint, seine Trinitätslehre der modalistischen annähere. Recht beachtenswert ist die Erörterung der Lehre des Johannes, daß der Geist δι' υἱοῦ vom Vater ausgehe; es scheint wirklich, daß Johannes sich dem abendländischen Gedanken des Filioque mehr nähert, als man meist zugibt; belangreich ist, was B. über den Begriff d. h. den Terminus ἐκπόρευσις bei den Griechen beibringt: die Lateiner könnten den Ausdruck procedere freier handhaben als die Griechen den „biblischen" Ausdruck ἐκπορεύειν, die Bibel kenne keine doppelte „ἐκπόρευσις" des Geistes und dadurch, d. h. durch die Rücksicht einfach auf die biblischen Stellen als solche, meinten die Griechen gezwungen zu sein, der lateinischen „Formel" über den Geist im Verhältnis zum Sohne zu widersprechen. — Παπαδόπουλος Κεραμεύς, Ρωμανὸς καὶ Ἰωάννης Δαμασκηνός Byz. Zeitschr. XIV 1905 S. 234—37, bringt einen kleinen Beitrag zur Beurteilung des Johannes als Dichter (er habe ein Metrum des Romanos Melodos als erster nachgeahmt). **Kattenbusch.**

Johannes Eleemon, Patriarch von Alexandrien. — Hermann Usener, Tychon, Leipz. 1907, hat Reste einer Lobrede des J. auf den h. Tychon veröffentlicht und dabei lehrreiche Bemerkungen über die schriftstellerische Art des Patriarchen gemacht, den wir „bisher ausschließlich als einen Mann des handelnden Lebens" kannten. Nach Usener fällt J.s Geburtsjahr in die Zeit von 551—555. **G. Krüger.**

Johannes IV., Jejunator, Patriarch von Konstantinopel. — Zu S. 304, 51: S. Haidacher hat in ZkTh 26, 1902, 380—385 gezeigt, daß der λόγος περὶ μετανοίας κτλ. im wesentlichen aus Chrysostomus exzerpiert ist.

S. 304 Z. 57 l. senarii. **G. Krüger.**

Johannes Klimakus. — S. 305 Z. 13. Aus den Διηγήσεις des Sinaimönches Anastasius (vgl. F. Nau, Les récits inédits du moine Anastase, Paris 1902; hier franz. Übersetzung, der griech. Text im Oriens Christianus 2, 1902, 58—89) ergibt sich, daß Johannes Klimakus um 649 gestorben ist. Nau sucht noch folgende Lebensdaten festzulegen: geboren vor 579, Mönch 599, Abt vor 639. Der Johannes abbas montis Sinae, an den Gregor I. geschrieben hat (s. 305, 18), kann also mit J. Kl. nicht identisch sein. **G. Krüger.**

Johannes von Marienwerder, Domdechant, gest. 1417. — Literatur: Fr. Hipler, Meister Johannes Marienwerder, Professor der Theologie zu Prag und die Klausnerin Dorothea von Montau. 1865 (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands III S. 166—299). Fr. Wiegand, Das apostolische Symbol im Mittelalter. 1904. S. 38—40. Ders., Eine Symbolerklärung als homiletisches Hilfsmittel 1910 (NkZ XXI S. 55—68).

Werke: Von den sechs Schriften des Johannes sind nur drei gedruckt: 1. Lateinischer Lebensabriß der Dorothea von Montau (1396), herausg. von dem ermländischen Kanonikus Adrian von Linde. Oliva 1702; Neudruck Danzig 1745. 2. Septililium, herausg. von Fr. Hipler in den Analecta Bollandiana II S. 383—472; III S. 113—140, 408—448; IV S. 207—251. Separatausgabe Brüssel 1885. Der Schluß des Buches in deutscher Sprache (Tract. VII c. 7—28), von demf. in Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands VI S. 148 bis 183; auch selbständig u. d. T.: Christliche Lehre und Erziehung im Ermland und im preußischen Ordensstaate während des Mittelalters 1877. 3. Das deutsche Leben der Dorothea von Montau, bereits 1492 in Marienburg gedruckt u. d. T.: Das leben der zelygen frawen Dorothee clewsenerynne in der thumkyrchen czu Marienwerdir des landes czu Prewßen. Neue Ausgabe von M. Töppen in den Scriptor. rer. Pruss. II S. 197—350. — Die andern sind nur handschriftlich erhalten: 4. Die große lateinische Biographie der Dorothea. Handschriften u. a. in Königsberg, Danzig, Berlin, Breslau. 5. Liber de festis, handschriftlich in Berlin und Danzig. 6. Expositio symboli „Venite ambulemus in lumine dei nostri", in München allein 16 Handschriften, außerdem in allen größeren Bibliotheken.

Johannes von Marienwerder war einer jener verdienstvollen Gelehrten des ausgehenden Mittelalters, die über der geistigen Bewegung des 16. Jahrhunderts in Vergessenheit geraten sind. Er stammte aus deutscher Familie und wurde 1343, genau hundert Jahre nach der Gründung des pomesanischen Bistums, in Marienwerder geboren. Von klein auf Zeuge der kräftigen Machtentfaltung des Deutschen Ordens im Osten, legte er den Grund zu seiner gelehrten Bildung in der Domschule seiner Vaterstadt und ging 1365 nach Prag, wo er von 1367 ab die akademischen Grade durchlief und seit 1384 als Doktor und Professor auch theologische Vorlesungen hielt. Mit seinem Lehrer Heinrich von Oyta teilte er die streng wissenschaftlichen Interessen und die Begeisterung für das Deutschtum. Er ging

deshalb, als die Eschechisierung eine gelehrte Anstalt Prags nach der andern ergriff und auch vor dem Allerheiligenkolleg, dessen Domherr er war, nicht haltmachte, der Umwandlung der internationalen Hochschule in eine böhmische Landesanstalt gern aus dem Wege und vertauschte 1387 das Prager Kanonikat mit einer Domherrnstelle an der Kathedrale von Marienwerder, nachdem er zuvor als Priester in den Deutschen Orden eingetreten war. Er wurde schon bald Dechant des Domkapitels und hat sich als solcher durch eifrige Seelsorge und fleißiges Predigen einen Namen gemacht. Auch gehörte es zu seinen Amtspflichten, die Chronik des Kapitels zu führen. Am bekanntesten aber wurde er durch die Seelenleitung der Dorothea von Montau, einer letzten Vertreterin visionärer Mystik im 14. Jahrhundert. Dorothea ließ sich als Witwe von 43 Jahren in Marienwerder nieder, um ihr asketisches Leben als Reklusе in einem Anbau des Domes zu beschließen. Was sie in den Jahren 1391—1394 erst im Beichtstuhl, dann durch das Fenster des Reklusorium an überschwenglichen Dingen, die sie zu schauen gewürdigt war, ihrem geistlichen Vater beichtete, hat dieser sofort aufgezeichnet, da Dorothea selbst die schriftliche Ausarbeitung und Veröffentlichung ihrer Visionen um der Gläubigen willen wünschte. Als Vorbild diente ihr und ihrem Kreise ausgesprochenermaßen die hl. Birgitta. Rasch wurde aus dem Seelenführer der demütige Schüler, der, fern von einer Kritik in der Art Gersons oder Heinrichs von Langenstein, es vielmehr als seine Lebensaufgabe ansah, Dorotheas geistliches Vermächtnis sicherzustellen und ihre Kanonisation zu betreiben. Kaum war Dorothea gestorben, so begann er mit einem kurzen lateinischen Lebensabriß (1396), der Dorotheas Schicksale bis zu ihrer Ankunft in Marienwerder, einen Überblick über ihre mystische Theologie und im Schlußkapitel ihre letzten Reden und ihren Tod enthielt, während der Prolog bereits den Papst um die Heiligsprechung anging. Binnen vier Jahren (1396—1400 Hipler S. 105) folgten sodann rasch aufeinander drei umfangreiche lateinische Werke, in die Johannes die Beichtniederschriften geschickt gliederte. Alles was geeignet war, das äußere Leben Dorotheas zu erschließen, faßte er in Erinnerung an die sieben Siegel der Apokalypse in einer siebenteiligen Biographie auf breiter Grundlage zusammen. Einen weiteren Teil des Stoffes gruppierte er im liber de festis an der Hand des Kirchenjahres, da die Feiertage dem Seelenleben Dorotheas stets einen höheren Schwung und ihrer Phantasie einen besonderen Reichtum verliehen hatten. Obwohl Johannes zahlreiche Streichungen vorgenommen hat, macht die regelmäßige Wiederkehr derselben Situationen dieses Buch stark eintönig. Weitmehr gelungen ist dagegen das dritte Hauptwerk, Septililium, das sich in sieben selbständigen Traktaten mit sieben, der Dorothea zuteil gewordenen außerordentlichen Gnaden beschäftigt, ein wertvoller Beitrag zur mystischen Literatur, der viele Freunde zu allen Zeiten gefunden hat. Seine Schlußkapitel in deutscher Sprache führen ganz besonders in die Methode des damaligen Beichtverkehrs ein. Je mehr Erfolg Johannes nach dieser literarischen Seite hin hatte, umso schmerzlicher war es für ihn, daß es nicht gelang, die Kanonisation Dorotheas durchzuführen. Sie scheiterte an den übertriebenen Geldforderungen der Kurie, denen der seit der Schlacht bei Tannenberg dem Zusammenbruch nahe Ordensstaat nicht mehr entsprechen konnte. Das preußische Volk freilich hatte sich längst daran gewöhnt, zum Grabe Dorotheas zu wallfahren; sie wurde tatsächlich die Landesheilige von Pomesanien, wenngleich nur von Volkes Gnaden. Gleichwohl ließen es auch fernerhin die unbequemen Erfahrungen, welche die Kirchenpolitik in jüngster Zeit mit der Gegenarbeit heiliger Frauen gemacht hatte, den leitenden Kreisen nicht rätlich erscheinen, deren Einfluß durch die Erhebung einer neuen Visionärin zu steigern. Ja sogar direkte Kritik setzte gegen Dorothea ein. Ein seit 1399 zugewanderter Böhme machte durch seine rücksichtslose Polemik gegen den hohen und niederen Klerus Aufsehn. Ob er waldensisch oder wiclifitisch beeinflußt gewesen ist, läßt sich nicht mehr feststellen, zumal beide Oppositionsrichtungen sich vielfach kreuzten. Für Johannes war es besonders empfindlich, daß er auch seine Berichte über Dorothea angriff, in ihrem Leben durchaus nicht alles erbaulich fand, vielmehr das Volk zur Vorsicht und Besonnenheit mahnte, ein Vorgehen, das gerade für den Kanonisationsprozeß verhängnisvoll werden konnte. Der Böhme gab diesem seinem Widerspruch sogar schriftlichen Ausdruck in Gestalt eines angeblich neuen eigenen Symbols. Da die Schrift verlorengegangen scheint, so läßt sich nicht mehr feststellen, was Johannes mit dieser Bezeichnung meint. Jedenfalls schien dieses neue falsche Symbol des Irrlehrers gefährlich genug, um ihm eine aus den Schriften bewährter Theologen zusammengetragene Erklärung des apostolischen Symbols zur Orientierung der Pfarrer gegenüberzustellen. Diese Symbolerklärung (1400) bietet einen Einblick in die Theologie, wie sie Johannes aus der Schule Dytas mitgebracht und dann selbst über ein Jahrzehnt auf dem Prager Katheder vertreten hatte; denn die Schrift ist nichts anderes als ein entsprechend der damaligen Sitte in die Form der zwölf Artikel gezwungenes Kom-

pendium der Dogmatik, das nur durch den Ertrag einer zwölfjährigen seelsorgerlichen Praxis und besonders durch den beichtväterlichen Verkehr mit Dorothea vertieft wird. Diese Verschmelzung des scholastischen Elementes mit dem mystischen mag es gewesen sein, was jene Symbolerklärung zu den bevorzugten theologischen Büchern des 15. Jahrhunderts gemacht hat. Unter dem Stichwort Venite ambulemus in lumine dei nostri finden sich zahlreiche Handschriften davon noch heute in fast allen Bibliotheken Deutschlands (Inhaltsangabe bei Hipler S. 186—200). Daß diese Symbolerklärung zu ihrer Zeit auch als praktisches Nachschlagebuch wie als Predigthilfsmittel gedient hat, dafür sprechen die vielfach angefügten sehr genauen Tabulä und Adaptationen. Auf einer längeren Visitationsreise im Auftrage des Bischofs, die ihn auch nach Montau führte, trat ihm der Wunsch von Ordensrittern und andern einflußreichen Persönlichkeiten nach einem leicht lesbaren Leben der Dorothea in deutscher Sprache entgegen. So entstand das für das Volk bestimmte „Buch von dem Leben der seligen vrouwen Dorothee" (1401—1404). Es besteht indessen nur in einer Überarbeitung des ersten Lebensabrisses und einem dürftigen Auszug aus den drei ersten Büchern des Septililium. Zugleich merkt man das Streben, Anstößen aus dem Wege zu gehen und skeptischen Bestreitungen zu begegnen. Doch ist auch dieses deutsche Dorotheenleben, das erste Prosawerk in deutscher Sprache auf preußischem Ordensboden, ein Lieblingsbuch des Ostens geworden; es erschien 1492 als erstes Erzeugnis des Buchdrucks in Preußen.

Man sucht im Leben des Johannes von Marienwerder vergeblich nach Beziehungen zu den großen Fragen der Zeit; sein Interesse gilt ausschließlich der engeren Heimat und nächsten Umgebung. Und auch in dieser Beschränkung gehört er nicht zu den führenden Geistern. Aber das schriftstellerische Geschick ist ihm nicht abzusprechen, es hat ihm am Ende des Mittelalters einen Einfluß weit über die Grenzen von Preußen hinaus verschafft.

Friedrich Wiegand.

Johannes III. Scholastikus, Patriarch von Konstantinopel. — A. Papadopulos-Kerameus hat im Vizantijskij Vremennik 1, 1894, 608—610 aus der Vita Symeons Stylites des Jüngeren von Arkadius (cap. 202, 203, 205) einige sich auf J. beziehende Nachrichten abgedruckt (Notiz v. F. Diekamp).

S. 320, 11: Nicht einen *νομοκανών* verfaßte J., sondern er fügte als Patriarch zu der *συναγωγή κανόνων* einen Auszug aus den Nomoi der Novellen Justinians in 87 Kapiteln hinzu. Dieser Auszug wurde erstmalig von G. E. Heimbach, *Ἀνέκδοτα* 2, Leipz. 1840, 202—234 herausgegeben und findet sich auch bei J. B. Pitra, Juris eccles. Graecorum historia et monumenta 2, Rom 1868, 385—405; die *συναγωγή* ebenda 375—385. Zur Überlieferungsgeschichte der Kanonen vgl. E. Schwartz, Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen (Schriften d. wiss. Gesellsch. zu Straßburg 6), 1910.

S. 319 Z. 54 l. 13 st. 14. **G. Krüger.**

Johannes der Täufer. — Zur Topographie: Dr. C. Mommert, Aenon u. Bethanien, die Taufstätten des Täufers usw. Leipzig 1903. — Barnab. Meistermann, La Patrie de St. Jean Baptiste. Paris 1904. Alois Musil, Arabia Petraea I. Moab. Topograph. Reisebericht. Wien 1907. Theod. Zahn, Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes. NkZ 1907, 4. u. 8. Heft.

Encyklopädisches: Cheyne, Encyclopaedia Biblica. London 1901.

Monographien: Ernst Breest, Joh. d. T. Bibl. Studie. Leipzig 1881. Köhler, Joh. d. T. Halle 1884. Th. Kappstein, Joh. d. T. u. seine Zeit. Berlin 1898. O. Procksch, Johannes der Täufer. Bibl. Zeit- u. Streitfragen. Gr. Lichterfelde 1907. — F. Scholl, Joh. d. T. in johanneischer u. synopt. Beleuchtung. Protest. Monatshefte XI 1907. A. McCullagh, The Peerless Prophet.... Neu York 1888. R. C. Houghton, John the Baptist... his Life and Work. ib. 1889. R. H. Reynolds, John the Baptist. London 1890. E. Barde, Jean Baptiste. Paris 1892. P. A. E. Sillevis Smith, Johannes de Dooper. Amsterdam 1908. T. Innitzer, Joh. d. Täufer, Wien 1908, XX u. 250 S., wo im Vorwort eine ausführliche Bibliographie über Joh. d. Täufer inkl. Hagiographie u. Kunstgeschichte sich findet.

S. 320 Z. 54 l. Schenkels st. Senkels. **A. Rüegg.**

Johanniter. — H. Prutz, Die geistlichen Ritterorden. Ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen u. wirtschaftlichen Entwickelung des MA. Berlin 1908. Ders., Die exemte Stellung des Hospitaliterordens, SMA 1904, Die finanziellen Operationen der Hospitaliter, SMA 1906 u. Die Anfänge der Hospitaliter auf Rhodos 1310—55,

daſ. 1908. J. Delaville Le Roux, Les Hospitaliers en Terre sainte et à Chypre. Paris 1904. G. Hönnicke, Z. Geſchichte des Hoſpitalordens im Königreich Jeruſalem, 1099—1162 Halleſche Diſſert. 1897. J. v. Pflugk-Harttung, Die inneren Verhältniſſe des Johanniterordens in Deutſchland, beſonders im öſtlichen Niederdeutſchland. ZKG 20. Bd 1900 S. 1 ff. 132 ff. G. Schreiber, Kurie und Kloſter im 12. Jahrhundert 1. Bd Stuttg. 1910 S. 92 ff.

Hauck.

Jojachin. — Zur Literatur vgl. A. „Iſrael, Geſchichte, bibliſche".

An die Erhebung Jojachins aus dem Kerker im Frühjahr 561 (2. Kg 25, 27 ff.) knüpft Ed. Meyer (Die Entſtehung des Judentums, 1896 S. 72—79) bemerkenswerte Erwägungen; mit ihr wurde Jojachin und nach ſeinem Tode ſein Sohn das von der babyloniſchen Regierung anerkannte legitime Oberhaupt (נָשִׂיא) der Judenſchaft. Dieſer Sohn Jojachins iſt nach Meyer Sceſchbaſſar (Esr 1, 8) = Schen'aſſar (1. Chr 3, 18), mit richtiger babyloniſcher Namensform wohl urſprünglich Schin-bal-uṣur, der dann, um den Tempel zu bauen, von Cyrus nach Judäa geſchickt wird (Esr 1, 8; 5, 13 ff.). Eine genauere Unterſuchung der Frage liefert J. W. Rothſtein, Die Genealogie des Königs von Juda Jojachin und ſeiner Nachkommen (1. Chr 3, 17—24), 1902. — Von dieſer Seite aus würde vielleicht auch auf die Figur des נָשִׂיא bei Ezechiel Licht fallen. **G. Hölſcher.**

Jojada. — Zur neuſten Literatur vgl. A. „Iſrael, Geſchichte, bibliſche"; ferner E. L. Curtis, The Coronation of Joash (Biblical World XVII 1901 Nr. 4).

In 2. Kg 11 liegen zwei Berichte vor, ein älterer V. 1—5 (6) 7—9 (10) 11—12. 18b—20 und ein etwas jüngerer V. 13—18a, der leiſe gloſſiert iſt und zu dem vielleicht noch LXX IV. Kg 11, 11 f. (*καὶ ἐκκλησίασεν ἰ..... πάντα τὸν λαὸν τῆς γῆς εἰς οἶκον κυρίου* gehört; der eine Bericht will die Erhaltung der davidiſchen Dynaſtie, der andere die Beſeitigung des Baalkultes erzählen. — Der Prieſter Jojada in Jer 29, 26 um 600 hat (trotz 2. Chr 24, 13) mit unſerem J. nichts zu tun, da er Tempelaufſeher, nicht Oberprieſter iſt. — Über die Variante der LXX zu 2. Chr 23, 1, daß Joaſch im 8. Jahre zur Regierung gekommen ſei, vgl. E. Neſtle, Miſzellen 17 (in ZatW XXV 1905 S. 360 f.). **G. Hölſcher.**

Jojakim. — Zur Literatur vgl. A. „Iſrael, Geſchichte, bibliſche"; ferner W. Erbt, Jeremia und ſeine Zeit, 1902; W. M. Flinders Petrie, A History of Egypt vol. III 1905 p. 336; A. Alt, Iſrael und Ägypten, Beiträge zur Wiſſenſchaft vom AT, herausg. von R. Kittel, Heft 5, 1909 S. 98 f. C. F. Lehmann-Haupt, Iſrael. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeſchichte, 1911 S. 150.

Nach 2. Kg 24, 6 iſt Jojakim in Jeruſalem geſtorben und beigeſetzt worden (vgl. Kittel, Geſch. des Volkes Iſrael II ² [1909] S. 550 Anm. 3). Auf die Erzählung 2. Chr 36, 6 f. von einer Deportation Jojakims nach Babel iſt ſchwerlich Gewicht zu legen, da ſie vermutlich nur mit der Drohung Jeremias (Jer 22, 18 f.) ausgleichen ſoll und eben deshalb auch über Jojakims Tod abſichtlich ganz ſchweigt (LXX 2. Chr 36, 8: *καὶ ἐτάφη ἐν γαναζὰχ μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ* iſt ſchwerlich urſprünglicher Chroniktext). Daß der Chroniſt in 2. Chr 36, 6 (עָלָיו נְבוּכַדְנֶאצַּר בָּבֶל) nur von einer beabſichtigten, nicht zur Ausführung gekommenen Wegführung Jojakims berichten wolle (ſo Kautzſch), iſt wenig wahrſcheinlich. — In die Zeit Jojakims fallen eine Reihe von Erzählungen des Jeremiabuches, nämlich Jer 26 und 19, 14 bis 20, 6 in den Anfang ſeiner Regierung, Jer 36 in ſein 4. und 5. Jahr. (Dagegen ſcheint das Datum Jer 25, 1 nur aus Jer 36 erraten zu ſein, und Jer 35, welches der Redaktor wegen V. 11 in die Tage Jojakims datiert, würde ich eher in Zedekias Zeit ſetzen.) — Jeremia erhielt den Anſtoß zur Sammlung ſeiner älteren Prophetenlieder durch das Auftreten der Babylonier nach der Schlacht von Karkemiſch 605 (vgl. Jer 46, 2), und deutete damals den „Feind von Norden", unter dem er früher die Skythen verſtanden hatte, auf die Babylonier (vgl. Jer 13, 21). Unter Jojakim fügte er den älteren Dichtungen neue hinzu, darunter die Drohung gegen Jojakim ſelbſt (Jer 22, 13—19). — Die Angabe Jer 36, 30 über Jojakims Nachkommen beruht auf einem Verſehen des Redaktors. **G. Hölſcher.**

Jona. — Nowack, Handkomm. III 4, 1897 S. 172—184; Marti, Kurzer Handkomm. z. AT XIII 1904 S. 241—257; Winckler, Zum Buche Jona (Altoriental. Forſchungen II 1898—1900 S. 260 ff.); Sievers, Studien zur hebr. Metrik II 1901 S. 482 ff.; H. Schmidt, Abſicht u. Entſtehungszeit des B. Jona, ThStK 1906 S. 180 ff.; Derſ., Jona, eine Unterſuchung zur vergl. Religionsgeſchichte, 1907; Erbt, Elia, Eliſa, Jona, 1907 (Unterſuchungen zur Geſchichte der Hebräer I).

H. Schmidt u. a. sehen in der Erzählung von dem Fische, in dessen Bauche Jona drei Tage zubringt, ein Stück Mythus, wozu sie viele Parallelen aufgesucht haben. Die paar Worte, die das Buch darüber sagt, lassen indes höchstens die Möglichkeit offen, daß der Nachklang einer mythischen Erzählung Anlaß gegeben habe, sich Jonas Rettung aus dem Meere so vorzustellen. Was die Geschichtlichkeit des ganzen Inhalts des Buches betrifft, so dürfte zu erwägen sein, ob der Erzähler, der nicht berichtet, an welche Küste Jona sei gespien worden, welcher König von Assur auf Jonas Predigt hin Buße getan und ob Jona schließlich aus Assyrien heimgekehrt sei, nicht am Ende die ganze Geschichte bloß als Gleichnis betrachtet wissen wolle. **Wilhelm Lotz.**

Jonas von Bobbio. — S. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 7. Aufl., S. 132 f. Krusch, Scr. rer. Mer. IV S. 30—36 und meine Nachträge zu den A. Columba d. J. und Eustasius von Luxeuil. — Die von Jonas der Vita Col. beigefügten Gedichte (Versus in eius (sc. Col.) festivitate ad mensam canendi und Hymnus quem in transitu eius praecipiatis canere) sind von Krusch a. a. O. S. 109—112 mit Noten (z. T. von L. Traube) veröffentlicht. Vgl. auch S. 34 Z. 32 ff. **Seeberg.**

Jonas, Justus. — Zu seinem Briefwechsel erfolgten größere Nachträge durch Eichhorn in ZKG 22, 614 ff. aus einer Dorpater Handschrift, durch Clemen in ZKG 31, 89 ff., 300 ff. aus einer Handschrift in Halle; 5 Briefe veröffentlichte Berbig in ThStK 1906, 436 ff., 2 Briefe Tschackert in Ungedr. Briefe, Göttingen 1894, S. 15 u. 20, ferner ZKG 32, 112; 33, 298; Clemen, Beitr. zur Ref.-Gesch. II 127. — Über seine reformatorische Tätigkeit in Naumburg 1536 s. ZKG 22, 281 ff., 287 ff. — Über seine Rolle im Streit mit Jakob Schenk s. Vetter in Arch. f. Ref. Gesch. VII, 121 ff. — Zur Berufung nach Regensburg 1552 ThStK 1906, 440 ff. — Zur Übersiedelung von Jena nach Eisfeld Stigelius, Poëmata I 425. — Über seine Grabstätte: Die Denkmalspflege III Nr. 8. **G. Kawerau.**

Jordan v. Osnabrück (gest. um 1288). — Handschriftliches vgl. Potthast, Bibl. hist. medii aevi I 685, Waitz, AGG XIV 1868. Verzeichnis der latein. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin von Val. Rose II 2 u. 3, Berl. 1903 u. 1905. Fr. Wilhelm in MDeG XIX 620 n. 4. W. Schraub s. u. — Ausgaben: 1. De praerogativa Romani imperii edit. princ. s. l. et a. (Romae, Ulr. et Lupi Gallorum ca. 1470), Coloniae, Therhoernen 1471—73; Basileae, Joa. Oporinus 1559; F. Schardius in: De iurisdictione imperiali, Basileae 1566; Syntagma, Argentorati 1609; M. Goldast, Monarchia II, Francof. 1613. — G. Waitz, Des Jordanus von Osnabrück Buch über das Römische Reich (AGG Bd XIV) 1868. — 2. Noticia saeculi und Pavo hrsg. von Karajan, Denkschriften der Wiener Ak. II 130 ff., besser: (ohne den Pavo) Fr. Wilhelm, MDeG XIX 661 ff. — Pavo auch von F. W. Roth, Roman. Forsch. 6 (1891), S. 46 ff. — Zur Verfasserfrage: G. Waitz in seiner Ausgabe und AdB XIV (1881), S. 501. Rezension von Waitz' Ausgabe von W. Wattenbach, Heidelberger Jahrbücher f. Literatur 1869, S. 363 f. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen, 3. Aufl. 1887, II 340 f. Fr. Wilhelm, Die Schriften des Jordanus von Osnabrück, MDeG XIX (1898) S. 615 ff., ders., ebda. XXIV (1903) S. 353 ff. H. Grauert, Jourdain d'Osnabruck et la Noticia saeculi. Mélanges Paul Fabre, Paris 1902 S. 330 f., auch: SB. der bayr. Akad. 1904 S. 359. W. Mulder Zur Kritik der Schriften des Jordanus von Osnabrück, MDeG XXX (1909) S. 102—119. W. Schraub, Jordan von Osnabrück und Alexander von Roes. Ein Beitrag zur Geschichte der Publizistik im 13. Jahrh. (Heidelb. Abh. zur mittl. u. neueren Gesch. 26. H.) Heidelberg 1910. Fr. Kern, Textkritisches zum Traktat Jordans v. Osnabrück u. Alexanders von Roes MDeG XXXI (1910) S. 581—592 (680). — Ferner: G. Waitz in den Jahrbüchern des Deutschen Reichs unter K. Heinrich I. 3. Aufl. 1885, Exkurs XIII S. 230. Zisterer, Gregor X. und Rudolf von Habsburg, Freib. i. B. 1891, Anhang S. 152 ff. F. Redlich, Rudolf von Habsburg 1903 S. 423 ff. Fr. Jos. Völler, Der Teilungsplan des Papstes Nikolaus III. Hist. Jahrb. XXV (1904) S. 76—81. F. Kampers, Zur Noticia saeculi des Alexander von Roes. Festgabe für Heigel 1903 S. 105 ff. E. Michael, Zum Pavo des Jordanus von Osnabrück, ZfTh XXIV (1900) S. 751—756, ders. in s. Gesch. des deutschen Volkes III, Freib. i. B. 1903 S. 272 ff., 310 ff. W. Mulder in Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterk. gebied. Utr. 1908 Bd 69, S. 215 ff.; über Alexander von Roes auch: P. Joerres in Ann. des hist. Ver. f. d. Niederrh. H. 51 (1891) S. 156 ff.

Über den oder die Verfasser der meist unter dem Namen des Jordanus von Osnabrück gehenden Schriften bestehen verschiedene Ansichten; doch scheint es fast gewiß, daß an diesem Schriftenkomplex der Osnabrücker Magister Jordanus nur einen sehr geringen Anteil hat, während als Verfasser alles übrigen ein Kölner Kanonikus Alexander von Roes in Betracht kommt. Über die Lebensumstände des Jordan ist fast nichts bekannt. Er erscheint als Kanoniker der Kathedralkirche von Osnabrück in Urkunden aus den Jahren 1251—83

(vgl. Osnabrücker UB III nr. 38, 39, 95, 110, 132, 380, 446, 530, 548, 556, 589, 617; IV nr. 81, 100), er führt den Titel magister und in d. J. 1254—55 wird er als scholasticus bezeichnet. Am Ende der siebziger Jahre steht er bereits in hohem Alter (Schraub l. c. S. 45); daß er 1288 noch gelebt habe, ist eine Annahme, die sich auf die irrige Kombination über die Autorschaft an der Noticia saeculi stützt. Im Nekrolog des Osnabrücker Domstifts wird sein Todestag zum 15. April eines ungenannten Jahres verzeichnet (Mt. des hist. Ver. zu Osnabrück IV (1855) S. 70. 82). Der nach dem Zeugnis der Hss. im 15. Jahrh. viel gelesene, bald auch gedruckte, dann aber völlig verschollene und erst 1868 durch G. Waitz wieder bekanntgewordene Traktat De praerogativa Romani imperii galt i. A., wenn auch nicht unbestritten, als Werk des Jordanus, während es nach den letzten Untersuchungen von Schraub wohl nun feststeht, daß nur das erste Kapitel dieser Schrift ihm zuzusprechen sein wird. In den meisten Hss. des Traktats geht ein Proemium voraus, dessen zweite Hälfte wenigstens nicht von Jordan geschrieben sein kann, da sein Verf. ebenhier Jordan von Osnabrück als Autor des folgenden Traktates nennt und diesen einer ungenannten hohen geistlichen Person überreicht. Ferner enthält eine der ältesten Hss. (Cod. Wien. Hofbibl. lat. 595, saec. 14, Waitz: E 2) die Überschrift: Memoriale reverendi patris domini Jacobi de Columpna, Sanctae Mariae in Via Lata diaconi cardinalis, quod sibi (lies: scripsit?) ad honorem nominis sui Alexander de Roes canonicus St. Mariae in Capitolio Coloniensi, omnium clericorum suorum minimus et humillimus, de praerogativa Romani imperii. Eine andere Wiener Hs. lat. 4143, saec. 15 (Waitz: A 1) trägt am Ende von cap. 1 die Bemerkung: Explicit tractatus magistri Jordani. Das Handschriftenverhältnis ist, wie Schraub l. c. gezeigt hat (vgl. auch Grauert, SMA 1904, 359), von Waitz verkannt worden; als Textgrundlage hat noch ihm die Handschriftenklasse C F zu gelten, während die von Waitz zugrunde gelegte Klasse A B eine Bearbeitung und interpolierte Neuausgabe (Alexanders von Roes?) darstellt. Kern l. c. findet dagegen die ursprüngliche Rezension in der E-Klasse, und hält A für eine Ende der 80er Jahre vom Autor vorgenommene Überarbeitung. — Waitz nahm an (S. 4—10), daß der ganze Traktat und von der Vorrede der erste Teil von Jordanus stamme, während der zweite Teil der Vorrede von dem Kardinal Jakob Colonna verfaßt und an den Papst (Martin IV.?) gerichtet sei. Hiergegen wandte sich bereits W. Wattenbach, der in seiner Besprechung in den Heidelberger Jahrbüchern 1868 S. 363 f. i. W. bereits das Richtige sah. Er schreibt Jordan nur das erste Kapitel der Schrift zu, alles übrige, auch die ganze Vorrede, sieht er als Werk des Alexander von Roes an, als Adressaten betrachtete er den Kardinal. Ähnlich urteilte Lorenz l. c. 340 f., während Zisterer wieder in Jordan den Verf. des ganzen Traktates, im Papste den Adressaten des Vorwortes erblickte. Genauer untersuchte Fr. Wilhelm die Schriften, der aber i. W. Waitz' Resultate bestätigte, dann aber unter der Einwirkung von Grauerts Auffassung den zweiten Teil der Vorrede dem Alexander von Roes zuschrieb, dem Jordan seine Arbeit übergeben hätte, damit dieser sie als Memoriale dem Kardinal überreiche. Grauert dagegen nahm Alexander von Roes als Verfasser des ganzen Vorworts, Jordanus als Autor des ganzen Traktates. Mulder endlich kehrte zu den Waitzschen Hypothesen zurück. Erst Schraub hat methodisch die Annahme Wattenbachs erwiesen. Danach hat man also die von Waitz veröffentlichte Schrift in zwei selbständige, von verschiedenen Autoren herrührende Traktate zu zerlegen: 1. Von Jordanus von Osnabrück rührt die cap. 1 (Waitz S. 43—52) umfassende kurze Abhandlung her, die während des Interregnums (1256—73) verfaßt wurde, die traurigen Zustände des Reichs beklagt und die Fürsten warnt, durch Selbstsucht und Machtbegierde den Untergang des von Gott selbst eingesetzten Imperiums und die Zeiten des Antichrist heraufzubeschwören. 2. Die Vorrede (Waitz S. 39—42) und der Rest des Textes, cap. 2—11, also der weitaus größte Teil des Ganzen (Waitz S. 52—90), ist als Abhandlung des Kölner Kanonikers Alexander von Roes anzusehen, die er zusammen mit dem Schriftchen des Jordanus dem Kardinal Jakob Colonna 1281 überreichte. Von der Persönlichkeit dieses Kölner Geistlichen wissen wir nichts, als was aus seinen Schriften sich erschließen läßt. Vielleicht ist er identisch mit einem 1261 genannten Kanonikus und Pfarrer in Effern bei Köln, der im Streit mit seinem Stifte lebte (vgl. P. Joerres l. c. S. 156 ff. Lacomblet, UB. z. Gesch. d. Niederrheins II 280, Ennen u. Eckertz, Quellen z. Gesch. d. St. Köln II 432 nr. 415). Seinen Traktat schrieb er an der Kurie, in der Umgebung des wegen seiner deutschfreundlichen Gesinnung und seiner Hinneigung zu den Spiritualen bekannten Kardinals Jakob Colonna (über ihn: H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. S. 109 ff. Kampers l. c. 122 ff.), kurz nach der Krönung Martins IV. (1281, März 23), nicht schon während des Konklaves (Schraub S. 55 ff. gegen Grauert S. 351). Der Zweck war, bei dem Kardinal Stimmung zu machen gegen die damaligen französischen Aspirationen auf das Kaisertum. Der Ver-

fasser fürchtet, daß die Übertragung des Imperiums auf die Franzosen den Weltuntergang herbeiführen könnte. Denn die Weltordnung, das Gebäude der sancta ecclesia catholica, ruht auf der Verteilung der drei Ämter: des Imperiums an die Deutschen, des Studiums an die Franzosen und des Sacerdotiums an die Italiener. Die Anspielung an das sogen. Vierstaatenprojekt Nikolaus' III., die man in dieser Theorie hat finden wollen (Wilhelm S. 632 ff., Redlich S. 423 ff., Völker 62 ff., Grauert S. 344 f.), ist offenbar nicht vorhanden (Schraub S. 65. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V 1 S. 458 n. 5). Vielmehr sucht Alexander nur die päpstliche Lehre von der translatio imperii auf Karl den Gr. und ihre Konsequenz, Zurücknahme des Kaisertums von den Deutschen durch den Papst, abzuschwächen. Die translatio imperii geschah nach ihm auf göttliche Anordnung, Karl d. Gr. war durch Verdienst und Abstammung erbberechtigt; ebenso führt er die Entstehung des Kurfürstenkollegs auf Gottes Befehl und die Anordnungen Karls des Gr. zurück, nicht auf den Papst, dem keine Verfügung über das Imperium zustehe. Diese Auffassung widersprach völlig der seit Innocenz III. und vollends seit Innocenz IV. herrschenden kurialistischen Doktrin. Die Nationaleigenschaften der Franzosen, Deutschen und Italiener werden von Alexander mit scharfer antifranzösischer Tendenz hervorgehoben. Die ganze Schrift ist ein Spiegelbild der verschiedenen Wünsche und Stimmungen, die an der Kurie nach der Wahl des französischen Papstes Martins IV. laut wurden. Das ältere Schriftchen des Jordanus fügte der Verfasser bei, weil es ebenfalls in seinem Grundgedanken, Erhaltung des Kaisertums bei den Deutschen, seiner eigenen Tendenz entsprach. — Mit dieser Frage nach der Autorschaft des Traktats De praerogativa Romani imperii ist aufs engste die andere nach dem Autor der Schrift Noticia saeculi und des Gedichtes Pavo verbunden. Daß die beiden letzten Arbeiten von demselben Autor stammen, wird von diesem selbst am Schlusse der Noticia bezeugt. Der Verf. der Noticia aber scheint Alexander von Roes zu sein. Die Identität der Autoren von De praerogativa und der Noticia hatte schon Waitz nach dem Vorgange W. Meyers behauptet; die dagegen angeführten Argumente Grauerts S. 335 ff. sind von Wilhelm (MÖG 19, 655; 24, 354) und Schraub S. 81 ff. widerlegt worden. Aber auch Schraubs Einwände aus der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs und Unterschieden im Charakter der beiden Schriften (S. 102 ff.) sind nicht stichhaltig. Ideen, Stil, Tendenz und Persönlichkeit der Verf. sind so übereinstimmend, daß sie nicht durch eine bloße Benutzung des älteren Traktats durch den Verf. des späteren erklärt werden können: in beiden schreibt ein Deutscher in Italien mit deutlicher antifranzösischer Tendenz, in deutschem politischen Interesse, beeinflußt von den chiliastisch-joachimitischen Spekulationen, wie sie im Kreise der Colonna lebendig waren. Die Noticia saeculi ist ein zwischen dem 1. Jan. und 15. Febr. 1288 verfaßter „Überblick über die Weltlage" und sollte wohl das Konklave nach Honorius' IV. Tode zugunsten des Minoriten Hieronymus von Ascoli, der wirklich als Nikolaus IV. den Thron bestieg, beeinflussen. Gerichtet ist sie an einen römischen Adligen, vielleicht ebenfalls aus dem Kreise der Colonna. Sie schildert auf Grund der 1205 verfaßten pseudojoachimitischen Schrift De semine scripturarum (über diese Kampers l. c.) die Lage der Welt. Die Menschheit befindet sich im vierten der fünf Weltzeitalter, der Zeit der Gnade, und zwar in deren dritter, vorletzter Periode, der Verfolgung und Reinigung der simonistischen Kirche. 1315 wird die letzte Periode mit Vernichtung des Kaisertums und Herrschaft des Antichrists beginnen. Perioden der Schwäche des Kaisertums und der Schwäche des Papsttums wechseln seit 1220 miteinander ab; seit 1274, seit König Rudolfs Regierung, ist das Reich im Aufsteigen, die Kirche im Niedergang. Den drei Nationen der Deutschen, Franzosen und Italiener ist regnum, studium und sacerdotium anvertraut. Ihre Nationaleigenschaften werden eingehend geschildert; in Italien dominiert das Volk, in Deutschland der Adel, in Frankreich der Klerus. Zunächst wird der Weltklerus gedemütigt werden von den Bettelorden, vor allem in Frankreich. Das Papsttum aber hat die Völker unparteiisch zu behandeln, die Vorliebe Martins IV. für die Franzosen hat der Kirche nur geschadet. Deshalb solle künftig das Papsttum immer bei einem Italiener oder Römer sein, wie das Kaisertum nur ein Deutscher erhalten darf. — Das Gedicht Pavo endlich ist eine satirische Beschreibung des Lyoner Konzils v. J. 1245 unter der seit dem Altertum vielgebrauchten Allegorie eines Vogelkonzils. Pfau ist der Papst, Adler der Kaiser usw. Der historische Wert ist gering, da die Vorgänge ganz in franzosenfeindlicher Tendenz entstellt sind. Die Abfassungszeit ist strittig. Wilhelm nahm d. J. 1285 an, Michael 1276 nach der Wahl Heinrich Raspes, Mulder suchte Interpolationen und zwei Redaktionen, 1246 und 1288, nachzuweisen. Die vorliegende Gestalt führt wegen der sicher vorhandenen Anspielungen auf die sizilianische Vesper (v. 71—72) auf dieses spätere Datum.

Rich. Scholz.

Josenhans, Joseph, geb. 9. Februar 1812 zu Stuttgart, gest. 25. Dez. 1884 zu Leonberg. — J. Hesse, Joseph Josenhans, Calwer Familienbibliothek Bd 36. Calw u. Stuttgart 1895. P. Eppler, Gesch. d. Basler Mission 1815—1899, Basel, Missionsbuchhandlung 1900, S. 118—260. — Joseph Josenhans, Artikel von Th. Oehler im Ev. Missions-Magazin 1912, Heft 4, S. 37 ff. — W. Bornemann, Einführung in d. ev. Missionskunde im Anschluß an die Basler Mission. Tübingen und Leipzig 1902, S. 84 f., 106—109, 123—125, 146 f., 157—159, 186—212, 246, 256, 268. — Anonym erschien der Traktat: Inspektor Josenhans, Charakteristik und Lebensabriß von einem seiner Schüler 1885. 2. Aufl. 1912 (von J. Hesse). — Albert Ostertag, ein Lebensbild. Basel, Spittler 1876, S. 225—230 ff. — Chr. Friedr. Eppler, Adolf Christ, Basel 1888, S. 88 ff., 101 ff. — J. Hesse, Aus Dr. Hermann Gunderts Leben, Calwer Familienbibliothek Bd 34, Calw u. Stuttgart 1894, S. 251—258, 283. — Josenhans selbst ist schriftstellerisch nicht besonders hervorgetreten. Er veröffentlichte vor seiner Basler Zeit mehrere kleine Schriften: „Frauenvereine zu leiblicher und geistiger Versorgung armer verlassener und berufloser Jungfrauen und Witwen" 1845; „Die Herrlichkeit Jesu Christi des Sohnes Gottes" 1846 (biblische Betrachtungen); „Die psychischen Bedürfnisse einer Irrengemeinde" in den „Studien der ev. Geistlichkeit Württembergs 1846"). Als Missionsinspektor in Basel gab er die regelmäßigen Jahresberichte über die Basler Mission heraus, außerdem ein Missionsbilderbuch und ein Missionsliederbuch. Ferner schrieb er eine Reihe von Aufsätzen für das Basler „Missionsmagazin" und den „Ev. Heidenboten". Nach seinem Tode erst wurden von seinem Sohn und Schwiegersohn veröffentlicht: Joseph Josenhans, Ausgewählte Reden, Basel, Missionsbuchhandlung 1886, 242 S. — charakteristisch und bedeutend. — Josenhans Photographie ist in der Missionsbuchhandlung zu Basel für 40 und 60 Pfennig zu haben.

In der Reihe der Basler Missionsinspektoren ist Josenhans der dritte und zweifellos bisher der bedeutendste gewesen, eine kraftvolle, durchgreifende und erfolgreiche Herrschernatur, ein leistungsfähiger Organisator und willensstarker Missionsarbeiter, der den schwierigen Verhältnissen, unter denen er sein Amt antrat, und den großen Aufgaben, die ihn erwarteten, durchaus gewachsen war.

Die Leonberger Familie Josenhans, eine überaus kinderreiche Familie (von 19 Kindern blieben 10 am Leben, von denen Joseph der älteste war), war in den pietistischen Kreisen Württembergs überaus angesehen und einflußreich. Mütterlicherseits stammte sie von luxemburgischen Emigranten ab; der Vater, ein Kaufmann, war aus einer frommen schwäbischen Handwerkerfamilie und in Basel als Kommis 1795—1797 mit den für Mission interessierten Kreisen, insonderheit mit Dr. Steinkopf, in nahen Verkehr getreten. Durch Wohnung, Frömmigkeit und Freundschaft war die Familie Josenhans nahe verbunden mit der Familie des Bürgermeisters Hoffmann, von dessen Söhnen der eine Basler Missionsinspektor (1838—49), dann Tübinger Professor (1850—52) und zuletzt (1852—1873) Berliner Hof- und Domprediger war, der andere aber der Begründer der „Templer" wurde († 1885). Da „Vater Josenhans" im Verein mit Bürgermeister Hoffmann schon 1816 den ersten Hilfsverein für die Basler Mission in Leonberg gegründet hatte und auch in Stuttgart mit Schrift und Wort und Tat für Innere und Äußere Mission tätig war, wuchsen die Kinder, die von der Mutter knapp und in strengstem Gehorsam erzogen wurden, in der Atmosphäre eines warmen, tätigen und durch die Bibel genährten Missionssinnes heran.

Als sechzehnjähriger Jüngling empfing Joseph, der, in seinem Wesen zart und reizbar, aber willenskräftig und eifrig, auf der Schule und im Seminar in seinen Leistungen und Plänen schwankend war, durch den „Basler Heidenboten" und das „Calwer Missionsblatt" entscheidende Einwirkungen. In derselben Richtung entwickelte er sich auf der Universität Tübingen im theologischen Stift weiter, in dem er sich besonders an den damaligen Repetenten Wilhelm Hofacker anschloß und mit diesem und seinen Freunden Kapff, Knapp, Ohler, Gundert und andern zu Erbauungsstunden und Missionskränzchen sich vereinte, fleißig in die heilige Schrift und die Geschichte, auch in die Werke von Schleiermacher und Nitzsch sich vertiefte, in Predigt und biblischem Unterricht sich übte und zu relativer theologischer Selbständigkeit wie zu regelmäßigem Gebetsleben durchdrang — freilich nicht ohne mancherlei innere Anfechtungen. Seine hervorragende pädagogische Begabung entwickelte und bewährte er, als er 1834—36 nach einem vorzüglichen theologischen Examen an dem christlichen Realgymnasium zu Stetten wirkte; aber auch seine Kampfesnatur kam hier folgenschwer zur Geltung. Nach einer halbjährigen Studienreise durch Deutschland, die für ihn insofern von Bedeutung wurde, als sie ihn zum Gegner aller extremen Richtungen machte, wurde er zuerst Hilfsprediger in Stuttgart, darauf Vikar in Backnang und Ostern 1838 neben Landerer, Palmer, Lechler und Ohler Repetent am Tübinger Stift. Von 1839

bis 1849 wirkte er als Oberhelfer in der Gemeinde Winnenden und an der dortigen Irrenanstalt, mit deren Leiter, Dr. Zeller, trotz allerlei Schwierigkeiten ihn religiöse und persönliche Übereinstimmung freundschaftlich verband. Im allgemeinen aber stand er in diesem Jahrzehnt fortwährend unter schwerem Druck; tiefe, dauernde Melancholie seiner Gattin (der Schwester des bekannten Theologen Geß), häufige und schwere Erkrankung und das Hinsterben mehrerer Kinder, langjährige unheilbare Geisteskrankheit des ältesten Sohnes, eignes Mißbefinden, dazu die revolutionäre Gärung im Volksleben und Mißerfolge und bittere Erfahrungen in seiner Gemeinde erhielten ihn in beständiger Aufregung und Unruhe. Gleichwohl lehnte er, wie schon 1836 eine Lehrerstelle am Basler Missionshause, nun auch mehrere ähnliche Anerbietungen Spittlers ab. Erst als das Basler Missionskomitee 1848 für den damals überarbeiteten und schwer erkrankten Missionsinspektor Hoffmann einen Gehilfen suchte, folgte Josenhans im März 1849 dem an ihn ergehenden Rufe. Aus dem Gehilfen wurde bald der Nachfolger Hoffmanns. Drei Jahrzehnte hat Josenhans als Missionsinspektor seine ganze gewaltige Arbeitskraft und Persönlichkeit der Basler Mission gewidmet, bis er 1879 unter den Gebrechen des Alters und nach allerlei Verstimmungen und Reibungen schweren Herzens in den Ruhestand trat und, ein müder, erschöpfter und absterbender Mann, sich für die letzten Lebensjahre nach Stuttgart und dann nach Leonberg zurückzog.

Bei seinem Amtsantritt fand Josenhans die Basler Mission in einer überaus kritischen Lage vor, deren sein Vorgänger Hoffmann trotz oder vielleicht auch infolge seiner vielseitigen geistigen Begabung nicht hatte Herr werden können. Nicht nur waren alle sorglich von dem ersten Basler Missionsinspektor Blumhardt (1816—1838) gesparten Geldvorräte verbraucht und schwere Schulden in naher Aussicht; auch sachlich schien es bedenklich abwärts zu gehen. Wenn Hoffmann auch in genialer Weise es verstanden hatte, in der heimatlichen Öffentlichkeit das Missionsinteresse zu wecken, zu vertiefen und auszubreiten, so hatte er doch nicht verhindern können, daß bei dem zunehmenden Konfessionalismus die Missionskreise in Bayern, Sachsen und Dänemark sich von Basel lossagten und strenglutherische Missionsgesellschaften gründeten. Andrerseits rumorte unter den schwäbischen Missionsfreunden der Gedanke, in Württemberg selbst eine eigne Missionsanstalt zu gründen, und französische Schweizer hatten für Neuenburg dieselbe Absicht gehabt — Pläne, deren Verwirklichung die Basler Mission sogut wie lahm gelegt hätten. Und draußen auf den Missionsgebieten sah es fast hoffnungslos aus: die 1847 in Ostbengalen eingeleitete Mission war, wie so manche früheren Versuche, sogut wie gescheitert; in China hatten die ebenfalls 1847 mit großen Erwartungen unternommenen Missionsarbeiten nur zu einer niederschmetternden Enttäuschung geführt; an der Goldküste hatte man die 1828 begonnene Arbeit unter den größten Opfern ohne erhebliche Erfolge mit entsagungsvoller Mühe kaum aufrechterhalten; und auf dem einzigen Gebiete, wo man in 15jähriger Arbeit beachtenswerte Früchte (zwölf Hauptstationen mit etwa 1000 Heidenchristen unter 25 Missionaren) aufweisen konnte, in Indien, herrschte unter den Missionaren die größte Unordnung, — Zwiespalt untereinander und Mißtrauen, Unbotmäßigkeit und halbe Auflehnung gegenüber der heimischen Missionsleitung. Da bedurfte es wahrlich einer überragenden Persönlichkeit, eines entschiedenen und kraftvollen Willens und einer festen, ordnenden Hand.

Josenhans erwies sich als zur Aufgabe völlig befähigt. Wohl hatte er eine Reihe treuer und verständnisvoller Mitarbeiter, unter denen z. B. sein Schwager Geß, vor allem aber der Präsident des Missionskomitees, der ausgezeichnete Ratsherr Adolf Christ, hervorzuheben ist (über letzteren vgl. Bornemann a. a. O. S. 151—164), und unter den nach Selbständigkeit ringenden Missionaren draußen waren ebenso eine Anzahl hervorragender und charaktervoller Männer wie Mögling, Gundert und Hebich (über diese vgl. Bornemann a. a. O. 241—272). Aber die entscheidende und gewaltigste Persönlichkeit war doch unter allen Josenhans. Seine Persönlichkeit und Wirksamkeit in sich zu verstehen und in der Reihe der Basler Missionsinspektoren zu würdigen, habe ich anderwärts versucht (a. a. O. S. 186—212); und wer einen Einblick gewinnen will in die Fülle der Fortschritte, die der Basler Mission unter Josenhans Leitung zuteil geworden sind und sich auch in den folgenden Jahrzehnten noch als fruchtbar erwiesen haben, der greife zu Eppler's Geschichte der Basler Mission; in dem Abschnitt über Josenhans' Inspektorat (S. 118—260) wird er zugleich eine der lehrreichsten Partien der neueren Missionsgeschichte überhaupt kennenlernen. (Vgl. auch die kurzen Tabellen bei Bornemann a. a. O. Beilage S. 1—15). Hier muß es genügen, auf die Hauptpunkte kurz hinzuweisen.

Grundlegend für Josenhans' umfassende Wirksamkeit wurde seine Visitationsreise in das ostindische Missionsgebiet (Sept. 1851 bis Juni 1852), ein Unternehmen, das in der

damaligen Zeit schwieriger als heute, in gewissem Sinne aber geradezu epochemachend war; denn abgesehen von der Herrnhuter Brüdergemeine hatten bis dahin deutsche evangelische Missionsleiter noch nicht die Missionsgebiete selbst aufgesucht. Wenn nun auch Josenhans selbst auf der Rückreise über den Wert dieses kurzen Aufenthalts in Indien sehr ungleich und zum Teil sehr skeptisch geurteilt hat, so hatte doch diese Visitationsreise in Wirklichkeit die allergrößte Bedeutung. Sie gab dem Missionsinspektor hinreichende eigene Kenntnis und Sicherheit, Übersicht und Einsicht, den Missionaren draußen Friede und Ordnung und der heimischen Missionsleitung die ebenso willkommene wie notwendige Verbindung mit den Missionsgebieten. Sie führte auf Grund der authentischen Prüfung aller einschlägigen Verhältnisse für die Basler Mission in Indien zu einer zusammenhängenden, einheitlichen Ordnung, die auch für die andern Missionsgebiete als Vorbild oder Anregung dienen konnte. Sie stellte Vertrauen und Verständigung wieder her und hatte Autorität, Konzentration und Organisation zur Folge, die unerläßlichen Bedingungen einer Wirksamkeit im großen Stile. Um fremde Missionen hat Josenhans in Indien freilich nur in sehr geringem Maße sich gekümmert; umso eindringlicher hat er die allgemeinen Bedingungen der Missionsarbeit, die Verhältnisse, Aufgaben und Leistungen der Missionare und der gewonnenen Heidenchristen, den äußeren und inneren Betrieb der Mission und die vorhandenen Bedürfnisse, Wünsche und Pläne kennengelernt. Für seine Tätigkeit als Missionsinspektor in Schrift und Wort, in Rat und Tat, in Predigt und Unterricht, in Stimmung und Gesinnung war diese Reise eine unvergleichliche Schulung und Förderung.

Alle die bunten Einzelheiten und mannigfachen Schwierigkeiten dieser Visitationsreise hat Hesse (a. a. O. S. 121—157) anschaulich geschildert; die außerordentlich heikle Aufgabe wurde noch dadurch erschwert, daß die bedeutendsten der indischen Missionare nicht bloß untereinander sehr verschieden, sondern zugleich auch Studiengenossen und Dutzfreunde von Josenhans waren, während dieser doch, wiewohl er an unmittelbarer Sachkenntnis und Missionserfahrung sich mit ihnen nicht messen konnte, dennoch als berufener Vertreter der Missionsleitung ihnen autoritativ entgegentreten mußte, sollte anders seine Reise einen wirklichen Erfolg haben. Er ist auch dieser Aufgabe, wenngleich nicht ohne vorübergehende Fehler, sodoch im ganzen mit Sicherheit und Geschick gerechtgeworden. Und wenn er auch stets auf dieser Reise und später sehr energisch und zuweilen ganz ostentativ und schroff die Autorität des Missionskomitees hervorgekehrt hat, so hat er doch andrerseits unter allen Umständen auch für die Missionare gesorgt, gearbeitet und gekämpft mit Einsetzung aller seiner Kraft.

Das äußere Ergebnis dieser Visitationsreise in Indien waren im Einverständnis mit den Missionaren ausgearbeitet: eine Konferenzordnung, eine Katechistenordnung, eine Kirchenordnung, eine Hausordnung für die Katechistenschule, eine Mobiliarordnung, eine Ordnung für Rechnungsführung, ferner eine Revision der Gemeindeordnung; die Vorbereitung einer Gottesdienstordnung und einer Ordnung für die Missionswerkstätten; ferner eine zweckmäßige Arbeitsteilung und Gliederung unter den Missionaren und ein klarer Instanzengang für Verhandlungen, Geschäfte und Berichte. Damit waren zugleich die Gebiete des Schulwesens, der Industrie, des Handels, des Handwerks und der Landwirtschaft geregelt und gewisse Grundsätze für die Behandlung der auf diesen Gebieten sich ergebenden Missionsprobleme aufgestellt.

Es ist verständlich, daß in der Folge, nachdem diese umfassende Organisation in Indien sich bewährt hatte, auch für die andern, kleineren Missionsgebiete auf der Goldküste und in China ähnliche Ordnungen in Aussicht genommen, vorbereitet und durchgeführt wurden, natürlich mit den erforderlichen Abänderungen. Aber ebenso wurde nun der Betrieb des Missionshauses selbst und der ganzen Missionsarbeit einer umfassenden Regelung und Gesetzgebung unterzogen. So entstanden demnächst: die Haus- und Tagesordnung für das Missionshaus, Verordnungen über die persönliche Stellung der Missionare, Verordnungen über Verfassung und Organisation der Missionsgebiete; ferner die Gemeindeordnung mit Bestimmungen über Sitte, Kirchenzucht und Verwaltung, die Gottesdienstordnung mit Bestimmungen über Gesangbücher und Katechismus, Ordnungen für die Behandlung der Sklaverei und der Polygamie, Ordnungen für die Schulen, die Katechisten und Diakonen, die Ordnung für die missionarische Korrespondenz, die Ordnung für Missionshandlung und Missionswerkstätten, für Verwaltungs- und Rechnungswesen. Die Gesamtheit dieser (41) Ordnungen, gewiß die Möglichkeit des Bureaukratismus nahelegend, bedeutet zugleich eine grundsätzliche Entscheidung hinsichtlich der meisten und wichtigsten praktischen Missionsprobleme. Es ist nicht gerade verwunderlich, daß dies epochemachende Organisationswerk, zumal bei der etwas autokratischen Art Josenhans', auch allerlei vorüber

gehende Verstimmungen bei ihm und andern mit sich führte, z. B. die Amtsniederlegung des Präsidenten La Roche (1854), die Opposition seines Schwagers Geß, den Austritt des genialen, vorwärtsstürmenden Bankiers Zellmeyer, einen charakteristischen Konflikt mit Spittler und der Chrischona u. a. m. Mehrfach setzte Josenhans seinen Willen nur durch, indem er mit Amtsniederlegung drohte. Im allgemeinen wurde aber, namentlich solange Ratsherr Christ Präsident war, im Komitee doch einträchtig und geschlossen gearbeitet.

Auch in der Erziehung der Missionszöglinge bewährte sich Josenhans als ein origineller und gewaltiger Mann. Was Hesse in seiner Biographie an charakteristischen, konkreten Einzelheiten berichtet, ist nicht bloß psychologisch, sondern auch pädagogisch und praktisch-theologisch hochinteressant. Josenhans war nicht frei von Fehlern, Mißgriffen, Ungleichheiten und bedenklichen Methoden; zuweilen war er argwöhnisch und schroff, oft zu gesetzlich und zu hart, manchmal auch unbesonnen und ungerecht. Es war fast bewußte und grundsätzliche Methode, daß er erst jeden Missionszögling einmal völlig niederschmetterte, um alle zum Autoritätsgefühl und zum Gehorsam zu erziehen. Aber damit wechselten unerwartet auch andere Stimmungen und Methoden. Und da alle den Eindruck einer gewaltigen, aufrichtigen und im letzten Grunde nur für die heilige Sache eintretenden Persönlichkeit hatten, bei der auch die Ecken und Kanten in der Regel erzieherischen Segen mitsichführten, so sind ihm doch fast alle Schüler dauernd dankbar und treu gewesen, wie das auch neuerdings bei Gelegenheit seines 100jährigen Geburtstages wieder ausdrücklich bekanntgeworden ist. (Ev. Heidenbote 1912, Februar, Nr. 2). Zucht, Ordnung, Gehorsam, rückhaltlose Hingebung an die Pflicht und an die Sache, männliches Handeln und Ausharren, selbstlose Arbeit und charaktervolle Selbstbeherrschung, ein warmes, regelmäßiges Gebetsleben und ein siegesgewisses Arbeiten, das waren die Ziele und Kräfte, die er den künftigen Missionaren für ihre Arbeit einzuprägen suchte und meist auch mit Erfolg eingeprägt hat.

Ganz außerordentlich packend, freilich oft auch recht aufregend, müssen die Predigtübungen bei ihm gewesen sein; seine Anleitungen dabei sehr gesund und praktisch. Er selbst war, wiewohl er nur ungern und nur selten predigte, nach den Urteilen seiner Zuhöhrer und nach dem Charakter seiner veröffentlichten Reden zu urteilen, ein gewaltiger und gehaltreicher Prediger. Auch seine biblischen und theologischen Lehrstunden waren anscheinend außerordentlich inhaltsreich und fesselnd, von Wirklichkeit und Geschichte gesättigt. Ganz besonders aber wird sein missionswissenschaftlicher Unterricht gerühmt, auf Grund seiner reichen theoretischen Arbeit und umfassenden Erfahrung eine meisterhafte Einführung in die Missionsstunde. Doch hat er ausdrücklich eine etwaige posthume Veröffentlichung dieser Missionsvorlesungen, in denen er frei aus dem Vollen schöpfte, nach unvollkommenen Nachschriften verboten.

So wurde unter Josenhans — seit 1860 in dem neuen, stattlichen und geräumigen Missionshause — mit frischer Kraft und einem Eifer, der sich von dem Inspektor auf alle seine Mitarbeiter und Schüler fortpflanzte, gearbeitet, mit dem besten Erfolge und im wesentlichen im alten Geist und nach den alten, aus der Erfahrung herausgewachsenen Methoden und Grundsätzen. Eine Neuerung war es freilich, daß der grundsätzliche Widerspruch gegen die Verheiratung der Missionare, wie vor allem Blumhardt und neben ihm Spittler ihn vertreten hatten, aufgegeben wurde. Damit ergab sich das neue Problem der Fürsorge für die Kinder und Witwen der Missionare. Hatte man ursprünglich die Kinder der indischen Missionare in einem Erziehungshause auf den klimatisch gesunden Nilagiri unterbringen wollen, so gab man, durch die Gegengründe der Missionare überzeugt, bald diesen Plan auf und eröffnete 1855 in Basel zunächst ein Missionskinderhaus und dann 1858 und 1859 ein Erziehungsanstalt für die heranwachsenden Söhne und Töchter der Missionare. Auch der invaliden Missionare und der Missionarswitwen nahm sich Josenhans fürsorglich an.

Die Stellung der Basler Mission zu Kirche, Konfession und Sekten hat Josenhans nicht verändert, sondern nur vertieft und gefestigt. Selbst aus dem Pietismus hervorgegangen, hat er seinen biblisch-realistischen Standpunkt nie verleugnet, aber die Schwächen des Pietismus erkannt und möglichst zu meiden und abzustellen gesucht. Seine Kandidatenreise mit ihren Eindrücken, sein geschichtlicher Sinn, seine theologische Selbständigkeit, seine Erfahrungen und seine Nüchternheit im Urteilen haben ihn von jedem Enthusiasmus und von jedem einseitigen Extrem ferngehalten und ihm eine ruhige und verständnisvolle Würdigung des geschichtlich gewordenen Kirchentums und seiner Ordnungen und Verhältnisse bewahrt. Seine Sympathien galten weder dem immer anspruchsvoller werdenden Konfessionalismus noch den sektiererischen und freikirchlichen Strömungen, denen z. B. Spittler viel empfänglicher gegenüberstand. Josenhans vertrat eine unierte Gesinnung mit lutheri-

scher Grundauffassung, aber freilich nicht eine Union der Verfassung und Verwaltung, sondern des Glaubens und der geistigen Gemeinschaft. Die Übernahme der Mission durch die Organe der rechtlich verfaßten Kirchen lehnte er ab, ebenso aber die unmittelbare Übertragung der überlieferten Formen der Heimatkirche auf die werdenden Missionskirchen. Auf die unbillige Kritik des Leipziger Missionsdirektors Graul wurde von Basel aus überhaupt nicht, auf die scharfen Angriffe des Liberalen Langhans sachlich und verhältnismäßig milde geantwortet.

Wie schon unter Hoffmann, so ist auch unter Josenhans das heimatliche Missionsleben in jeder Weise geweckt, gepflegt und gefördert worden. Neben allen andern Mitteln wurde auch weiter der Missionsliteratur die größte Aufmerksamkeit zuteil. Draußen aber auf den Missionsfeldern begann allmählich unter Josenhans Inspektorat eine immer reichere Ernte. So wurde an der Goldküste, nachdem man auch hier eine zweckmäßige Gliederung und Organisation durchgeführt hatte, von wenigen starkbesetzten Stationen aus, namentlich durch Schulen und durch Ausbildung eingeborner Helfer, mancher Erfolg erzielt und eine Anzahl neuer Missionszentren, z. B. Abotobi, Odumase, Adafo, Ada, Kjebi und Anum gewonnen, wozu nach dem ersten Aſantekriege (1869—1874) noch Bagoro und Abetifi kamen. Auch in Indien wurden durch Schulen und Gemeindepflege, durch Reisepredigt, Kolportage, besonders auch durch Missionsindustrie und Missionsökonomie wesentliche und zukunftsreiche Fortschritte gemacht, wenngleich in den einzelnen Jahren und Gegenden ungleich, so doch im ganzen planvoll und in stetem Wachstum. Das gilt von den Landschaften Malabar, Südmahratta und besonders Kanara. Neu begonnen wurde die Missionsarbeit im Kurgland und auf den Nilagiri, vorläufig allerdings mit nur dürftigem Erfolg. Immerhin kamen in Indien auch vereinzelte Übertritte von Brahmanen zum Christentum vor. Von Bedeutung war auch die Eröffnung einer Missionsbuchhandlung in Mangalur (1869) und die Ernennung des Basler Missionars Dr. Gundert zum englischen Regierungsschulinspektor für Kanara und Malabar (1856). In China, wo man zur Zeit des Amtsantritts von Josenhans fast geneigt war, die Arbeit als ganz hoffnungslos aufzugeben, wurde unter seiner Leitung doch die Mission in Hongkong und in den Tschonglok-Bergen in der Provinz Kwantung gesichert durch die Gründung von allerlei Gemeinden und Erziehungsanstalten.

Faßt man alles zusammen, so waren die drei Jahrzehnte, in denen Josenhans an der Spitze der Arbeit stand, für die Basler Mission die Zeit des bedeutendsten Aufschwungs, einer außerordentlichen inneren Festigung und Erstarkung und großer vielversprechender Erfolge. Über sich und seine Wirksamkeit hat Josenhans sehr verschieden geurteilt: optimistisch und pessimistisch, bald voll außerordentlichen Selbstgefühls und Kampfesmutes, bald kleinmütig und voller Skrupel und Selbstverurteilung. Auch von andern ist an seiner Persönlichkeit wie an seiner Wirksamkeit mancherlei Kritik geübt worden, oft gewiß nicht ohne Grund. Aber alles in allem genommen und gemessen an der Schwierigkeit der Aufgaben, der Größe der Leistungen und dem inneren Wert seines Wollens und Handelns, war Josenhans zweifellos ein ganzer Mann, eine hervorragende Kraft und eine der bedeutendsten Gestalten in der Geschichte der evangelischen Mission. **W. Bornemann.**

Joseph. — Literatur: Wilhelm Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente, Straßburg i. E. 1904. — Derselbe, Ägyptologische Randglossen zum AT, Straßburg i. E. 1904. — Friedrich Rösch, Der geschichtliche Wert der Josephgeschichte nach Schrift und Inschrift beurteilt, in Lepsius' Ztschr. „Reich Christi" 1905 S. 97 ff. — Ed. Naville, The Egyptian name of Joseph in den Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology March 1903.

S. 357 Z. 27 Den Ruf abrek erklärt Spiegelberg aus dem ägyptischen ȧb erȯk „das Herz (der Verstand, die Aufmerksamkeit) zu dir!" Es dürfte in der Tat ein Mahnruf zu respektvollem Aufmerken sein, wie der Vorläufer (sāïs) in Ägypten ihn vor vornehmen Karossen bis in die moderne Zeit erschallen ließ. Z. 33 Sophnat Pa'nēach erklärte Steindorff gleich dem ägypt. Eigennamen, der seit der 21. Dynastie häufig vorkommt: Dĕ-pnutĕ-ĕf-ōnh = „es spricht der Gott und es (das Kind) lebt", was recht wenig zu Josephs Person und Umständen stimmen würde. Ed. Naville dagegen: „Haupt des heil. Kollegiums (der ἱερογραμματεῖς)". In Asnath sieht Naville den schon in der XI. u. XII. Dynastie begegnenden Frauennamen Senit, von den Semiten mit prosthetischem Alef versehen, während eine Verehrerin der Neith in der Priesterfamilie von Heliopolis befremden würde.

C. v. Orelli.

Joseph von Arimathia. — A. Harnack, Ein in georgischer Sprache überlieferter Apokryphon des Joseph v. Arim,. SBB 1901, 920—931; dazu E. v. Dobschütz, Joseph v. Arim. ZKG 1902, 1—17. Über Josephs Rolle in der Grallegende RGG II 1621. **v. Dobschütz.**

Joseph, Jesu Pflegevater. — J. Seitz, Die Verehrung des h. Joseph in geschichtl. Entwicklung bis z. Konzil von Trient, 1908. **v. Dobschütz.**

Joseph II., Kaiser. — Hs. Schlitter, Die Regierung Josefs II. in den österreichischen Niederlanden I, 1900. Fritz Geier, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau (Kirchenrechtliche Abhandlungen hrsg. von U. Stutz. H. 16 u. 17) 1905. Eb. Gothein, Der Breisgau unter Maria Theresia und Joseph II. (Neujahrsblätter der Badischen Historischen Kommission NF 10) 1907. H. Franz, Studien zur kirchlichen Reform Josephs II. mit besonderer Berücksichtigung des vorderösterreichischen Breisgaus 1908. J. R. Kušej, Joseph II. und die äußere Kirchenverfassung Innerösterreichs (Bistums-, Pfarr- u. Klosterregulierung). (Ebenda H. 49—50). 1908. P. v. Mitrofanow, Josef II. Seine politische und kulturelle Tätigkeit. Aus dem Russischen. 2 Teile 1910. G. Loesche, Von der Duldung zur Gleichberechtigung. Wien 1911. **Karl Müller.**

Josephus. — Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. u. 4. A. Bd 1, Leipzig 1901 S. 24—106. Thackeray, Josephus Dict. Bibl. Extra V 461—478. Fiebig, Josephus in Rel. in Gesch. u. Gegenw. III 660 f. Lietzenberg, Studia Flaviana, Observationes criticae in Flavi Josephi Antiquitates Judaicas, Schiedam 1899, dazu Wendlandt, Berl. phil. Wochenschr. 1900 Nr. 9. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik, Zürich 1903 S. 328—437. P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, Lpzg. 1906. A. Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 14, 1), Gütersloh 1910. F. Westberg, Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu, Lpzg. 1910. Ders., Zur neutest. Chronologie und Golgathas Ortslage, ebda. 1911. C. Clemen, Josephus and Christianity (Bibl. World 25, 361—375). G. Hölscher, Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Krieg, Lpzg. 1904. A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slav. De bello judaico des Josephus (TU 14, 4), Lpzg. 1906; dazu Schürer ThLZ 31, 262—266. Berendts, Analekta z. Flav. Jos. ZntW 9, 47—70. Zum IV. Makkabäerbuch: H. Winckler, Das vierte Makkabäerbuch (Altoriental. Forschungen III. Reihe, 1. Bd 1, 1901, 29—89). Fairweather, IV. Macc., Hastings Dict. of the Bible III 1900, 194 f. Torrey, dass., Enc. Bibl. 1902 III 2882 ff. **Windisch.**

Josia. — Zur Literatur vgl. A. „Israel, Geschichte, biblische". — Eine Charakteristik Josias gibt Jer 22, 15 f. — Zum Wiedererstarken Ägyptens in der Zeit Josias vgl. W. M. Flinders Petrie, A History of Egypt vol. III 1905 p. 325 ff.; J. H. Breasted, Gesch. Ägyptens, Deutsch von Ranke, 1910 S. 429. Als damals die Ägypter 29 Jahre Asdod belagerten (Herod. II 157 und dazu A. Alt, Israel und Ägypten, Beitr. zur Wissensch. vom AT, herausgeg. v. R. Kittel, Heft 5, 1909 S. 87 ff.) also in Südpalästina ihre Macht ausübten, hatte auch Juda unter ihnen zu leiden (Jer 2, 16). — Unter Josia fällt das Auftreten Zephanjas und Jeremias, bei beiden durch den Skytheneinfall veranlaßt (Herod. I 105). Zu letzterem vgl. C. F. Lehmann-Haupt, Die Einwanderung der Armenier im Zusammenhang mit den Wanderungen der Thrakier und Iranier (Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalistenkongresses in Hamburg 1902 S. 130 ff.) und Ders., Materialien zur Geschichte Armeniens und Mesopotamiens (AGG IX 3, 1907 S. 178). Daß die Reform Josias in ursächlichem Zusammenhang mit dem Skytheneinfall stehe, wie öfters ausgesprochen worden ist, bezweifelt C. F. Lehmann-Haupt, Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911 S. 143. — Zum Gesetzbuche Josias vgl. A. „Pentateuch". Bemerkenswert ist die Ansicht E. Meyers, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 S. 66), welcher das Dt, ebenso wie schon das Bundesbuch, für eine Schöpfung der levitischen Priester in priesterlichem Interesse hält. — Das Urteil über die Einzelheiten der Reform Josias ist von der noch nicht befriedigend gelösten Quellenfrage in 2. Kg 22—23 abhängig. — Was die Abschaffung des assyrischen Kultes unter Josia anlangt, so meint C. F. Lehmann-Haupt (Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911 S. 142), daß der oberste Gott Judas seit Manasse Assur gewesen und neben ihm besonders Ištar und Schamasch verehrt worden seien, während Jahve in zweite Linie gerückt worden sei; richtiger denkt sich offenbar K. Budde (Auf dem Wege zum Monotheismus, Rektorats-

rede, 1910) die Verhältnisse, wenn er, unter Vergleichung der synkretistischen Kulte in hellenistischer Zeit, Jahve auch unter Manasse als obersten Gott betrachtet, dem aber als dem „Himmelsgotte" die anderen Gestirngötter untergeordnet worden seien; doch habe dieser assyrische Kult schon vor Josia, seit dem Sinken der politischen Macht Assurs, sehr an Bedeutung eingebüßt. **G. Hölscher.**

Joslen, Bischof von Soissons, gest. 1152. — Schriften: MSLl 86, 1475—1498. — Literatur: Fr. Wiegand, Das apostolische Symbol im Mittelalter. Gießen 1904 S. 18 f.

Joslen begann seine theologische Laufbahn als Dozent an der Universität Paris, er wurde Archidiakonus in Bourges und Soissons und endlich 1126 Bischof von Soissons. Als solcher gehörte er zu den hervorragenderen Kirchenfürsten im damaligen Frankreich. Er stand mit Papst Eugen III. sowie mit den Äbten Bernhard von Clairvaux und Suger von St. Denis im Briefwechsel und erfreute sich der Gunst König Ludwigs VII. Daß er den Einfluß auf letzteren nicht noch mehr steigerte, wurde ihm sogar vom hl. Bernhard verdacht. Der kirchlichen Richtung des bernhardinischen Zeitalters in jeder Hinsicht treu ergeben, bevölkerte er seine Diözese mit Zisterzienser- und Prämonstratenserklöstern und war als Vertrauensmann Bernhards in hervorragender Weise an dem ketzerrichterlichen Verfahren gegen Abälard zu Sens 1141 und gegen Gilbert de la Porrée zu Paris und Rheims 1148 beteiligt. Gleichwohl war Joslen nicht ohne Verständnis für die geistigen Strömungen seiner Zeit, es werden ihm wissenschaftliche Interessen auf theologischem und weltlichem Gebiete nachgerühmt und seine uns erhaltenen Schriften sprechen nicht dagegen. Um die Höhe der Erkenntnis bei den Gliedern seiner Diözese zu steigern, predigte Joslen über das apostolische Symbol und das Vaterunser: eine Gepflogenheit, die nach längerem Stillstande jetzt wieder in Aufnahme kam. Den Inhalt seiner Predigten hat Joslen alsdann auf Wunsch eines Kollegen in zwei Traktaten zusammengefaßt, die bereits den für die wissenschaftliche Behandlung der Katechismusstücke im Mittelalter üblichen Gang einhalten und neben den Arbeiten des Ivo von Chartres, Hugo von Rouen und selbstverständlich neben denen Abälards zu den ersten erfreulichen Leistungen auf dem Gebiete der Katechismusbehandlung im Norden gehören. Denn beide Traktate Joslens bekunden sorgfältige Studien, selbständiges Urteil und ein Verständnis für Fragen, die etwa im Kreise seiner nachdenkenden Gemeindeglieder auftauchen konnten. **Friedrich Wiegand.**

Josua, Das Buch. — Holzinger, Kurzer Handcommentar z. AT von Marti, VI 1901: Steuernagel, Nowacks Handkommentar z. AT, Josua, 1899; Gasser, Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension. Entdeckt und zum ersten Male herausgegeben. ZdmG 1908 S. 209—279, 494—549; Kahle, Zum hebräischen Buch Josua der Samaritaner. ZdmG 1908 S. 550 f. (Dies samaritanische Buch Josua ist aber sicher eine moderne Fälschung.) **Wilhelm Lotz.**

Josua, Sohn Nuns. — S. 394 Z. 38 l. Geborenen st. Gebliebenen.

Jotham, Sohn Jerubbaals. — Zur Quellenscheidung von Ri 9 vgl. die Kommentare zum Richterbuch (A. „Richter in Israel").

J., Sohn Usias. — Zur Literatur vgl. A. „Israel, Geschichte, biblische". **G. Hölscher.**

Irland. — The official Year-Book of the Church of England für 1911 handelt S. 378—393 von der Episkopalkirche in Irland. Aber es gibt keine Zahlen, weder über die Mitgliedschaft, noch über die kirchlichen Handlungen. Ich wiederhole deshalb die Angaben der Encyclopaedia Britannica 14. Bd, London 1911 S. 753. Dieselben geben aber den Stand von 1901. Damals betrug die Zahl

der Katholiken	3 308 661	= 74%,
der Episkopalisten	581 089	= 13%,
der Presbyterianer	443 276	= 10%,
der Methodisten	62 006	= 0,7%.

Die Zahlen in The Statesmans Year-Book für 1911 beziehen sich ebenfalls auf 1901, stimmen aber nicht genau überein.

Seit 1891 hat die Bevölkerung bedeutend abgenommen. Die Abnahme betrug bei den Katholiken 6%, den Episkopalisten 3%, den Presbyterianern 1%, während die Methodisten eine Zunahme von 11% zu verzeichnen hatten. **Hauck.**

Irvingianer. — K. Handtmann, Die Neu-Irvingianer oder die Apostol. Gemeinde. Ihre Geschichte, Lehre u. Verfassung dargestellt. Gütersloh 1903. **Hauck.**

Isaak von Antiochien. — Über den zweiten Isaak und seinen Papagei (437, 28) und über den dritten s. auch die von Brooks veröffentlichte Chronik im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; Syri, ser. III t. IV p. 217 des Textes, 165 der Übersetzung. Ein erster Bd der Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni wurde veröffentlicht von P. Bedjan (Paris—Leipzig) 1903. Die Einleitung (XXII S.) handelt teils von den verschiedenen Schriftstellern des gleichen Namens, teils vom Inhalt dieser Homilien (un vrai trésor, autant par la sublimité des pensées, que par la beauté du style). **Nestle.**

Isaak von Ninive. — Im Jahr 1909 erschien Mar Isaacus Ninivita de Perfectione religiosa quam edidit Paulus Bedjan (Paris—Leipzig). Nach der Einleitung sind einzelne Stellen in den bisherigen Quellen dogmatisch geändert; vgl. dazu Connolly (JTS 11, 313 bis 315). **Nestle.**

Isidor von Pelusium. — V. Lundström, De Isidori Pelusiotae epistolis recensendis praelusiones, Eranos 2, 1897, 68—80; C. H. Turner, The Letters of Isidore of P., Journ. Theol. Stud. 6, 1905, 70—85; K. Lake, Further Notes on the MSS of Isidore of P., ebd. 270—282; L. J. Sicking, Isidorus van P., De Katholiek 130, 1906, 109—129. (Anfechtung der Echtheit mancher Briefe und Behauptung, daß J. nicht aus dem ägyptischen, sondern aus Alexandria bei Antiochien stammte; vgl. dazu E. Vykukals Notiz in Rev. d'Hist. Eccl. 13, 1912, 414 f.); R. Aigrain, Quarante-neuf lettres de s. Isidore de Péluse. Edition crit. de l'ancienne version latine contenue dans deux mss du concile d'Ephèse, Par. 1911. **G. Krüger.**

Isidor v. Sevilla. — Isidori Hispal. Etymologiarum s. Originum libri XX. Rec. W. M. Lindsay. 2 Bde Oxford 1911. Krusch, Die Zusätze zu den Chroniken Isidors, Mt d. Instit. f. österreich. Geschichtsforschung 1897. Görres, König Rekkared, ZwTh, NF 7, 1899. Ders., Der span.-westgot. Episkopat u. das röm. Papsttum von 586—680, ZwTh 1901. Schütte, Studien über den Schriftstellerkatalog des h. Isidorus in Kirchengesch. Abhandl. v. Sdralek VI, Breslau 1902 (wendet sich gegen Dzialowski). Diekamp, Die origenist. Streitigkeiten im 6. Jahrh. u. das 5. allgemeine Konzil, Münster 1899. Beer, Isidori Etymologiae Cod. Tolet phototypice ed. Leyden 1909. Eudt, Isidor u. die Lukanscholien, Wiener Studien 1909. Valenti, S Isidoro, noticia de su vida y escritos. Valladolid 1909. Schenk, De Isidori Hisp. de natura rerum libelli fontibus, Diss. Jena 1909. **R. Schmid.**

Israel, Geschichte biblische. — Zur Literatur beizufügen: S. Ottli, Geschichte Israels bis auf Alexander den Gr. Calw u. Stuttg. 1905. A. Schlatter, Gesch. Isr. von Alexander d. Gr. bis Hadrian, 2. Aufl. Calw u. Stuttg. 1906. Martin Gemoll, Grundsteine zur Gesch. Israels, Leipzig 1911 (mythologische Erklärung stark ausgeprägt). — C. F. Lehmann-Haupt, Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, Tübingen 1911. Neue Auflagen: Kittel, Gesch. d. Hebräer, 2 Bde 2. A 1909—12. E. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl. 1907 ff. Von Ed. Meyer, Geschichte des Altertums erschien Bd I, zweiter Teil in zweiter Aufl. Stuttgart u. Berlin 1909.

Ferner sind als Hilfsmittel zu nennen, Schrader, Keilinschriften und AT, 3. Aufl. von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin 1903. — H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder, 2 Bde Tübingen 1909.

Eine überraschende Bereicherung der Kenntnis des Lebens der alten Juden im Exil und in der Diaspora verdankt man den neuerdings auf der Nilinsel Elephantine (ägypt. Jeb) gegenüber dem alten Syene (heute Assuan) aufgefundenen aramäischen Papyri: s. d. A. Elephantine, oben S. 381. Besonders wichtig ist ein Brief der dort am südlichen Grenzpunkt von Oberägypten niedergelassenen Judenkolonie aus dem Jahr 408 v. Chr. Er ist gerichtet an Bagohi (= Bagoas, Bagoses, Jos. Ant. 11, 7), den persischen Statthalter zu Jerusalem, und berichtet, im 14. Jahr des Königs Darius (II.), d. h. 411 v. Chr., als der persische Statthalter Aršam sich entfernt hatte, habe die ägyptische Priesterschaft des Chnub (der zu Syene verehrte Gott der Fruchtbarkeit, mit Widderhörnern abgebildet) einen gewissen Waidrang, einen Polizeipräfekten, aufgereizt, daß er Befehl gab, den jüdischen Tempel des Jahu in Jeb (= Elephantine) dem Erdboden gleichzumachen. Dieses ihr prächtig angelegtes Heiligtum in der Festung Jeb, wo die Juden nach ihrer Religion Speisopfer, Weihrauch und Brandopfer darzubringen pflegten, sei schon zur Zeit der ägyptischen Könige aufgebaut

und auch von Kambyses geschont worden, der alle ägyptischen Tempel habe niederreißen lassen. Ein Klagebrief, den sie damals sogleich an Bagohi und ebenso an den Hohenpriester Johanan (auch Neh 12, 22 und Jos. Ant. 11, 7 genannt) zu Jerusalem geschickt, sei ohne Antwort geblieben. Auch den Söhnen des (bei Nehemia oft genannten) Sanballat, des Statthalters von Samaria (er selber scheint also nicht mehr am Leben zu sein), hätten sie in dieser Angelegenheit geschrieben. Von Bagohi erwarten und erbitten sie, er möge seinen ägyptischen Kollegen, bei denen sein Wort viel vermöge, den Wiederaufbau ihres Tempels empfehlen. Nach einer ebenfalls gefundenen Notiz über die Antwort des Bagohi ordnete dieser in der Tat an, daß man das Altarhaus wie zuvor aufrichte und „Speisopfer und Weihrauch" auf dem Altar darbringe. Die blutigen „Brandopfer" scheinen mit Absicht weggelassen, da diese den Fanatismus der den Widder verehrenden Ägypter am meisten reizen mußten.

Die jüdische Kolonie auf Elephantine muß schon lange bestanden haben, ehe diese Begebenheiten vorfielen. Gewissen Papyri, die sich dort im Schutt gefunden haben, läßt sich entnehmen, daß es ursprünglich eine jüdische Militärkolonie war. Nach Sachau hätte Psammetich II. sie dort an der Landesgrenze eingerichtet (nach Sayce schon Psammetich I.). Die Kolonie war zu Wohlstand und Ansehen gekommen, wie unter anderem schon der kostspielige Aufbau des Tempels bezeugt. Die Perser stellten sich auch hier, wie in Babylonien, freundlich zum israelitischen Kultus. Dagegen benutzten die Ägypter die infolge der Abwesenheit des Satrapen entstandenen Wirren, um den verhaßten Kult verschwinden zu machen. Diese neugefundenen aramäischen Dokumente sind vor allem wichtig, weil sie geeignet sind, die in jüngster Zeit gelegentlich maßlos skeptisch behandelten historischen Angaben und Urkunden der Esra- und Nehemiaschrift zu schützen. Auffällig ist, daß diese Juden unbedenklich im Heidenland einen Tempel bauten, während man bisher nur von dem viel jüngern in Leontopolis (Unterägypten) wußte, Jos. Ant. 13, 3, 1—3; Jüd. Krieg 7, 10, 2. 3. Beachte immerhin an der ersten Stelle die Angabe des Onias, er habe in Leontopolis und anderswo viele Juden gefunden, die einen Tempel hatten, aber keinen vorschriftsmäßigen und sich deshalb untereinander zankten. Gewöhnlich erklärt man jene Anomalie daraus, daß das Deuteronomium mit seiner Forderung einheitlicher Kultusstätte zur Zeit, wo diese Juden auswanderten, noch nicht bekannt gewesen sei. Aber wenn es auch möglich ist, daß diese Kriegeransiedelung schon in Manasses Zeit fällt (Sayce), so versagt jene Erklärung beim Beispiel des Onias vollständig. Auch ist nicht glaubhaft, daß diese ägyptischen Juden noch im Jahr 408 von dem Fund des Königs Josia nichts gewußt hätten. Überhaupt aber handelt es sich garnicht bloß um die Frage der Einheitlichkeit der Kultusstätte, sondern um das Opfern auf heidnischem, also unreinem Boden, was die altertümliche Anschauung, die uns bei Hosea und sonst (2. Kg 5, 17) entgegentritt, für unstatthaft hält. Vielleicht machte sich eine freiere Auffassung am ehesten Ägypten gegenüber geltend, in Erinnerung an dessen alte Beziehungen zu Jahveh und seinem Volke. Vgl. Jes 19, 19.21. Übrigens sind diese judäischen Ansiedler von Elephantine auf alle Fälle nicht sehr korrekt verfahren. Merkwürdigerweise lassen die Papyri erkennen, daß man mit der Gottheit Jahu noch zwei oder drei andere Wesen in der Verehrung zusammenfaßte, deren Namen mit Bethel zusammengesetzt ist; H. Grimme (Orientalist. Litztg. 1912 S. 11 ff.) denkt an syrische Gottheiten. Eher dürfte sich darin aussprechen, daß auch Angehörige aus der nördlichen Nachbarschaft, die in Bethel ihr Heiligtum hatte, sich darunter befanden und ihr spezielles Numen in die Ehrung mit eingeschlossen sehen wollten. Ein erträglicherer Mangel dieses Heiligtums mag darin bestanden haben, daß seine Priesterschaft keine levitische war; wenigstens fehlt davon jede Spur. Dieser Fehler mag zu denen gehört haben, die jener Onias den „nicht vorschriftsmäßigen" Judentempeln in Ägypten vorwirft. Vom Heiligtum selber haben sich auf Elephantine keine Spuren erhalten. Es mag mit der Perserherrschaft weggewischt worden sein. Auch die Judenkolonie verlor damit ihre privilegierte Stellung.

S. 474 Z. 25 l. Joachas st. Joas. **E. v. Orelli.**

Italien, kirchlich-statistisch. — „Italien muß das unterbrochene Reformationswerk des 16. Jahrhunderts wieder aufnehmen, denn es ist die unerläßliche Bedingung seiner individuellen und sozialen Erneuerung". Dies Wort hat Prof. Ligunana von der römischen Universität um die Jahrhundertwende gesprochen. Man darf ihm, einem gebildeten Katholiken, der freilich kein römischer Katholik genannt werden kann, ein begründetes Urteil zutrauen. Die religiöse Frage ist in Italien nicht minder brennend als in andern Ländern. Der Zwiespalt zwischen Quirinal und Vatikan besteht unvermindert fort. Das zeigte deut-

lich das Jubeljahr der 50 jährigen politischen Einheit mit seinen glänzenden Festen von Turin bis Rom, welche die römische Hierarchie, mit ihrem Tiaraträger an der Spitze, grollend als „Trauerjahr" und „Tage der Trübsal" bezeichnete. Hoffnungsvoll hatten die ernsteren Kreise der römisch-katholischen Bevölkerung, die eine Reform ihrer Kirche wünschten und herbeiführen wollten, Pius' X. Amtsantritt begrüßt, der unter Hinweis auf eine mangelhaft übersetzte Vulgatastelle „alles in Christo erneuern" wollte. Sie wurden arg enttäuscht. Die von ihm in Angriff genommenen „Reformen", wie Bibelkommission, Volkskatechismus, Neuordnung der päpstlichen Kongregationen und der bischöflichen Priesterseminare, befriedigten nach Form und Inhalt die wenigsten. Man gab ihn aber auf, als er gar bewies, daß er „ignis ardens" nicht gegen die offenkundigen Schäden der römischen Kirche und des Papsttums, sondern gegen den Geist des Evangeliums und der neuen Zeit sein wollte durch Borromäus-Enzyklika, Syllabus, Enzyklika, Motuproprio wider jeden „Modernismus", den „Inbegriff aller Ketzereien", nicht zuletzt auch durch eine Enzyklika wider „die christliche Demokratie". Das alles widersprach offenbar dem ausgesprochenen päpstlichen Programm. Es bezweckte nur eine Steigerung der päpstlichen absoluten Autorität auf religiösem und politischem Gebiete, versuchte aber alle Geistes- und Gewissensfreiheit zu ersticken und das bisher gebliebene geringe Maß der Gläubigen auf den wichtigsten Lebensgebieten zu vernichten. Was früher Rosmini, Gioberti, Prota Giurleo, Panelli, Trabucco praktisch versucht, was Curci, Mariano, Labanca, Chiapelli schriftstellerisch gestützt hatten, nämlich einem Reformationskatholizismus innerhalb der römischen Kirche die Wege zu bahnen, das gelang ihren jüngsten Nachfolgern ebensowenig wie ihnen. Zwar die durch Campello ins Leben gerufene und von d'Altagena, Savaraſe, Renier, Cichitti-Suriani, Janni, Miraglia, vertretene altkatholische Bewegung brachte es zur Gründung einer „Katholischen Nationalkirche". Nach wenigen Jahren war sie jedoch eingeschlafen und Campello vor seinem Tode zur römischen Kirche zurückgekehrt. Von der römischen Hierarchie verurteilt wurden auch einer nach dem andern: Semeria, Gazzola, Fracassini, Ghignoni, Genocchi, Savi, Bonaccorsi, Bonomelli, Buonaiuti, Minocchi, Fogazzaro, Avolio, Battaini, Mastrogiovanni, Murri samt ihren Schriften. Allerdings stehen einzelne noch wacker auf der Bresche, namentlich Murri kämpft unermüdlich für eine papstfreie katholische Kirche; aber, so vielfach auch die Notwendigkeit einer Reform der römischen Kirche hinsichtlich der Bildung des Klerus, der praktischen Ziele der Hierarchie, der Normaltheologie des Thomas usw. zugegeben wird, jeder Versuch dazu scheint vorläufig vergebens zu sein. Von den zahlreichen „Modernisten" haben die meisten den Antimodernisteneid „als eine leere Formel" geleistet. Etwa ein Dutzend, die ihn mannhaft verweigerten, haben Amt und Brot verloren. Die mit päpstlichem Segen ins Leben gerufene Hieronymus-Gesellschaft zur Herausgabe und Verbreitung der h. Schrift brachte es nur zur Veröffentlichung der Evangelien nebst Apostelgeschichte, die in 100 000 Ex. verkauft sein sollen. Dann mußte sie ihre Tätigkeit wieder einstellen, angeblich weil man die Herausgabe der paulinischen Briefe fürchtete. Dagegen entstand aus verschiedenen Konfessionen (Katholiken, Griechen, Evangelischen) die Bibelgesellschaft „Fides et Amor" die im Jahre 1910 das vollständige NT mit einfachen erklärenden Anmerkungen herausgab und „den Freunden des Guten, Schönen und Wahren" empfahl.

Energische Naturen, welche ernstlich die Wahrheit und das Heil in Jesu Christo finden und zum Segen ihres Volkes öffentlich vertreten wollen, suchen schließlich Anschluß an die evangelische Kirche, die heute im italienischen Einheitsstaate ungehindert besteht und das Wort Gottes unverboten verkündet. Sie wollen statt „Diener des Papstes lieber Diener Christi" sein. So sind einem Guicciardini, Gavazzi, Desanktis, Mazzarella, Ferretti durch Übertritt gefolgt Sciarelli, Lagomarsino, Conti, Fera, Beltrami, Mingardi, Sforzini, Senarega, Bartoli und viele andere, die wir unmöglich aufzählen können. Der Schritt ist nicht leicht, weil ein ausreichender Beruf schwer zu finden ist. So sind in Rom und später in Mailand Priesterheime und Versorgungsstellen für Übergetretene eingerichtet, die leider dem Bedürfnisse nicht genügen.

Die statistischen Verhältnisse der römischen Kirche, welche der jährlich erscheinende päpstliche Hofkalender genau angibt, haben sich in wesentlichen Dingen nicht geändert. Wennauch wiederholt von seiten der letzten Päpste, des „politischen" Leo XIII. und des „religiösen" Pius' X., Klagen über das Vordringen der „Ketzer" und „Sekten" lautwurden, so geht es doch mit der Ausbreitung des Evangeliums langsam in dem Lande, welches jahrhundertelang als fester Mittelpunkt und unbestrittener Besitz der päpstlichen Herrschaft galt. Zum Garantiegesetz vom 13. Mai 1871 ist zu bemerken, daß sein § 1: „Die Religion des Staates ist die römisch-katholische; die andern Kulte sind geduldet" praktisch so gehand-

habt wird, daß alle nichtkatholischen Untertanen das Recht freier, öffentlicher Religionsübung haben und im Genusse der bürgerlichen und staatlichen Rechte hinter den römischen Katholiken nicht zurückstehen. Im übrigen bedient sich der italienische Staat, falls er für feierliche Akte religiöse Amtshandlungen braucht, hierfür der kirchlichen Gebräuche der römisch-katholischen Kirche, welcher fast alle seine Untertanen bis auf einen kleinen Bruchteil äußerlich angehören. Das gegenwärtig geltende Schulgesetz vom Jahre 1910 fand im Lande noch 50 % Analphabeten vor, was beim vorhandenen Mangel an 40 000 Volksschulklassen und an 3000 Volksschullehrern, deren Gehälter sehr gering sind, nicht gerade zu verwundern ist. Es kennt im Lehrplan der öffentlichen Schulen keinen Religionsunterricht. Dieser wird nur auf besonderen Wunsch der Eltern eingerichtet. Eine Statistik des Schuljahres 1909/10 über diesen vom Elternhause gewünschten Religionsunterricht ergibt die überraschende Tatsache, daß im Norden und Süden Italiens, in Turin, Pinerolo, Cuneo, Mailand, Bergamo, Vicenza, Venedig, Neapel, Caltanisetta usw. für fast alle Kinder Religionsunterricht verlangt wird, in Rom aber mit seiner seit 1870 mehr als verdoppelten Bevölkerung es nur 24 vom Hundert sind.

Die Arbeiten auf dem Evangelisationsfelde, die bereits seit einem halben Jahrhundert von verschiedenen Seiten tatkräftig in die Hand genommen worden sind, zeigen, wie schon angedeutet, einen langsamen Erfolg. Die Ursachen dafür liegen nicht bloß an der Schwierigkeit des Bodens, sie liegen auch an den Evangelischen selbst. So wurden die Hoffnungen, welche die 1901 erfolgte Gründung eines „Evangelischen Kirchenrates für Italien" für eine bessere Zusammenfassung, wirksamere Betreibung und zweckmäßigere Einteilung des Evangelisationswerkes weckte, leider nicht erfüllt. Die Einrichtung blieb auf dem Papiere. Unbrüderlicher Geist und kleinliche Kirchturmspolitik hemmte vielfach energische Betätigung, ja ließ durch neidische Unterbindung der Hilfsquellen die seit einem vollen Menschenalter in Segen bestehende „Evangelische Italienische Kirche" bis auf die beiden größeren Gemeinden in Florenz und Rom verschwinden. Wir bezweifeln darum auch, ob der neuerdings angeregte Gedanke, statt der drei in Florenz und Rom bestehenden „Theologischen Schulen" eine einzige zur Ausbildung der Geistlichen in Rom zu errichten, verwirklicht wird, so sympathisch der Gedanke ist und so praktisch seine Ausführung scheint. Mehr Aussicht auf Erfolg scheinen die Vorschläge zu haben, mit Rücksicht auf den italienischen Volkscharakter die gottesdienstlichen Lokale nicht gar zu dürftig auszustatten, die Gottesdienste selbst liturgisch reicher zu gestalten und auf würdige, angemessene Kleidung der Geistlichen zu halten.

Der ältere Teil der Waldenserkirche mit 15 Gemeinden in den Tälern und 2 Gemeinden in Pinerolo und Turin hält, statistisch angesehen, mit dem natürlichen Wachstum der Bevölkerung gleichen Schritt. Die Ergebnisse der neuesten Statistik (1910/11) sind noch nicht veröffentlicht. Doch darf man für die Talgemeinden 15 000 Seelen annehmen. Zu den früheren evangelischen Schulen und Anstalten der Innern Mission ist 1904 eine bescheidene Diakonissenanstalt in Turin und ein Lehrerinnenseminar in Torre Pellice gekommen. Der neuere Teil der Waldenserkirche, entstanden durch die seit rund 60 Jahren außerhalb der Täler betriebene Evangelisation, umfaßt, abgesehen von 7 Gemeinden in Südamerika und 3 in Aegypten, gegenwärtig 7000 Seelen in 47 Mutter- und 68 Tochtergemeinden. Während sie bisher der Verwaltung eines besonderen, von der jährlichen Gesamtsynode gewählten Evangelisationskomitee unterstellt waren, sollen sie in Zukunft mit den alten Gemeinden der Täler zusammen der Verwaltung der „Table" in Torre Pellice unterstehen. Man nimmt ihnen also die nach langen Erwägungen 1873 gewährte etwas freiere und selbständige Stellung. An ihnen arbeiten 50 Geistliche, 16 Evangelisten, 7 Lehrer-Evangelisten, 50 männliche und weibliche Lehrkräfte und 13 Bibelboten. Jedoch ist es ein Übelstand, daß jährlich etwa der sechste Teil der Geistlichen Kollektenreisen im Auslande machen muß und ihre Gemeinden, die sie notwendig brauchen, monatelang verwaist bleiben. Sonst ist die Stellung der Geistlichen und Lehrer durch Festlegung einer Gehaltsordnung wie eines Wohnungszuschusses erheblich gebessert worden. Doch bringen von den jährlichen Unterhaltungskosten in Höhe von 400 000 Lire, welche das Evangelisationswerk braucht, die Gemeinden, obwohl 5 von ihnen sich selbst erhalten und damit das Recht haben, ihren Geistlichen selbst zu wählen, etwa den vierten Teil auf! Die Einteilung der Evangelisationsgemeinden in 5 Bezirke unter einem Bezirksleiter besteht noch: 1. Piemont-Ligurien-Nizza; 2. Lombardei-Venetien-Emilia; 3. Mittelitalien-Sardinien; 4. Rom-Süditalien; 5. Sizilien. Mit den Mitteln der Prochetstiftung ist in Florenz seit Oktober 1908 eine Schule zur Ausbildung von Lehrern ins Leben gerufen worden, die später auch als Evangelisten verwendet werden können. Neue Kirchen bzw. Kapellen sind in Mailand, Castelvenere, Grenosa,

Genua, Reggio Calabria, Messina, Sampierdarena von den Waldensern errichtet und eingeweiht worden. Die Wesleyaner haben eine schöne Kirche in Palermo eingeweiht, die bischöflichen Methodisten eine solche mit Gemeindehaus, Buchdruckerei und Verlagsanstalt in Rom errichtet. Die langjährigen evangelischen Wochenblätter „L'Italia Evangelica" und „Il Rinnovamento" sind in eine Wochenzeitung allgemeinen Inhaltes „La Luce" zur Vertretung der evangelischen Sache verschmolzen worden. Die Britisch-Ausländische Bibelgesellschaft, die seit 40 Jahren ihren Sitz in Rom genommen hat und an der Piazza Venezia jetzt ein eignes Bibelhaus besitzt, hat im Jahre 1910 mit Hilfe von 24 Bibelboten, die sie unterhält, 2237 Bibeln, 5147 NT mit Psalmen und 61559 einzelne Bibelteile vertrieben. Das sind zwar im Vergleich zu früheren Geschäftsjahren geringere Zahlen. Aber sie erklären sich durch die daneben getretene Tätigkeit der beiden Bibelgesellschaften „St. Hieronymus" und „Fides und Amor". Der Führer der christlichen Demokratie Murri besuchte 1911 die Waldensersynode und fand für seine Stellung, Arbeit und Ziele Verständnis und Teilnahme. Die evangelische Presse unterhält freundliche Beziehungen zu der Modernistenpresse: La Riforma Laica, Il Commento, La Cultura Moderna, Battaglie d'oggi, Coenobium, La Cultura Contemporanea. Für die evangelische Sache ist wohl das einflußreichste Blatt: „La Rivista Christiana", welches, offenbar mit Rücksicht auf die zahlreichen mit Rom zerfallenen Priester, zu denen bedauerlicherweise gleichgesinnte Laien sich nicht gesellen, statt der römisch-katholischen Kirche eine „evangelisch-katholische" empfiehlt und zwar die Waldenserkirche, die aus dem 12. Jahrhundert stammend „katholisch" und seit dem 16. Jahrhundert, wo sie 1532 die Grundsätze der schweizerischen Reformation annahm, „evangelisch" genannt werden könne. Das Wochenblatt der französisch redenden alten Waldensergemeinden in den Tälern „Le Témoin" ist bedeutungslos für Italien. In Betracht kommen neben den Waldenserblättern „La Luce" und „La Rivista Cristiana" nur noch „L'Evangelista" der bischöflichen Methodisten und „Il Testimonio" der Baptisten.

Von den in Italien vorhandenen evangelischen Gemeinden deutscher Zunge ist zu berichten, daß dank der finanziellen Unterstützung der heimatlichen Kirchenbehörde die Konferenz der deutschen evangelischen Pfarrer Italiens regelmäßig alle Jahre abwechselnd in den verschiedenen Gemeinden tagt. Von der Ausführung des bereits vor einem Jahrzehnt gefaßten wichtigen Beschlusses, die Konferenz durch Laiendeputierte zu erweitern, hat nichts verlautet, obwohl ein Synodalverband hohe und wichtige Aufgaben finden würde, vor allem die Begehrlichkeit der italienischen Evangelisationsgemeinden nach Gliedern auswärtiger Kirchen angemessen und nachdrücklich dämpfen könnte. Die durch das Erdbeben am 28. Dezember 1908 schwer betroffene deutsche Gemeinde in Messina hat sich leider aufgelöst. An ihre Stelle wird in Sizilien wohl eine deutsche Gemeinde in Palermo treten, die einen erfreulichen Aufschwung nimmt, aber noch kein eignes Gotteshaus besitzt. Die deutsche Gemeinde in Florenz hat seit dem 1. Advent 1902 ihre eigne Kirche mit Gemeindehaus am Lungarno Torrigiani, worin der Pfarrer den evangelischen Kindern der selbständigen deutschen Schule regelmäßigen Religionsunterricht erteilt, auch gutbesuchten Kindergottesdienst abhält. Gesegnete Arbeit tut die Gemeinde in Florenz in ihrem „Marienheim", einer Anstalt zur Unterkunft und Stellenvermittlung von jährlich 5—600 deutschen, meist weiblichen Personen. Im genannten Hause ist auch ein christliches Hospiz eingerichtet. Außerdem wird Krankenfürsorge im Krankenheim geübt und soweit möglich Privatpflege gewährt. Beschäftigt sind 4 Schwestern unter Leitung einer Oberschwester. Der Pfarrer versorgt die Tochtergemeinde Prato mit regelmäßigen deutschen Gottesdiensten und notwendigen Amtshandlungen. Die Gemeinde in Livorno, eine der ältesten, welche seit Jahrzehnten eigne Kirche, Pfarrhaus, Schule und Kirchhof besitzt, ist allmählich an Mitgliederzahl zurückgegangen, hofft aber durch Anschluß der deutschredenden Evangelischen in der Umgegend ihren Bestand zu sichern. Der Pfarrer besucht auch die deutschen Seeleute im Hafen. Die deutsche evangelische Gemeinde in Rom konnte am 2. Juni 1911 als älteste aller evangelischen Gemeinden am Sitze des Papsttums endlich in feierlicher Weise den Grundstein zur eignen auf 400 Sitzplätze berechneten Kirche legen. Letztere, im Ludovisiviertel gelegen, wird einen hohen Turm erhalten, und mit Pfarrhaus und Gemeindehaus dicht daneben einen abgeschlossenen schönen Besitz bilden. Der Bau soll in zwei Jahren vollendet sein und dann Freiherrn von Bunsens prophetisches Wort in Erfüllung gehen, daß die evangelischen Deutschen in Rom das Reformationsjubiläum 1917 in eigner Kirche feiern werden. Die mit großer Treue und nicht geringen Opfern in Verbindung mit der K. Botschaftskapelle von deren Geistlichen jahrzehntelang erhaltene evangelische Schule ist leider eingegangen, nachdem die deutsche Kolonie eine vom Deutschen Reiche unterstützte paritätische und mit der Berechtigung zum einjährig-freiwilligen Militärdienst in Deutschland versehene

Schule ins Leben rief. Sie hat kürzlich ein eignes Haus bezogen. Der evangelische Frauenverein in Rom hat für seine 5 Kaiserswerther Diakonissen und ihre vielseitige Arbeit ein eignes Heim erworben. Im deutschen Hospital der Casa Tarpea auf dem Kapitol sind gleichfalls Kaiserswerther Schwestern tätig. Die Gemeinde in Genua hält gegenwärtig ihre Gottesdienste in eigner Kapelle. Ihre Schule, welche Vorschule, Volksschule, Realschule und höhere Mädchenschule umfaßt, ist leider auch paritätisch geworden. Doch ist der Religionsunterricht für die evangelischen Kinder bei dem evangelischen Pfarrer obligatorisch. Die Schule hat gleichfalls die Berechtigung zum einjährig-freiwilligen Militärdienst. Die von der Gemeinde begonnene Seemannsmission besitzt neben einem Seemannsheim auch einen eignen Seemannspastor. Zu den Wintergemeinden ist Rapallo an der Ostriviera gekommen. Sie ist seit zwei Jahren im Besitze eines eignen Kirchleins. **K. Rönneke.**

Italien, Reformat. Bewegungen. — Cuccoli, M. A. Flaminio, Bologna 1897. Tacchi-Venturi (S. J.), Stato della Religione in Italia nel sec. XVI. 1908; dasselbe erweitert in dess. Storia della Compagnia di Gesù in Italia, I. Bd 1908 (vgl. besonders Kap. 18); Buschbell, Ref. und Inquis. in Italien um die Mitte des 16. Jahrh. 1910; Negri, Note e docc. per la storia della Riforma in Italia, I (Estr. dagli Atti della R. Academia di Torino, vol. XIV, 1910); Carcereri, Cenni sull'eresia protestante etc. (Estr. dagli Atti dell' Academia di Verona, ser. IV, vol. XI, 1910); weitere Notizen im Arch. Storico Ital. ser. V, vol. 48, p. 203 ff.; Benrath, Italien und die reformat. Bewegung im Lichte der neuesten Forschung (Internat. Wochenschrift IV, p. 39 [1910]). — Zanelli, G. ed E. Gandini ed i processi d'eresia in Brescia (Arch. Stor. Ital. vol. 40, 3).

S. 536 Z. 32 l. Martinenghi st. Marhinenghi. **Benrath.**

Jubeljahr. — S. 548 Z. 6 l. Gregor XI. st. Gregor IX.

Judäa. — Zu der Geschichte und den Grenzen J.s vgl. die Karten 7, 9—12 und 14—19 meines Bibelatlasses (1911). Geschichtliches und Geographisches findet man bei G. Hölscher, Paläſtina in der persischen und hellenistischen Zeit (1903, Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie, herausgeg. von W. Sieglin, Heft 5), besonders S. 26—50 67—99; zu dem Namen J. vgl. S. 76—78. Erwin Nestle hat über „Judaea bei Josephus" gehandelt in ZdPV Bd XXXIV (1911) S. 65—118. — Zu S. 562, 55: Zu Aseka Jos 15, 35 vgl. G. Hölscher u. ZdPV Bd XXXIV (1911) S. 49—53. — Zu S. 563, 12: Für das Kegila 1 Sa 23, 1—13 kommt richtiger chirbet kīlā 1½ km nördlich von sor'a und 4½ km südlich von 'amwās in Betracht. — Zu 563, 28: Nach den Ausgrabungen, die Dr. F. J. Bliß 1900 im Auftrage des English Palestine Exploration Fund auf dem tell sandahanne, 1½ km südlich von bēt dschibrīn, ausgeführt hat, ist anzunehmen, daß die Stadt Maresa, deren Namen sich noch in der nahen chirbet merāsch erhalten hat, hauptsächlich auf der Höhe des Tells lag. Bliß hat die Stadt der Seleucidenzeit (Mariſſa) aufgedeckt und unter ihr die Reste des älteren jüdischen Ortes gefunden. Vgl. F. J. Bliß and R. A. Stewart Macalister, Excavations in Palestine during the years 1898—1900 (London 1902). Die Stadt gehörte zu dem Gebiete der Hasmonäer, wurde jedoch durch Pompejus von der jüdischen Herrschaft „befreit" und 40 vor Chr. durch die Parther zerstört (Josephus, A XIV 13, 9); ihre Nachfolgerin in dieser günstigen Verkehrslage wurde später bēt gubrīn oder Eleutheropolis (s. Bd. IX 573, 4). Die Gegend ist sehr reich an natürlichen und künstlichen Höhlen, ebenso an Grabkammern. Eine der merkwürdigsten liegt weiter südlich, auf der Ostseite des wādi el-bijāḍ; sie wurde um 250 vor Chr. für das Haupt der phönizischen Kolonie in Maresa gebaut und zeichnet sich durch Malereien im griechischen Stil aus. Vgl. J. Peters und H. Thiersch, Painted tombs at Marissa (London 1905). — Zu S. 564, 28: Die Angabe über das Alter von Hebron im Vergleich mit Tanis in Ägypten Nu 13, 22 scheint mit einer Ära von Tanis zusammenzuhängen. Wir kennen wirklich durch die von Mariette gefundene „Stele vom Jahre 400", eine solche Ära, die vor Ramses II. 400 Jahre zählt, also etwa auf 1700—1650 zurückgeht. Ed. Meyer sieht darin eine Tempelära, die an die Einführung oder Ausgestaltung des Setkultus von Tanis durch die Hykſos anknüpft; andere denken an eine mythologische Ära des Gottes Set. Bei der ersten Annahme würde eine Verbindung von Hebron mit der Hykſosära von Tanis vorliegen und somit wohl ein Beleg dafür, daß die Herrschaft der Hykſos auch das Bergland Kanaans umfaßt hat. Jedenfalls hat uns die alttestamentliche Glosse ein beachtenswertes Stück israelitischer Gelehrsamkeit erhalten. Vgl. mein Kurzes Bibelwörterbuch (1903) 754; Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie (1904) 65—67; Geschichte des Altertums ² I 2 (1909) S. 31. 295. — Zu 567, 40 ff. Am 31. Oktober 1910

haben der Prinz, die Prinzessin Johann Georg und die Prinzessin Mathilde von Sachsen mit Genehmigung des Sultans das Heiligtum in Hebron besucht; der Prinz hat selbst darüber eine kurze Mitteilung veröffentlicht in der Internationalen Wochenschrift vom 3. Juni 1911 Sp. 673—676. — Zu S. 569, 23 ff. Die Einwohnerzahl wird von Dr. Benzinger in der siebenten Auflage des Baedekerschen Reisehandbuchs (1910) auf 22 000 geschätzt, darunter 2000 Juden. — Zu S. 570, 60: Über bittīr hat E. Zickermann ZdPV Bd XXIX (1906) S.51 ff. gehandelt. — Zu S.571, 6: Kirjath Jearim ist nach Eusebius Onom. ed. de Lagarde 234, 94; 271, 40 mit großer Wahrscheinlichkeit in dem heutigen el-kubēbe nordwestlich von Jerusalem anzusetzen, s. meine Beiträge zur Ortskunde Palästinas in Mt u. Nachr. des DPV 1912, 67 ff. — Zu S. 574, 23: Prof. Sellin hat von 1907—1909 hauptsächlich mit Unterstützung der Deutschen Orient-Gesellschaft an der Stätte des alten Jericho gegraben. Die in Bd IX angegebene Lage der ältesten und der herodianischen Stadt ist dadurch bestätigt worden. Unmittelbar westlich von dem heutigen ʿain es-sulṭān lag das kanaanitische, vorexilisch-israelitische und nachexilisch-jüdische Jericho; auch Spuren des byzantinischen Jericho haben sich verstreut an dieser Stelle gefunden. Das herodianische Jericho lag südlicher, auf der sanft nach Osten geneigten Ebene vor dem Austritt des wādi el-kelt aus den Bergen, an beiden Ufern des Wadi. Vgl. Mt der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin Nr. 39 und 41 (Dezember 1908 und 1909). — Zu S. 575, 27: Die Unsicherheit des Weges nach Jericho ist seit etwa 10 Jahren zur Fabel geworden, man reitet und fährt jetzt ohne jedes Geleit von Jerusalem dorthin. — Zu S. 577, 4: In meinen Beiträgen zur Ortskunde Palästinas Mt und Nachr. des DPV 1911 S. 49 ff. habe ich vorgeschlagen, das Aphairema 1. Mak 11, 20 ff. mit chirbet ghurābe bei sindschil gleichzusetzen, da im Onom. ed. de Lagarde 254, 54; 118, 30 ein Ephraim 20 römische Meilen (= 30 km) nördlich von Jerusalem erwähnt wird, was bis sindschil führt. — Zu S. 577, 6 f. ist die genaue Untersuchung der 1 Sa 14 erwähnten Schlucht zwischen Michmas und Geba zu vergleichen, die G. Dalman ZdPV Bd XXVII (1904) S. 161 bis 173 und Bd XXVIII (1905) S. 161—175 veröffentlicht hat. — Zu S. 577, 56 ff. verweise ich auf meine Beiträge zur Ortskunde Pal.s in Mt und Nachr. des DPV 1912 S. 1 bis 9, wo ich auf Grund der Angabe des Onom. chirbet el-lattātīn als die Stätte des alten Beeroth vorgeschlagen habe. — Zu S. 578, 10 ff.: Die Lage von Mizpe ist neuerdings von A. Alt im Palästinajahrbuch 1910 S. 46 ff. und von Eb. Baumann in ZdPV Bd XXXIV (1911) S. 119 ff. erörtert worden; beide suchen den Ort in dem heutigen tell en-naṣbe 12 km nördlich von Jerusalem, 3 km südlich von el-bīre, dicht westlich neben der Straße nach Sichem-Nabulus. — Zu S. 579, 45 ff.: Die „Ortslage von Bethanien" hat sorgfältig beschrieben Fr. Fenner in ZdPV Bd XXIX (1906) S. 151—177. — Zu S. 580, 14 ff.: Wenn Eusebius zu seiner Zeit noch den Ort Kirjath Jearim nach Onom. 234, 94; 271, 40 kennt, und dieser, wie o. zu S. 571, 6 bemerkt wurde, mit dem heutigen el-kubēbe zusammenfällt, so kann el-kubēbe nicht mehr für das Dorf Emmaus Lc 24, 13 ff. in Betracht kommen. — Zu S. 581, 7 ff.: Auf der Stätte des alten Beth Semes, ʿain schems, hat der englische Palestine Exploration Fund seit 1911 Ausgrabungen begonnen; die ersten Berichte über diese Arbeiten finden sich in den Quaterly Statements von 1911 S. 69—79 an. — Zu S. 581, 52 ff.: Die Stätte des alten Geser ist von 1902—1910 von R. A. Stewart Macalister im Auftrage des englischen Palestine Exporation Fund durchforscht worden; die vorläufigen Berichte stehen in den Quarterly Statements seit 1902, die abschließende Darstellung ist soeben erschienen: The Excavation of Gezer 1902—5 and 1907—9, London 1912. Die Ausgrabungen haben über die Besiedelung des Ortes bis in sehr frühe Zeit Aufschluß gegeben. Die ältesten Bewohner lebten in Höhlen und scheinen nicht zu den Semiten gehört zu haben, da sie ihre Toten verbrannten, nicht begruben. Die Funde reichen bis in die Bronze- und Steinzeit hinauf, haben aber auch für die Kultur der Philister sowie der späteren Jahrhunderte lehrreiche Belege zutage gefördert, z. B. schöne Silbergefäße mit altkretischen und ägyptischen Motiven, eine Doppelaxt, ein Kielboot aus Terrakotta, das sich sehr deutlich vom phönizischen Muster unterscheidet, sogen. Bügelkannen, einen landwirtschaftlicher Kalender etwa aus dem sechsten Jahrhundert (vgl. ZatW 1909, 222—229) u. a. — Zu S. 584, 56: Die Zusammenstellung des biblischen Netopha mit dem jetzigen bēt nettīf auf dem westlichen Abhange des Berglandes habe ich bereits in meinem Kurzen Bibelwörterbuch (1903) S. 470 aufgegeben. Die Aufzählung Esr 2, 22 weist auf die Ostseite der Wasserscheide und dazu stimmt, daß die Acta Sanct. II 309 eine „Wüste" von Natupha erwähnen. — Berichtigungen zu Bd IX S. 556—585.

S. 563 Z. 36 l. südöstlich st. südwestlich.

S. 565 Z. 12 l. Südwesten st. Südosten und Z. 13 Südosten st. Südwesten.

S. 569 Z. 51 l. 24 st. 23.
S. 571 Z. 22 l. an st. nach.
S. 573 Z. 38 l. 20 st. 40.
S. 575 Z. 7 l. wādi en-nuwē'ime st. wādi en-nawā'ime.
S. 578 Z. 47 l. 571 st. 570.
S. 584 Z. 45 l. 583, 12 st. 582, 12. **Guthe.**

Jude, d. e. — S. 593 Z. 6 füge bei: Eine ausführliche Bibliographie über diese Sage bis zum Jahre 1893 von L. Neubaur im Zentralblatt für Bibliothekswesen, X. Jahrgang 1893 S. 249—267, 297—316. **E. Bertheau †.**

Jugendpflege. — Literatur: 1. Allgem. Einführung. Schriften der Zentralstelle für Volkswohlfahrt (Berlin, C. Heymann): Die Fürsorge für die schulentlassene Jugend, Heft 19 (1900), 21 (1901) und Heft 3 der neuen Folge (1909); dasselbe als Broschüre (1910). Der Jugendverein, Leitfaden für Begründer, Leiter und Mitarbeiter von Jugendvereinigungen (1911). Ratgeber für Jugendvereinigungen, Zeitschrift. Handbuch für Jugendpflege. Herausg. von der Deutschen Zentrale für Jugendfürsorge. Erste Lieferung. Langensalza 1912. Hermann Beyer & Söhne. Handbuch des Kinderschutzes und der Jugendfürsorge. Hrsg. v. Th. Heller, Fr. Schiller und M. Taube. 2 Bde. Leipzig 1911. A. Pieper, Jugendfürsorge u. Jugendvereine (kathol.). 2. Aufl. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. Jugendpflege. Alte und neue Wege zur Förderung unserer schulentlassenen Jugend. Herausgegeben vom Hauptausschuß für Jugendpflege in Charlottenburg. Jena 1912, Eugen Diederichs Verlag. — Weicker, H., Bildung und Erziehung der jugendl. Arbeiter in Deutschland (Schriften der Gesellschaft f. Soz. Reform, Heft 37. Jena 1911. Hemprich, Wie fördere ich die Jugendpflege und wie helfe ich selber mit? Langensalza 1912. Julius Beltz, Verlagsbuchhändler. Agahd, Jugendwohl und Jugendrecht. Halle 1907. Petersen, J., Die öffentliche Fürsorge für die sittlich gefährdete u. die gewerblich tätige Jugend. (Aus Natur und Geisteswelt.) Leipzig 1907. Kerschensteiner, Staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend. Erfurt 1911 (5. Aufl.). — E. Schwiedland, Probleme der erwerbenden Jugend. Wien 1910. P. Hasse, Leitfaden für weibliche Jugendpflege. Berlin, Ostd. Jünglingsbund. Liese, Handbuch des Mädchenschutzes (kathol.). 2. Jugendvereine. 1. Evangel. — Tiesmeyer, Die Praxis des Jünglingsvereins. 2. Aufl. Leipzig 1895. — Wartmann, Geschichte des Ostdeutschen Jünglingsbundes 1856—1906. (Berlin, Ostd. Jünglingsbund). 2. Kathol. — Pieper (s. o.) — Honnef, Handbuch für kathol. Jugendvereinigungen. Freiburg 1906. 3. Neue Richtung der Jugendarbeit. W. Claßen, Vom Lehrjungen zum Staatsbürger. Hamburg 1909. Stenzel, Neue Wege in der Jugendpflege, der Wartburgverein in Frankfurt a. M. Hamburg 1909. Hemprich, Winke zur Gründung u. Leitung von Jugendvereinigungen. 3. Aufl. Osterwiek 1910. Claßen, W. u. Hollmann, Neue Wege zur Jugendpflege. Halle 1908. Zeitschriften: Ratgeber für Jugendvereinigungen (Zentralstelle f. Volkswohlfahrt). Rundschau, Illustr. Zeitschrift f. Jünglingspflege u. Jungmännermission (Barmen, Nationalvereinigung evangel. Jünglingsbündnisse). Der Jugendverein, Ratgeber u. Korrespondenzblatt für Vorstände u. Mitarbeiter in kathol. Jugendvereinigungen. (Düsseldorf). Unsere Jugend. Herausgegeben vom süddeutsch. kathol. Jugendsekretariat. (München).

Die Jugendpflege hat es mit der Erziehung der Jugendlichen zu tun. Es sind dies die Heranwachsenden beiderlei Geschlechts zwischen 14 und 21 Jahren und zwar in erster Linie die jüngere Gruppe dieses Lebensalters, zwischen 14 und 18. Es gibt in Deutschland 4¾ Millionen Jugendliche der jüngeren Gruppe. Von diesen sind 2¾ Millionen, d. i. über die Hälfte, erwerbstätig.

Früher lag die Erziehung der Jugendlichen sogut wie ganz in den Händen derer, die unmittelbar mit ihnen zu tun hatten — Eltern, Lehrer, Lehrherren, Herrschaft. Gegenüber den veränderten Verhältnissen der Jetztzeit — das Jahr 1870 ist der Wendepunkt — hat sich dieses ältere patriarchalische System der Erziehung als nichtmehr zureichend erwiesen. Die unverhältnismäßig rasche Industrialisierung Deutschlands und die hauptsächlich hierdurch hervorgerufene Veränderung der Erwerbsverhältnisse; — die wirtschaftliche Selbständigkeit der Jugendlichen infolge frühzeitigen Verdienens und zwar vor allem derjenigen, die, ohne durch die Zucht und Schule einer mehrjährigen Lehrzeit hindurchzugehen, sofort von der Schulentlassung an als sogenannte ungelernte jugendliche Arbeiter und Arbeiterinnen dem Erwerb nachgehen; — die Auflösung der alten Autoritätsverhältnisse; — die Mechanisierung eines immer größeren Teiles aller Arbeit und damit das Schwinden von Geist und Freude aus dem eigentlichen Arbeitsleben; — das rasche Anwachsen der Großstädte mit ihrer Wohnungsnot und den leiblichen und sittlichen Schädigungen, die sie im Gefolge hat; — der zunehmende Verfall der Familie in den untersten Schichten der handarbeitenden Bevölkerung; — die Unsicherheit der meisten Eltern gegenüber den Erziehungsaufgaben der

modernen Zeit; — der Kampf der Weltanschauungen, von dem auch die Jugend nicht unberührt bleibt; — dazu der Versuch politischer Parteien, die Jugenderziehung parteipolitischen Zielen dienstbar zu machen, um in den Jugendlichen spätere sichere Parteigänger zu gewinnen oder gar sie schon in jungen Jahren parteipolitisch zu fanatisieren und sie zu Parteikämpfern zu schulen: — alles dieses hat das Problem der Jugendlichen besonders brennend werden lassen. Es hat sich eine Ergänzung der bisher üblichen Erziehung als notwendig erwiesen. Diese Ergänzung der Erziehung ist die Jugendpflege.

Ihre Aufgabe sieht diese demnach darin, sich der Jugend in den für das weitere Leben so entscheidungsvollen Übergangsjahren hilfreich anzunehmen und insbesondere den Schädigungen und Gefahren zu begegnen, die das gesunde leibliche, geistige und sittlich-religiöse Wachstum der Jugendlichen bedrohen. Es ist richtig erkannt worden, daß dieses für den Bestand des Volkes so wichtige Stück Volkserziehung eine ebensolche systematische Pflege bedarf, wie in den Lebensjahren vorher die Organisierung des allgemeinen Schulunterrichts, nur mit dem bedeutsamen Unterschied, daß diesen der Staat selbst in die Hand genommen hat, während jenes, die Jugendpflege, der freien Initiative des Volkes überlassen ist. Welch große Verantwortung ist damit in die Hand des Volkes gelegt!

Es stellt sich das, was jetzt Jugendpflege genannt wird, im Grunde als das dar, was in früheren Jahrzehnten die Jünglingsvereine erstrebten, nur daß dieses jetzt auf eine viel breitere Basis gestellt und vielseitiger ausgebaut wird.

Das Wort Jugendpflege ist erst seit etwa 1908 allgemeiner im Gebrauch. Häufig wird dafür noch das Wort Jugendfürsorge gebraucht. Aber das Wort „Fürsorge" hatte dadurch, daß es an „Fürsorgeerziehung" (die frühere „Zwangserziehung") anklang, in den Ohren vieler einen unerfreulichen Nebenton. Es erinnerte allzusehr an „Verwahrloste" und „Gefährdete". Daher wird heute zwischen der Jugendpflege als der allgemeinen fördernden Fürsorge für die unter normalen Verhältnissen lebende Jugend und jener, der speziellen rettenden Fürsorge, bewußt unterschieden. Die Bezeichnung „Jugendfürsorge" erhält sich aber noch als der weitere alles umfassende Begriff.

Die Grenze dessen, was die Jugendpflege umfaßt, steht indessen noch nicht fest. Je lebhafter das Interesse ist, das der Jugendpflege von allen Seiten entgegengebracht wird, umsomehr zeigt sich das Bestreben, diese Grenze immerweiter auszudehnen. Vor allem wird versucht, sie auch in jüngere Lebensjahre hinaufzurücken, denn je eher mit den Maßnahmen der Jugendpflege eingesetzt werden kann, umsomehr ist natürlich ein bleibender Erfolg gesichert. So erstreckt sich die Jugendpflege stellenweise auch schon auf die Jugend vor der Schulentlassung, d. h. vor dem 14. Lebensjahre. Doch hängt diese Arbeit z. Zt. nur lose mit der eigentlichen heute so genannten Jugendpflege zusammen.

Es ist zu unterscheiden zwischen einer Jugendpflege im engeren und einer solchen im weiteren Sinne. Jugendpflege im engeren Sinne ist in der Hauptsache die Arbeit der Jünglingsvereine, Christl. Vereine j. Männer, Jugendvereine, Jugendklubs, Gesellenvereine, Vereine junger Kaufleute, Lehrlingsvereine, Jugendabteilungen der Turnvereine und Sportsvereine, Jugendwehr, Jugend und Wehrlogen des Guttemplerordens, Jungfrauenvereine, Vereine j. Mädchen, Jugendheime, Lehrlingsheime u. ähnl. (Siehe den Art. „Jünglingsvereine" Bd 9 S. 596 ff.) Hierzu zu rechnen sind auch die Organisationen Erwachsener, die die Förderung dieser verschiedenen Einrichtungen bezwecken. Die Jugendpflege im weiteren Sinn umfaßt die Organisierung der Lehrstellen- und Arbeitsvermittlung für Jugendliche, vom Arbeitsnachweis der Erwachsenen dadurch unterschieden, daß hier auch pädagogische Rücksichten neben den rein wirtschaftlichen zu ihrem Rechte kommen; — die so überaus wichtige Kontrolle des Wohnungswesens der jugendlichen Arbeiter und Arbeiterinnen; — Schaffen von Wohngelegenheiten für ortsfremde jugendliche Arbeiter und Arbeiterinnen; — Überwachung des Zuzugs von Jugendlichen in die Großstädte (Bahnhofsmission) und Unterkunftshäuser für ihre erste Unterbringung; — die Anstellung von Jugendpflegern und Jugendpflegerinnen seitens einzelner Kommunen und größerer Fabrikbetriebe; — Einrichtung von Jugendämtern (Zentralen für Jugendpflege). Natürlich sind ihrerseits auch die Jugendvereine bestrebt, in diesen Fragen ihren Mitgliedern hilfreiche Hand zu leisten, aber eine durchgreifende Hilfe, die der großen Masse der Jugendlichen zugute kommt und die vor allem den bestehenden Übelständen an die Wurzel gehen kann, kann nur von Organisationen geleistet werden, die von öffentlichen Faktoren, — Schule, Handels- und Gewerbekammer, Kommunalverwaltung, Regierung — getragen werden. Diesen Einrichtungen haben auch diejenigen Beachtung zu schenken, die in erster Linie für die religiöse Erziehung der Jugend interessiert sind; denn immermehr setzt sich die Erkenntnis durch,

daß die Wurzeln religiöser und namentlich sittlicher Not zum großen Teil auch in sozialen Mißständen zu suchen sind.

Bei der Jugendpflege im engeren Sinne, also bei der der Jugendvereine und Jugendheime usw., ist eine geschlossene und eine offene Art zu unterscheiden. Die Jugendpflege geschlossener Art ist durch die feste Vereinsform gekennzeichnet. Der einzelne Jugendverein hat seine bestimmten, in seinen Listen eingetragenen Mitglieder. Die Mitgliedschaft ist meist mit einem bestimmten regelmäßigen Beitrag und mit der Anerkennung schriftlich festgelegter Satzungen verbunden. Die Vereine haben einen Vorstand, der aus Jugendlichen und Erwachsenen, in seltenen Fällen nur aus Jugendlichen besteht. Die Mitglieder kennen sich untereinander und kontrollieren sich gegenseitig. Die Person des Leiters tritt deutlich hervor. — Die Jugendpflege offener Art verzichtet auf die feste Vereinsform. Der Betrieb ist hier lediglich so, daß ein Jugendheim seine Räume jedermann an bestimmten Tagen für bestimmte Stunden zur Verfügung stellt. Es ist ein ganz freies Kommen und Gehen der Jugendlichen, die höchstens in einer Besucherliste eine Art Kontrolle erblicken können. Die Person des Leiters tritt zurück. Dieser sieht sich zunächst nur als Aufsichtsführender an.

Der Vorteil der Jugendpflege geschlossener Art liegt darin, daß hier die straffere Organisation auch eine straffere Erziehung ermöglicht. Der einzelne kann mehr kontrolliert und stärker beeinflußt werden. Sich einordnen und unterordnen, Autoritäten anerkennen lernen, sich mit dem Leiter und mit den Mitgliedern zusammenschließen, Ämter verwalten, dem Ganzen dienen und sich für das Ganze verantwortlich fühlen, — alles dieses, das für die Bildung des Charakters und für eine staatsbürgerliche Erziehung so wichtig ist, ergibt sich bei der geschlossenen Art von selbst. Der Jugendverein ist ein Staat im kleinen. Voraussetzung für diese Art ist, daß irgendwie ein einigender Gedanke vorhanden ist. Dies kann sein das spezifisch religiöse Bedürfnis oder die bewußte Pflege edler Freundschaft und Geselligkeit oder der gemeinsame Betrieb des Turnens oder eines Sports oder die gemeinsame Begeisterung und Arbeit für ein bestimmtes als sittlich wertvoll erkanntes Ziel, wie die Enthaltung von alkoholischen Getränken, oder auch die gemeinsame Zugehörigkeit zu einem industriellen Werk. Die Vereinsform findet ihre Grenze darin, daß erfahrungsgemäß der einzelne Vereinsleiter selten mehr als 60—100 Jugendliche zusammenzuhalten und persönlich genügend zu beeinflussen vermag. Darüber hinaus ist es nötig, daß die Organisation kleine selbständig geleitete Untervereine innerhalb des größeren Gesamtvereins vorsieht. So gliedern sich die großen Christl. Vereine j. M. nach Standesgruppen, der Wartburgverein in Frankfurt a. M. in Gruppen der einzelnen Parochien der Stadt.

Der Vorteil der Jugendpflege offener Art ist darin zu sehen, daß sie auch die Jugendlichen erfassen kann, die sich einer vereinsmäßigen Sammlung entziehen. Dies ist der größere Teil. Diese Art ist auf die Mitarbeit Erwachsener noch entschiedener angewiesen als jene andere, bietet dieser Mitarbeit auch ein noch freieres Feld. Doch muß auch hier diese Mitarbeit unter leitende Gesichtspunkte gestellt sein. Ohne das ist es keine Mitarbeit mehr und der Individualismus der Mitarbeiter sprengt schließlich alle Gemeinsamkeit.

Typisch für die Jugendpflege geschlossener Art sind die evangelischen und katholischen Jünglingsvereine, für die offene Art die Jugendheime des Vereins „Jugendwohl" in Frankfurt a. M. Der Christl. V. j. M. hat mit Erfolg beide Arten verbunden.

Ein wesentliches Stück der modernen Jugendpflege ist die eben erwähnte organisierte Mitarbeit von Erwachsenen. Von dem Umfang und dem Ernst dieser Mitarbeit hängt zum großen Teil überhaupt der Fortschritt der ganzen Jugendpflege ab. Diese Mitarbeit darf aber nicht der Art sein, daß sie die andere wichtige Forderung beiseite schiebt: daß die Jugendlichen selbst möglichst weitgehend zur Selbsttätigkeit, also ihrerseits zur Mitarbeit heranzuziehen sind, daß sie nicht lediglich Objekt, sondern gleichzeitig auch Subjekt der Jugendpflege sein sollen.

Träger der Jugendpflege der einen oder andern Art können sein: die Kirchgemeinde, die Innere Mission, die politische Gemeinde, die Fortbildungs- und Gewerbeschule, die Volksschule, die Turnvereine, der Guttemplerorden, Handwerker- und Gewerbevereine, eine einzelne Innung, die Kaufmannschaft eines Ortes, ein Verein für Jugendpflege oder Volkswohl od. ähnl., größere industrielle Unternehmungen, einzelne Privatpersonen. Einzelne Zweige der Jugendpflege werden betrieben durch den Verein für Volks- und Jugendspiele, Verein für Jugendspiel in Feld und Wald („Pfadfinder"), Vereine für Jugendwandern („Wandervogel"), für Jugendschwimmen, Eislauf und Wintersport. Ein Teil dieser Vereine sind nicht eigentlich Träger einer selbständigen Jugendarbeit, sondern sind besser, wie z. B. auch die Kriegervereine, als Förderer der Jugendpflege zu bezeichnen. Diese Förderung

ist sehr wichtig. Es hat der Jugendpflege der angelsächsischen Länder einen beträchtlichen Vorsprung vor der deutschen gegeben, daß jene sich einer tatkräftigen Förderung durch die gebildete Öffentlichkeit und namentlich auch durch kapitalkräftige Kreise eher zu erfreuen gehabt hat als die deutsche. Beweis hierfür sind die prächtigen Häuser der Y. M. C. A. (Young Men's Christian Association) in Amerika und England, sowie die so rasch und erfolgreich überall organisierten scout boys brigades in England.

Wichtig ist das Streben der modernen Jugendpflege, die vielfach zerstreute Arbeit zusammenzuschließen. Dieser Zusammenschluß der Jugendpflege hat nicht den Zweck, die Unterschiede, die in den verschiedenen Ausgangspunkten und den verschiedenen Zielpunkten der Organisationen gegeben sind, zu verwischen, eine gesunde und notwendige Konkurrenz zu beseitigen, die Methoden zu vereinerleien oder gar die gesamte Jugendpflege unter eine einheitliche Kontrolle zu bringen. Dieser Zusammenschluß will nur verhüten, daß Kräfte und Mittel unnütz sich zersplittern, und will helfen, daß sich die an einem Orte in der Jugendpflege tätigen und für sie interessierten Leute persönlich kennenlernen, daß die verschiedenen Organisationen in Fühlung untereinander bleiben, daß so eine für alle Teile und für das Ganze schädliche Rivalität beseitigt wird und dem Segen einer natürlichen und gesunden Gemeinschaft die Wege geebnet werden. Auf breitester Basis will die bestehende Jugendpflege Organisationen in Deutschland in Fühlung miteinander bringen und jede Art von Jugendpflege fördern, sofern sie nur den nationalen Gedanken für ihre Arbeit nicht abweist, der 1911 gegründete Jungdeutschland-Bund. Von weittragender Bedeutung kann dabei werden, daß aktive und inaktive Offiziere zur praktischen Mitarbeit in der Jugendpflege herangezogen werden.

Trotzdem neuerdings auch die Regierungen ihr Augenmerk der Jugendpflege mehr zugewendet haben als bisher, ist der Ausdruck „staatliche Jugendpflege" doch nicht zutreffend. Der Anteil des Staates muß darauf beschränkt bleiben, Anregungen zu geben und Mittel zu Beihilfen bereitzustellen. Dadurch, daß er die obligatorische Fortbildungsschule für beide Geschlechter weiter durchführt und in sie auch obligatorischen Turn- und Spielunterricht einbezieht, entlastet er die Jugendpflege, ohne damit etwa ihre Arbeit ganz zu übernehmen. Ohne jeden Zweifel ist die körperliche Ertüchtigung ein unerläßliches Stück Jugendpflege. Ohne Zweifel ist auch ein Stück Charaktererziehung in dieser eingeschlossen. Auch können gerade die Körperübungen als Ausgangspunkt und Anknüpfung für eine Jugendpflege vielfach sehr wertvoll, ja unentbehrlich sein. Dennoch ist in der körperlichen Ertüchtigung nicht der Inbegriff und die Vollendung der Jugendpflege zu sehen. Das oberste Ziel aller Jugendpflege muß die moralische und die Charaktererziehung bleiben. Und um dieserwillen muß die Jugendpflege nachwievor in der Hauptsache von privater Initiative getragen, auch zum Teil immer aus privaten, freiwilligen Mitteln bestritten werden. Es bleibt dieser Arbeit damit die persönliche Note gewahrt, auf die gerade hier, wo jeder Schematismus von Übel ist, so besonders viel ankommt. Es bleibt so auch der Zusammenhang mit den lebendigen Wurzeln des Volksorganismus mehr bestehen, mit dem Elternhaus und mit der Meisterlehre. Nur so kommt man auch dem Ziele näher, das ebenfalls immer im Auge behalten werden muß: daß die Jugendsache Volkssache wird. Dazu ist nötig, daß die verschiedenen Kreise sich untereinander Hilfe leisten. Ja, ohne solche Hilfeleistung besteht die Gefahr einer schädlichen Verengung der Erziehung, die dann statt zu der uns in Deutschland so bitter notwendigen Verständigung der Stände usw. zu einer immer verschärften Ab- und Ausschließung führen würde.

Einen Gegensatz innerhalb der modernen Jugendpflege, der von einigen zu stark, von andern zu wenig betont wird, bilden die sog. kirchliche und die sog. humanitäre Jugendpflege. Der Unterschied zwischen beiden besteht entweder in der verschiedenen Bewertung des religiösen Momentes in der Erziehung überhaupt oder in der Verschiedenheit der Methode religiöser Beeinflussung. Es gibt eine Jugendpflege, die auf ihre Glieder wohl religiös einwirken will, aber dabei von allen kirchlichen überlieferten Formen absieht, also z. B. in ihren regelmäßigen Versammlungen weder die Bibel gebraucht, noch dort das geistliche Lied oder das regelmäßige gemeinsame Gebet für einen unerläßlichen Bestandteil hält. Das Fehlen dieser Einzelheiten läßt sie leicht als „nur" humanitär in den Augen derer erscheinen, die die Gefahr des kirchlichen, ja religiösen Indifferentismus fürchten, wenn sie von den kirchlichen Formen abgehen. Doch ist dabei nicht zu übersehen, wie stark auch ohne alle Formen der Einfluß von Person auf Person ist, gerade wo es sich um religiöse Anregungen handelt. Auch ist nicht zu verkennen, daß diese kirchlich freiere Form der Zurückhaltung Rechnung trägt, die weite Kreise unseres Volkes und gerade die Mehrzahl der Jugendlichen zurzeit gegenüber allem beobachten, was an die Kirche als offizielles Institut erinnert. Während die Jünglings-

bereine im allgemeinen an den kirchlichen Formen festhalten, hat die andere Art ihre Anhänger zum großen Teil im „Bunde deutscher Jugendvereine". Nach Volksart und nach den besonderen lokalen Voraussetzungen wird beiden Arten ihr gutes Recht zugestanden werden müssen. Ist nur der Leiter beseelt vom Gedanken an die Gemeinschaft und an die Kirche, so mündet seine Arbeit doch von selbst in den Strom des allgemeinen kirchlichen Lebens der Gemeinde. Der erfolgreichste Vertreter dieser kirchlich freieren Art ist Pastor Clemens Schulz in Hamburg-St. Pauli. Jeder, der eine Reihe von Jahren in der Jugendpflege praktisch tätig und in ihr auf eine wirkliche Charaktererziehung bedacht gewesen ist, hat die Erfahrung gemacht, daß er auf die Dauer garnicht darum herum kam, seine Arbeit irgendwie auch auf religiöse Wurzeln zu stellen, so bewußt sich mancher auch hütete, durch ein auch nur geringes Zuviel den Unwillen dagegen rege zu machen. Hier muß die Weisheit von der Liebe regiert werden. Es tritt außerdem auch hier der auch in andern Teilen der Methode zu beobachtende Unterschied zutage zwischen Jugendpflege auf dem Lande und in der Stadt und hier wieder im besonderen in der Großstadt.

Für weitere Sonderfragen muß auf die Fachliteratur verwiesen werden. Der Erfolg der Jugendpflege hängt in erster Linie ab von dem Ernst, der Begeisterung und der Ausdauer derer, die praktisch in der Jugendpflege tätig sind, — in zweiter Linie von der opferbereiten Mitarbeit der direkten und indirekten Hilfe weiterer Kreise, — in dritter Linie von der vorsichtigen Förderung durch die staatlichen Organe. Die stärksten Triebfedern für eine wirksame Jugendpflege sind die Religion, und zwar sowohl als Liebe zu einer kirchlichen Gemeinschaft wie allgemein als Liebe zum Menschen, und die Vaterlandsliebe. **H. Weicker.**

Julian Cäsarini. — H. Fechner, Giuliano Cesarini. Bis zu seiner Ankunft in Basel. Berliner Dissert. 1907. **Hauck.**

Julian von Eklanum. — A. Bruckner, Quellen z. Gesch. d. pelag. Streites in Krügers Samml. v. Quellenschriften II 8. Tüb. 1906, und Die vier Bücher Julians von Aekl. an Turbantius (Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche VIII), Berlin 1910. H. von Schubert, Der sog. Prädestinatus (TU 24, 4). Leipzig 1903.

S. 603 Z. 21 l. 380—390 st. 480—490. **Bonwetsch.**

Julian von Halikarnaß. — P. Ferhat, D. Jobprolog d. Julianos v. H.os in einer armen. Bearbeitung, Oriens Christianus, N. S. 1, 1911, 26—31. Zu S. 607, 44 ff. vgl. Joh. Pet. Junglas, Leontius von Byzanz (Forsch. z. chr. Lit.- u. DG. 7, 3), 1908, 100—105. Über die Bedeutung J.s für die armenische Kirche vgl. Erw. Ter-Minassiantz, Die armen. K. in ihren Beziehungen zu d. syrischen Kirchen (TU 26, 4), 1904.

S. 606 Z. 46 l. 1229 st. 1239.

S. 608 Z. 9 l. Schwachheiten st. Schwachseiten. **G. Krüger.**

Julius Afrikanus Sextus. — S. 627 Z. 12 l. 240 st. 140.

Junilius. — S. 635 Z. 10 füge bei: Über Paulus den Perser vgl. G. Mercati, Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano, in Note di letteratura biblica e cristiana antica, Studi e Testi Vol. 5, Roma 1901, 180—206. **G. Krüger.**

Justin d. Märtyrer. — Ausgabe: Die Apologien von G. Krüger, 3. Aufl. 1904, v. Pautigny 1904; Blunt 1901; Rauschen[2] 1911. Des Dialogs mit franz. Übers. G. Archambault. 2 Bde, Paris 1909. Die Bruchstücke aus De resurrectione herausg. v. Holl, TU 20, 2 S. 36 ff. J. A. Cramer, Die erste Apologie Justins, Ztschr. f. neutest. Wiss. 1904 u. 1905. G. Archambault, Rev. de philol., de litt. et d'hist. anc. 1905 S. 73 ff. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipz. 1907 S. 97 ff. A. L. Feder, Justins d. Märt. Lehre von Jesus Christus, dem Messias u. dem menschgewordenen Sohne Gottes, Freiburg 1906. J. Rivière, St. Justin, Paris 1907. J. M. Pfättisch, Christus und Sokrates bei Justin, ThQS 1908. Derselbe, Platos Einfluß auf die Theologie Justins, D. Katholik 1909. J. Wilpert, Fractio panis, Freib. 1895. „Die eucharist. Feier zur Zeit d. hl. Just. M." Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. II 2. Zur pseudojustinischen Cohortatio vgl. Widmann in Forsch. z. christl. Literatur u. Dogmengesch. 3, 1, Mainz 1902 (für die Echtheit). A. Puech in Mélanges Henri Weil, Paris 1898 S. 395 ff. (260—300). W. Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustin. Cohortatio ad Graec., Berlin 1902 (200—220). J. Knoßola in Kirchengesch. Abhandlungen

herausg. v. Sdralek 2, 1904 S. 107 ff. (180—220). Über die and. pseudojust. Schriften Harnack, Diodor v. Tarsas TU 21, 4. 1901; dagegen Funk, Kirchengesch. Abhandlungen III 323 ff. 1907. **Bonwetsch.**

Justinian I., oströmischer Kaiser. — G. Pfannmüller, D. kirchl. Gesetzgebung J.s hauptsächl. auf Grund d. Novellen, Berl. 1902; A. Knecht, System d. Justinianischen Kirchenvermögensrechts (Kirchenr. Abhdl., hrsg. v. U. Stutz 22), Stuttg. 1905; W. H. Holmes, The Age of J. and Theodora, 2 Bde, Lond. 1905—07; K. Dieterich, Byzant. Charakterköpfe (Aus Natur u. Geisteswelt, Nr. 244; Theodora), Leipz. 1909; F. Diekamp, D. Religionspol. d. Kaisers J. I., Wissensch. Beil. z. Germania 1911, Nr. 17, 27. April; P. Noailles, Les collections des Nouvelles de l'empereur Justinien, Thèse, Par. 1912. — S. 652, 43 ff.: vgl. hierzu auch Johann v. Ephesus, Commentarii de Beatis orientalibus, Amsterd. 1889, 156. S. 653 Z. 16: Daß das Christentum auf Philae nicht, wie man seit Letronne allgemein annahm, erst durch J. nach Zerstörung des Isiskultes Eingang fand, sondern daß sich schon in der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts dort christliche Kirchen befanden, und daß es in Syene-Elephantine einen christlichen Bischof gab, zeigt U. Wilcken, Heidnisches und Christliches aus Aegypten, Arch. f. Papyrusf. 1, 1901, 396—436.

S. 650 Z. 33 l. chronologico st. chronologica.
S. 651 Z. 7 l. 13 st. 14.
S. 655 Z. 14 vor 55 füge ein 54.
S. 655 Z. 37 l. 650_{45} st. 88.
S. 657 Z. 31 l. ändern st. ändert. **G. Krüger.**

Juvencus. — Widmann, De Iuvenco carminis evangeliorum poeta et Vergilii imitatore. Bresl. Dissert. 1905. H. Jordan, Gesch. d. altchr. Literatur, Leipz. 1911 S. 50 u. 483 f. **Hauck.**

K.

Kain. — Das Gebiet der Keniter habe ich in dem A. Negeb Bd XIII 694, 12—17 so bestimmt, daß es etwa 15 km südlich von Karmel und Maon an der Wasserscheide gesucht werden müsse. Dazu paßt vortrefflich, daß Prof. Al. Musil auf seiner Reise 1901 östlich von chirbet el-milh (meleh) an einem tiefen Wadi, der in südöstlicher Richtung in den wādi ed-dscherābi läuft, den Namen wādi el-kēnī haften fand. Er entspricht so vollständig dem hebräischen Namen für Keniter, daß sich ihre Gleichsetzung unwillkürlich darbietet, während der Vorschlag Musils, an die Stadt Kina Jos 15, 22 zu denken, mir ferner zu liegen scheint. Vgl. Al. Musil, Arabia Petraea II, 2, 19—21 und meinen Bibelatlas (1911), Karten 2, 14 und 20. — Bd IX 698, 40 l. Ri 4, 11 (statt 1, 11); Z. 46 l. Ri 1,16 (statt 1, 11). **Guthe.**

Kalande. — Die Statuten des Halberstädter Kalands sind von Winter in d. Zeitschr. des Harzvereins 1. Bd S. 56ff. herausgegeben. Man vgl. das Gedicht des Pfaffen Konemann vom Kaland zu Eilenstedt, das Sello in d. a. Ztschr. 23. Bd. S. 99 ff. bekannt gemacht hat. M. Riemer, Die Entstehung der Kalande im B. Halberstadt das. 41. Bd 1908 S. 1 ff. Hauck, KG D.s 5. Bd S. 417 ff. **Hauck.**

Kalb, goldenes. — S. 708 Z. 18 l. Sonnenwildkalb st. Sonnenmilchkalb.

Kalender, christlicher. — S. 715 Z. 54 ist beizufügen: H. Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste, Freiburg 1901 (insbes. Abt. III: Die älteren und neueren Kalendarien und Martyrologien). **Zöckler †.**

J. Schmidt, Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln vom Anfang des vierten bis zum Ende des achten Jahrhunderts. Regensburg 1904. Ders., Die Osterfestberechnung in der abendländ. Kirche v. 1. allg. Konzil zu Nicäa bis zum Ende des 8. Jahrhunderts. Freiburg 1907. A. Mentz, Beiträge zur Osterfestberechnung bei den Byzan-

tinern. Königsb. Dissert. 1906. J. Bach, Die Osterfestberechnung in alter und neuer Zeit. Freib. 1907. L. Schram, Kalendariographische und chronologische Tafeln. Leipzig 1905. G. Zilliken, D. Kölner Festkalender. Bonner Jahrbb. 119. Bd 1910 S. 13ff.

Hauck.

Kalthoff, Albert, gest. 1906. — Quellen: Verteidigungsrede des Pfarrers Dr. Kalthoff zu Nickern wider die Anklage des Kgl. Konsistoriums der Provinz Brandenburg zu Berlin, gehalten am 9. Mai 1878, nebst den wichtigsten darauf bezüglichen Aktenstücken, Schwiebus 1878; Verhandlungen zwischen Dr. K. und dem Ev. Ober-Kirchenrat zu Berlin, Schwiebus 1878; Schriften des protestantischen Reformvereins zu Berlin, Berlin 1879/80; Das Leben Jesu. Reden. Berlin 1880; Das Amt des Neuen Testaments. Antrittspredigt, Bremen 1888; Schleiermachers Vermächtnis an unsere Zeit. Religiöse Reden. Braunschweig 1896; An der Wende des Jahrhunderts, Kanzelreden über die sozialen Kämpfe unserer Zeit. Berlin 1898; Friedrich Nietzsche u. die Kulturprobleme unserer Zeit. Vorträge. Berlin 1900. Die religiösen Probleme in Goethes Faust, Berlin 1901; Die Philosophie der Griechen auf kulturgeschichtlicher Grundlage, Berlin 1901; Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie, Leipzig 1902, ²1903; D. Thikötter und das Christusproblem, Bremen 1903. Religiöse Weltanschauung. Reden. Leipzig 1903; Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem, Leipzig 1904; Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Bousset, Berlin 1904; Zarathustra-Predigten. Reden über die sittliche Lebensauffassung Fr. Nietzsches, Leipzig 1904, ²1908; Die Religion der Modernen, Jena und Leipzig 1905; Modernes Christentum, Berlin (o. J.); Schule und Kulturstaat, Leipzig 1905. — Aus seinem Nachlasse herausgegeben von Fr. Steudel: Zukunftsideale. Nachgelassene Predigten, mit einer Lebensskizze von demselben, Jena 1907; Das Zeitalter der Reformation. Nachgelassene Predigten mit Vorwort, Jena 1907; Vom inneren Leben. Nachgelassene Predigten, Jena 1908. Volk und Kunst. Reden u. Aufsätze, herausgegeben vom Bremer Goethebund, Bremen 1910.

Über ihn: Protestantenblatt 1896 Nr. 20; Bremer Beiträge 1897, 3/4. Heft; Das Blaubuch. Wochenschrift. Begründet von A. Kalthoff, 1896 Nr. 23; A. Titius, Der Bremer Radikalismus, Tübingen 1908; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd III S. 891 ff.; Die Christliche Welt, Chronik der Christl. Welt 1905/06; Allgem. Ev.-Luth. Kirchenzeitung, Jhg. 40, Nr. 21 und viele andere theologische Zeitschriften. Wider das Christusproblem viele Gelegenheitsschriften und Voten der zeitgenössischen Theologen. —

K., geboren zu Barmen am 5. März 1850 als Sohn eines Färbereibesitzers, bezog 1869 die Universität Berlin, war während des Krieges 1870/71 im Felde als Diakon, wesentlich vor Metz, bestand seine theologischen Prüfungen in Berlin und promovierte in Halle mit einer Dissertation über die Frage der metaphysischen Grundlage der Moral. In Barmen war er schon in freundschaftliche Beziehungen zu dem dortigen Pfarrer Emil Frommel getreten, der, wie schon der junge K., unter dem kunstfremden und weltfeindlichen Sinne des Pietismus schwer zu leiden hatte. Über seine theologische Entwicklung sagt er in seiner Bremer Antrittspredigt: „Aufgewachsen und erzogen in den engen, festgefügten Formen wuppertalischer Frömmigkeit, habe ich mir den Eintritt in die neue Geisteswelt . . . erst mühsam erringen müssen. Gedanken und Anschauungen, die man mich gelehrt hatte zu fliehen als Gift für die Seele, als Zerstörung des ewigen Heils, fingen an, durch die innere Macht ihrer Wahrheit Gewalt über mich zu gewinnen." — Schon sehr früh trat seine Neigung zu praktischer Arbeit hervor, und schon als Student nahm er die Stelle eines Diakons an St. Georg in Berlin an, wo er den Kindergottesdienst zu leiten und Armenrecherchen zu machen hatte. Seine wissenschaftlichen Interessen lagen ausschließlich auf philosophischem bzw. systematischem Gebiete und konzentrierten sich auf Kant. Für die historischen Disziplinen und für die Exegese zeigte er geringe Lust. 1874 wurde er Hilfsprediger an St. Marcus in Berlin. Am 24. Januar 1875 in St. Mathäus durch Büchsel ordiniert und in dessen Wohnung durch Hegel vereidigt, geriet dabei der hitzige, oppositionelle Rheinländer mit seinem lang zurückgehaltenen Hasse gegen die pietistische Orthodoxie, auch wegen seines Schnurrbartes, mit dem Bureaukraten Hegel in Konflikt. Am 10. Oktober 1875 wurde er als Pfarrer in Nickern bei Züllichau eingeführt. Der Superintendent Röhricht, der ihn als Schrittmacher des Protestantenvereins ansah, scheint den jungen Pfarrer gleich mit Mißtrauen empfangen zu haben und beschuldigte denselben in Berichten an das Konsistorium, er vermeide in seinen Reden fast geflissentlich den Namen Jesu.

Als auch der Oberkirchenrat die Wahl des Predigers Hoßbach an St. Jakobi nicht bestätigte, fühlte sich K. veranlaßt, sich als Gesinnungsgenossen Hoßbachs auszugeben und dem Oberkirchenrat in einer Eingabe vom 19. Februar 1878 vorzustellen, daß er sich nur an die auf die Verwaltung und äußere Ordnung der Kirche bezüglichen Ordnungen seiner kirchlichen Vorgesetzten gebunden fühle, denselben aber das Recht bestreite, auch wegen der Lehre bindende Vorschriften zu geben. Er werde lediglich seiner Überzeugung folgen und bestreite

seinerseits die normative Autorität der heiligen Schrift, die Wunder und die Gottheit Christi. K. wurde schon am 9. Mai 1878 wegen grober Verletzung seiner Amtspflichten abgesetzt und der von K. noch angerufene Oberkirchenrat bestätigte das Urteil des brandenburgischen Konsistoriums, auch wegen der nach seiner Suspension bewiesenen Unbotmäßigkeit gegenüber bestimmten Weisungen seiner Vorgesetzten. K. hatte nämlich trotz Verbotes unter freiem Himmel gepredigt und die Gemeinde mit dem Segen entlassen. Der Superintendent hatte aber auch dem vom Amte Suspendierten die Teilnahme am Abendmahle verweigert.

Der Abgesetzte, der gehofft haben mochte, daß die Berliner Pfarrer seinem Vorgehen sich anschließen würden, sah sich darin getäuscht und trat bald als „Diakon" in den Dienst des infolge der Erregung begründeten Protestantischen Reformvereins, der die Mißbräuche in der Kirche durch Mitarbeit der Laien beseitigen wollte. Am 27. April 1879 konnte er im oberen Saale der Reichshalle die Eröffnungsfeier halten mit einer Rede über Lc 9, 62, worin er die Verwechslung der Kirchengemeinschaft mit dem Gottesreiche als den Tod aller evangelischen Frömmigkeit bezeichnete und dagegen protestierte, daß irgendeine menschliche Wahrheit als göttliche und unabänderlich feststehende Wahrheit verkündigt werde. Der Verein wollte aber nicht antikirchlich wirken, denn man feierte die kirchlichen Feste, auch die Bußtage; man erhob einen Mitgliedsbeitrag von M. 1.50 vierteljährlich und erklärte die Mitgliedschaft für vollständig unabhängig von der Zugehörigkeit zur preußischen Landeskirche. Eine kurze Zeit florierte der Verein und seines Redners Predigten fanden zuerst eine äußerst zahlreiche Zuhörerschaft; vielleicht waren sie aber doch für die meisten seiner Berliner Zuhörer noch zu stark religiös, zu christlich. Denn das wollte K. sein. In seiner ersten, schon vor der Vereinsgründung gehaltenen Predigt vom 2. März 1879 hatte er erklärt: Er schäme sich des Evangeliums von Jesu nicht, das solle seine Legitimation sein. Er hielt auch weiterhin begeisterte Jesusreden, aus denen sein Leben Jesu entsprang: Das lebensvolle Charakterbild des geschichtlichen Jesus müsse an die Stelle des von der kirchlichen Dogmatik zurechtgemachten Gottmenschen gesetzt werden, wenn wir in den protestantischen Gemeinden wieder eine neue Liebe zu dem Stifter unserer Religion erwecken wollen. „Dieser geschichtliche Jesus und sein Geist ist mit uns; auf ihn berufen wir uns; für ihn treten wir ein. Denn das reine ursprüngliche Christentum ist an sich die Reformation der Kirche, welche wir herbeisehnen," (in einer Rede über Mc 6, 14, Nr. 15 der Schriften des Reformvereins). Spätere Reden betreffen auch geschichtliche, soziale, politische Themata.

Doch die Bewegung flaute ab, und der Verein stellte seine Versammlungen ein. Nun begann eine schwere Zeit für K. Er mußte sein Brot verdienen durch Vorträge an vielen Orten, durch Beiträge für liberale Blätter (Gartenlaube) und bezog noch Unterstützungen von treugebliebenen Mitgliedern des Reformvereins. Er trat auch einmal als fortschrittlicher Reichstagskandidat in einem rheinischen Wahlkreise auf, ohne doch ein Mandat zu erringen. In seiner bremischen Antrittsrede gedachte er dieser Zeit, wie er gestritten in einem Leib und Seele aufreibenden Kampfe um eine freiere Entwicklung der vaterländischen Kirche, wie er durch Ehre und Schande, durch böse und gute Gerüchte hindurchgegangen sei, um dann das Brot der Verbannung zu essen.

Er war nämlich 1884 als Pfarrer nach Rheinfelden bei Basel gewählt worden. Er fand in Basel wissenschaftliche Anregung und freundschaftlichen Anschluß an Lehrer der Hochschule, besonders bei den alten Berlinern P. W. Schmidt, dem früheren Herausgeber der Protestantischen Kirchenzeitung, und dem Chemiker Kahlbaum und an den Männern des schweizerischen Reformvereins. Hier änderten sich schon seine politischen Ideale infolge der Beschäftigung mit der sozialistischen Literatur und seines Einblicks in die schweizerischen Verhältnisse. Einst in Preußen ein Parteigänger der Fortschrittspartei, mit stark republikanischer Ader, und ein Bewunderer der freiheitlichen Schweiz, fanden ihn Freunde aus dem Reiche, die bei ihm einkehrten, zuletzt von einem wahren Abscheu gegen die republikanische Schweiz und die „Kantönlipolitik" erfüllt. Der Aufenthalt und die Wirksamkeit im ländlichen Rheinfelden erschienen dem aus der großen Berliner Bewegung herausgerissenen Reichsdeutschen schließlich wie eine Verbannung und die Berufung nach Bremen als eine wahre Erlösung.

In Bremen, wohin er im Herbste 1888 übergesiedelt war, trat er an die Seite Moritz Schwalbs, der durch seine große rednerische Begabung eine große, aus der ganzen Stadt sich sammelnde Zuhörerschaft sich geworben hatte. Auf der Kanzel dieser Martinigemeinde hatten nacheinander im 19. Jahrhundert gestanden: der Rationalist Jacob Stolz, der bibelgläubige Gottfried Menken, Gottfried Treviranus, der Mann der Inneren und Äußeren Mission, und dann M. Schwalb und jetzt kam K., mit sozialistischen Ideen erfüllt, für ein praktisches, soziales Christentum begeistert. Nur auf dem Boden dieser freisinnigsten Ge-

meinde der Stadt war seine fernere Wirksamkeit denkbar, und er hat die Gemeinde mit der Zeit in seine Richtung hineinzuziehen vermocht, doch nicht ohne Absplitterung der treuesten Gesinnungsgenossen Schwalbs.

In seiner Antrittsrede verlangte K. vom Geistlichen, daß er in allen Bewegungen der Geister, den wissenschaftlichen, den künstlerischen, den politisch-sozialen, den Punkt finden könne und müsse, wo dieselben ausgehen aus Gott und wieder einmünden in Gott. Und er soll das Bild des Einen, von dem wir das Amt des Neuen Testamentes überkommen, das Bild Jesu Christi, wieder reiner und klarer aus dem Staube, den frühere Jahrhunderte auf demselben abgelagert haben, hervortreten lassen. Denn die Forschung hat nur dazu gedient, den religiösen Lebensgehalt der Person Christi uns tiefer zu erschließen und die Innigkeit seiner Gottesliebe als das Geheimnis der Kraft seines Wesens zu offenbaren, ihn zu zeigen als den ersten Bürgen des Gottesreiches. Er bleibt für uns alle ein Vorbild todesfreudiger Hingabe an die Ideale der Menschheit, ein Quell des Heils, des Segens, der Kraft für alle, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten. Dies eben, seine christozentrische Richtung, war auch etwas, was ihn von Schwalb trennte. Er gelobte auch in dieser Rede: „Kein eigener Gedanke oder Einfall soll mir so verlockend, so blendend erscheinen, daß ich ihn nicht läutern und nicht heiligen wollte in den Tiefen heiligen Gotteslebens, den Tiefen des Gewissens, damit es allezeit mein Ruhm bleibe: daß wir tüchtig sind, ist von Gott."

K. vermochte, solange Schwalb neben ihm stand, nur langsam Boden in dieser Personalgemeinde zu gewinnen; er versuchte es zunächst durch praktische Arbeit, Schaffung eines Gemeindepflegevereins, Sammlung der konfirmierten Jugend, Gründung eines Kirchenchors, Veranstaltung von Gemeindeabenden usw. Auf die wörtliche Ausarbeitung seiner Reden über freigewählte, zusammenhängende Themata verwandte er die größte Sorgfalt, wobei er in den ersten Jahren nicht bloß ein Schriftwort als Motto seiner Rede vorsetzte, wie späterhin, sondern es auch auszuschöpfen suchte. Er bewies sich als ein ruhiger, überzeugender Redner, der auf die schöne Form weniger Wert legte als auf den inneren Gehalt. Aber allmählich wurden seine Reden auch formvollendeter und bilderreicher. Weil er aber zu große Anforderungen an seine Zuhörer stellte, weil er dem Gefühl zu wenig bot und auf klare Erkenntnis und Willensentscheidung drang, zog er immer nur kleine Kreise der Gebildeten und Vorwärtsstrebenden an, wobei er sich dann wohl tröstete, er müsse zuerst die Zufriedenen und Beschränkten aus der Kirche herauspredigen und ein neues Geschlecht erziehen, das ihn besser verstünde. Er war kein fortreißender Redner wie Schwalb, aber einer, der seinen regelmäßigen Zuhörern, darunter auch positiv gerichteten, wirklich etwas zum Nachdenken bot und das soziale Gewissen seiner Anhänger zum Handeln kräftig anspornte. Er war ein feinsinniger Liturg, seine Gebete herzandringend; den Gottesdienst seiner reformierten Gemeinde, in der unter Schwalb die Predigt alles gegolten hatte, suchte er liturgisch zu bereichern und führte z. B. Frühlingsfeiern, Herbstfeste ein. Er stieß sich auch nicht an Liedern, die eine andere Frömmigkeit atmeten, und das letzte Abendmahlsformular, das er sich geschaffen hat, stellt die Gemeinde immer noch vor das „Bild des Gekreuzigten".

Als Pastor von Martini wurde er Mitglied des Venerandi Ministerii und auch, in regelmäßigem Abstande, dessen Direktor. Stark fühlte er sich zu den positiven Mitgliedern desselben hingezogen wegen ihrer praktischen und sozialen Tätigkeit, sprach auch manch kräftiges Wort wider den überlebten Intellektualismus eines orthodoxen Liberalismus, trug sich mit kirchlichen Reformplänen, war für ein weitgehendes Zusammenarbeiten mit den Positiven, um mit ihnen den aristokratischen Aufbau der bremischen Gemeinde zu ändern. Eine Synode sollte geschaffen, die Kasualgebühren aufgehoben, alle bremischen Geistlichen in einem Pastorenkollegium vereint werden, alles Dinge, die ihm dann später zurücktraten, ja die er zuletzt bekämpfen zu müssen meinte als Gefahren für die bremische kirchliche Freiheit, als Anfang des Gewissenszwanges.

Durch seine scharfe Kritik an bestehenden Zuständen, seine sozialen und sozialistischen Predigten, sein mutiges Eintreten für Forderungen der Arbeiterschaft entfremdete er sich politisch liberale Glieder seiner so lange unter Schwalbs Einfluß gestandenen Gemeinde, gewann aber das Vertrauen eines Teiles der Arbeiterschaft, deren Bildungsstreben er entgegenkam durch die Gründung des Arbeiter-Bildungsvereins Lessing (1891), dessen Leitung er in die Hände der Arbeiter legte, so daß auch die Lehrer und Vortragenden nur eine beratende Stimme bei der Feststellung des Unterrichts- und Vortragsplanes haben sollten. Diesem Vereine widmete er durch viele Jahre hindurch einen großen Teil seiner Kraft, half ihm auch ein Haus bauen. Zuletzt freilich traf ihn noch der Schmerz, daß die sozialdemokratische Partei Mißtrauen gegen diesen Bildungsverein erregte und auch den Austritt der organisierten Arbeiter aus dem von K. mitbegründeten und zuletzt auch geleiteten Goethe-

bund erstrebte. Da hielt K. in einer vortrefflichen Rede im Goethebunde eine Abrechnung mit diesen Parteifanatikern, in der er ihnen vorhielt: Jede Partei wird, sofern sie sich selbst mit dem Kulturproblem, dem sie dienen will, identifiziert, wieder eine Kirche, mindestens eine Sekte und wird, wenn sie sich im Klassenkampfe von den allgemein menschlichen Rücksichten gegen die Gegner dispensieren zu können meint, alle guten Geister der Menschheit gegen sich aufrufen. Überhaupt wurde seine soziale Tätigkeit geringer, je inniger er sich den Pfadfindern des neuen Menschen, den Nietzsche, Ellen Key u. a. zuwandte, je mehr ihn schriftstellerische Tätigkeit und die Neubildung der Religion im Sinne des Monismus in Anspruch nahmen und in Kämpfe verwickelten.

Zunächst aber besaß K. das Vertrauen der intelligenten Arbeiter; sie sahen ihn als ihren Anwalt an, erbaten seinen Rat, und er schenkte sich ihnen, suchte sie etwa im sozialdemokratischen Diskutierklub zu besseren Rednern zu schulen, zum größten Anstoß seiner politischen Gegner. Diese Arbeiter bevorzugten ihn auch für die Abhaltung ihrer kirchlichen Amtshandlungen und schickten ihre Kinder mit Vorliebe in seinen Lehrsaal; die angeregtesten besuchten auch seine Kirche und ließen sich in die Gemeindelisten einschreiben.

Mit seinen liberalen Kollegen blieb K. noch verbunden durch seine Mitarbeit am deutschen Protestantenblatte und am Protestantenverein, in dem er auch noch, obzwar immer seltener, einen Vortrag hielt; sein Herz und seine Kraft gehörten über ein Jahrzehnt der sozialen Arbeit, wofür er auch durch Gründung eines sozialen Kränzchens seine näheren Freunde erwärmen wollte. Daneben gingen öffentliche Vortragszyklen vor Damen über führende Geister. Auch die Feuerbestattung, die Frauenbewegung suchte er zu fördern, beteiligte sich auch hervorragend an der Gründung einer Volkslesehalle und trat für eine radikale Schulreform ein.

In seiner Predigt entfernte er sich immer mehr von den bisher üblichen Bahnen und suchte eine kleine auserlesene Sonntagsgemeinde durch Reden über moderne Probleme für eine moderne Religion zu gewinnen, die freilich immer noch bis in die letzten Jahre die religiösen und sozialen Gedanken des Christentums im ganzen festhielten, ohne sie noch an Christum und sein Lebenswerk zu knüpfen, vielmehr soll jedes Geschlecht sich sein eigenes Christusbild schaffen, und das kann nur ein Menschenbild sein, in dem alle gärenden, alle aufwärts und vorwärts strebenden Tendenzen der heutigen Menschheit ihren verklärten, vergeistigten und vermenschlichten Ausdruck finden, wie es am Schlusse des Christusproblemes heißt. Seine erschienenen Reden und Predigten geben ein ungefähres Bild davon, wie diesen nimmer stillstehenden Mann alles Neue erfaßte.

Aber es erregte doch auch noch bei Gliedern seiner Gemeinde Befremden, als er Zarathustra-Predigten hielt, in denen er Nietzsche als Pfadfinder des neuen Menschen pries, den er in früherer Zeit wegen seiner antisozialen Tendenzen abgelehnt hatte. Nun sollte sogar auf den Familientisch neben die Bibel Zarathustra gehören, der doch offenbar von einem schon nicht mehr ganz gesunden Menschen geschrieben ist. Nun ist ihm schon Nietzsche unter den Modernen der Lebendigste, der Frömmste geworden, ein leuchtendes Phänomen.

Das größte Aufsehen aber erregte er durch sein Christusproblem, in dem er zugleich die Grundlinien zu einer neuen „Sozialtheologie" legen wollte. Diese Hypothese, die er mit großer Sicherheit vortrug und gegen allen Widerspruch hartnäckig festhielt, ist von allen sachkundigen Männern der Wissenschaft abgelehnt worden. Aus seiner materialistischen Geschichtsauffassung heraus konstruierte K. die Idealgestalt des Christus als eine Schöpfung kommunistisch und messianisch gerichteter Gemeinden (!) im weiten römischen Reiche. Das Christusbild ist (s. Neue Beiträge zum Christusproblem S. 79 f.) in allen seinen Hauptzügen fertig, ehe noch eine Zeile der Evangelien geschrieben war. Die wirtschaftlichen Verhältnisse Roms haben den Explosivstoff zusammengetragen, der im Christentum seine Entladung fand! Es ist eine willkürliche Behandlung der Quellen, eine kühn hingeworfene, aber unhaltbare Hypothese, die überall eine gründliche, methodische Forschung vermissen läßt. Er ging mit Verachtung und Hohn hinweg über eine mehr als hundertjährige Arbeit der protestantischen Theologie und schob denen, „die sich wie die Ertrinkenden noch an einen historischen Jesus wie an einen Strohhalm klammerten", persönliche, selbstsüchtige Motive zu. So geriet er in einen immer schärferen Gegensatz nicht nur zur Theologie, sondern gegen alles, was bisher als das Wesentliche des Christentums gegolten hatte und was er selbst fast durch ein Menschenalter hindurch als solches vertreten hatte. Nun konnte er in einer Bußtagspredigt von 1905, in offenbarer Abhängigkeit von Nietzsche, sagen: „Das Christentum war ursprünglich eine Seligpreisung der Armut. Da wollten sie alle arm sein, arm werden, und jeder suchte den anderen noch an Armut zu übertreffen. Nun wurde die Armut eine Quelle des Einflusses an Macht; sie wurde ein Reichtum .... Da wird aus der Predigt vom Kreuz

eine gesteigerte Gier nach Leben." R. Steck, doch der Kritischsten einer, hat gegen diese Geschichtskonstruktion eingewandt: „So wird das Christusbild zum sozialistischen Ideal und Christus selber der sozialdemokratische Heiland, den die Zukunft bringen soll. Was ist doch das für eine unklare Vermischung des Religiösen und Politischen; was für eine kolossale Einseitigkeit, bei der alles andere, was das Christusbild enthält von Schätzen des inneren Lebens, einem einzelnen Zuge geopfert wird, der, für sich allein genommen, zur baren Unmöglichkeit werden muß," s. Prot. Monatshefte, 7. Jhrg. 3. Heft.

Ein heftiger Kirchenstreit knüpfte sich in Bremen an dieses Buch, zu dem die im Amte stehenden Geistlichen um ihrer Gemeinden willen nicht schweigen konnten. Hinzukam, daß K. nun auch (s. Schule und Kulturstaat) mit dem radikalen Teile der bremischen Lehrerschaft den Ausschluß des Religionsunterrichtes aus der Volksschule forderte, den er noch 1903 gerade der Volksschule bewahrt haben wollte, um dem konfessionellen Unterricht der Kirchen entgegenzuwirken. Denn nichts Menschliches dürfe dem Kinde in der Schule fremd bleiben, und die Kinder müßten gerade in die Geschichte der Religion und Kirche eingeführt werden, in der wir heimatberechtigt wären. Jetzt soll der Staat allein die konfessionslose Schule befördern; denn selbst die Simultanschule sei für den „Kulturstaat" unannehmbar, weil er den Religionsunterricht nur den Konfessionen ausliefere. So redet sich K. immer tiefer in einen Widerspruch gegen geschichtliche Mächte hinein und fordert dann doch wieder eine Einführung in die Religionsgeschichte durch die Schule, in Verbindung mit anderen Stoffen, weil eine wirkliche Ausprägung der Kulturwerte in der Geschichte solange einseitig bleibe und die Geschichte verstümmle, solange nicht dabei die religiösen Werte zu ihrem Rechte kämen.

Schließlich wurde K. für die Religion der Modernen so begeistert, daß er sagte, alles, was die Kirche und Theologie an Religion besessen, sei nur Armut und Dürftigkeit gegenüber dem, was die neueren Dichter an Religion besäßen, und das sei doch nur der Anfang für eine neue unerhörte Fülle kommender Zeiten! Er verfiel zuletzt einem in allen Farben schillernden, bald mystischen, bald naturalistischen Monismus, der weit hinter den religiösen und ethischen Grundgedanken des Christentums zurückblieb: Das Ich erschaut alles Daseiende als sein eigenes Leben, zugleich sein Schöpfer und sein Geschöpf — der neue Gott, der den Menschen erlöst von dem alten Begriffs- und Gedankengott, der den Menschen nie zu sich selber kommen läßt, weil er die Ursache sein soll zu allen sich wandelnden Wirkungen der Welt.

Bei diesem neuen (!) Gotte hört alles quälende Fragen nach dem Warum auf, alles Sichzermartern der Gedanken, ob wir ihn richtig begriffen, jeder Zweifel, ob er ist oder nicht ist. In dem neuen Pantheon der Menschheit sind alle Götter wahr, die lebendig sind, weil das Leben selbst die Wahrheit ist (s. Religion der Modernen S. 109 f.). Wahr ist, will K. mit Julius Hart sagen, der Gott eines Negerhirns, wahr sind die Götter des Polytheismus und Monotheismus. — Das ist also Agnostizismus und Positivismus zugleich. Indem er alle christlichen Begriffe umbiegt, wird dem Modernen nun, wenn im alten Symbol der Kirche Gott Mensch geworden, der Mensch Gott, der mit seinem Ich ins All zerfließt, um das All in sein Ich zurückzunehmen, so daß der neue Mensch mit dem frommen Mystiker zu seinem Gotte beten kann: „Ich bin so groß wie du, du bist so klein wie ich."

Als K. dem von Haeckel begründeten Monistenbunde beitrat und im Januar 1906 auch noch den Vorsitz übernahm, auch als Preisrichter bei einem Preisausschreiben sich betätigte, welches das Thema gestellt hatte: „Wie gestaltet man die heiligsten Feste und Lebensstufen (Geburt, Mündigwerdung, Eheschließung, Tod) weihevoll außerhalb der althergebrachten Formen und Gebräuche?", beantragte die positive Mehrheit des Ministeriums: 1. Ven. Ministerium wolle die Erklärung abgeben, daß es mit der bestehenden gesetzlichen Ordnung ven. Min. in prinzipiell und praktisch gleich unerträglichem Widerspruch steht, wenn ein Ministeriale, zumal ein ev. zum Direktorat Berufener, öffentlich für den Monismus eintritt; 2. Ven. Min. wolle diese Erklärung nebst der Anlage einem hohen Senat unter Berufung auf § 57, lit. c und d der Verfassung der freien Hansestadt Bremen mit der Bitte unterbreiten, die geltenden, aber jetzt verletzten Ordnungen ven. Min. zu schützen. — Dieser Antrag, welcher am 9. Mai 1906 zur Verhandlung kam und auch dem schon erkrankten K. noch vorgelegen hatte, dem sich die liberalen Mitglieder des Ministeriums aus prinzipiellen Gründen nicht angeschlossen hatten, ist nicht mehr an den Senat abgegangen, weil K. schon am 11. Mai 1906 eines raschen Todes starb. Die Bauherren von Martini widmeten ihm den Nachruf: „Wir betrauern in dem Entschlafenen unseren unvergeßlichen Prediger, Seelsorger und Freund, der in seiner reinen Geistesgröße uns stets ein Führer und Lehrer, in seiner echten Nächstenliebe und edlen Wahrhaftigkeit der Gemeinde alle Zeit ein Vorbild war und bleiben

wird." Die ganze Stadt stand unter dem Eindruck, einen hervorragenden Mann verloren zu haben. Denn obwohl Bremen seit der Reformationszeit viele bedeutende Prediger gehabt hat, welche einen tieferen Einfluß auf ihre Gemeinde und den Geist der ganzen Stadt ausgeübt haben als K., hat er doch im letzten Jahrzehnt seines Lebens dem freisinnigen Teile der Bürgerschaft, und weit über Bremen hinaus, als ein Führer des geistigen Lebens gegolten und besonders auch einen großen Teil der Lehrerwelt stark berührt.

Seine Absichten waren lautere, und so oft er auch in den verschiedenen Perioden seines Lebens seinen Standpunkt gewechselt und verbrannt hat, was er früher angebetet hatte, er war zufrieden mit sich, daß er unzufrieden war und von der Ehrfurcht gegen alle Vergangenheit frei geworden war. Er fiel allem Neuen, das sich regte, allzu rasch zu; mit kühnstem Optimismus baute er auf die Zukunft und bemühte sich, an der Spitze derer zu stehen, die dem Alten den Krieg ansagten und etwas Neues zu schaffen vorgaben. Er hatte seine Freude am Kampfe und suchte ihn. Mit großen vielseitigen Gaben ausgestattet und von großer Arbeitskraft und Schaffenslust, konnte er sich nie genug tun und zog immer neue Gebiete in den Kreis seiner Betätigung hinein. Vielen ward er ein treuer Berater, und viele junge Talente hat er gefördert. Obwohl er immer anregend bleibt, auch wo er uns zwingen will, Dinge und Probleme, vermeintliche oder wirkliche, von einer neuen Seite oder gerade in seinem Lichte zu sehen, seine oft extravaganten Behauptungen bedürfen der steten Nachprüfung, und die etwa in der „Philosophie der Griechen," im „Christusproblem" und „im Zeitalter der Reformation" gemachten Aufstellungen halten vor der historischen Forschung nicht stand. Er stand den Quellen und den von ihm behandelten Schriftstellern nicht ruhig und objektiv gegenüber, hat hier Gedankenreihen umgebogen, dort verschwiegen, um auch sie für seinen Standpunkt zeugen zu lassen; er hat das Anliegen seiner Gegner oft mißdeutet, ja manchmal geradezu entstellt, die Kritik seiner Position schwer ertragen.

Seine Persönlichkeit, durch die er seine Personalgemeinde in seine Art hineingezogen hatte, zeugt selbst wider seine Theorie von der geringen Bedeutung der Persönlichkeit im Leben und in der Geschichte gegenüber dem Milieu. Als er die Augen schloß, konnte keiner seiner Nachfolger ihn seinen Anhängern ersetzen. Eine evangelische Gemeinde, in der alle Stände und Lebensalter, Reiche und Arme, Vornehme und Geringe, Gebildete und Einfältige, jung und alt, Männer und Frauen in ihrem religiösen Leben gefördert werden wollen, kann noch nicht allein von dem Geiste eines noch so begabten Individualisten leben, sondern bedarf noch immer zur Pflege ihres Lebens auch der gemeinschaftbildenden und -erhaltenden Kräfte aus der Vergangenheit, also der Lebenskräfte des ursprünglichen Christentums und der Reformation. K. berief sich mahnenden Freunden gegenüber gern auf das Wort des griechischen Weisen, der Streit sei der Vater aller Dinge. Er war voll Dankbarkeit gegen die Gemeinde, die ihm unbeschränkte Freiheit gewährte, und genoß im stillen Pfarrhause von St. Martini, in dem Neander seine letzten Lieder gesungen, des häuslichen Friedens an der Seite einer geistesverwandten Gattin. Dort betrieb er bis zuletzt Studien in der höheren Mathematik zu seiner Erholung, pflegte die Musik als beste Hausfreundin und freute sich auch der Ausspannung im Freundeskreise als ein lebensfroher, von Geist sprudelnder guter Geselle. **O. Beck.**

Kammin, Bistum. — F. Schillmann, Beiträge z. Urkundenwesen der älteren Bischöfe von Cammin. Lpz. 1908. F. Salis, Untersuchungen zum pommerischen Urkundenwesen (Baltische Studien NF 13. Bd). Stettin 1910. K. Gräbert, Erasmus von Manteuffel, der letzte kathol. Bischof von Kammin, 1521—44. Berlin 1903. Waterstraat, D. Camminer Bistumsstreit im Reformationszeitalter. ZKG 22. u. 23. Bd, 1901 und 1902. — Salis nimmt in der angef. Untersuchung die Urk. Innocenz II. v. 14. Okt. 1140, JW 8102 gegen die von mir KG D.s IV S. 586 ausgesprochenen Bedenken in Schutz. Dieselben kommen in der Tat bei seiner Erklärung der Urkunde in Wegfall: er läßt nicht die castra, sondern die Gefälle, die zur Zeit der Schenkung dem Fiskus gehörten, dem Bistum übertragen werden. Über die Begründung und Entwickelung der kirchl. Organisation des zum B. Kammin gehörigen Teils von Mecklenburg handelt K. Schmaltz in d. JBB. d. Vereins f. Mecklenb. Gesch. 73. Jhrg. S. 31 ff. **Hauck.**

Kamphausen, Adolf Hermann Heinrich, der am 13. August 1909 zu Bonn verstorbene langjährige Professor des Alten Testaments an der Rheinischen Hochschule, hatte ein halbes Jahr vor seinem Tode für den Herausgeber dieser Encyklopädie Aufzeichnungen über seinen Lebenslauf diktiert, die durchaus in unverkürztem Wortlaut wiedergegeben werden wollen, und wäre es nur als seltenes Beispiel einer vollständigen Selbstbiographie. Sie geben

aber zugleich ein so sprechendes Bild des Mannes, des Greisen freilich, daß alle, die ihn gekannt haben, sie ebenso wie der Unterzeichnete, sein alter Schüler, nicht ohne Rührung lesen werden. Nötige Erläuterungen gebe ich in Fußnoten, die zum guten Teil ebenfalls auf eigenen Aufzeichnungen Kamphausens beruhen.

Nach Angaben der Kölnischen Zeitung 1902 Nr. 111 S. 3 liegt das Dorf Kamphausen, auf das mein Familienname ohne Zweifel zurückgeht, in der Nähe von Odenkirchen, Kreis München-Gladbach, Reg.-Bez. Düsseldorf. Mein Großvater war aus der Nähe von Odenkirchen gebürtig, wie denn mein Vater noch in Jüchen Verwandte hatte, den Ackersmann Schumacher, nicht aber den Prediger Kamphausen. Dieser Dorfpastor war berühmt durch die Verwendung des Gesangbuchs bei der Predigt. Er hielt es auf der Kanzel mit beiden Händen fest. Nachdem er ein paar Sätze gesprochen hatte, fuhr er immer fort: „Wie der liebe Liederdichter sagt . . ." und las dann einen oder mehrere Verse aus dem Gesangbuch vor. Mit diesem wunderlichen Prediger hat man mich öfter verwandt geglaubt, und ich habe mich stets kräftig gegen diesen Irrtum gewehrt.

Ich bin zu Solingen am 10. September 1829 geboren, wo mein Vater, Adolf Hermann Daniel, Hauptlehrer an der reformierten Pfarrschule war; von hier wurde er 1836 in gleicher Eigenschaft nach Gemarke, dem Mittelpunkt von Barmen, berufen. Ich besuchte von 1840—44 die höhere Stadtschule von Barmen, das damals noch kein Gymnasium besaß. Obwohl die Schule mir in Latein und Griechisch das beste Zeugnis erteilte, war der Unterricht in den beiden alten Sprachen so mangelhaft, daß aus dem Barmer Oberprimaner nur ein Untertertianer des Elberfelder Gymnasiums werden konnte. Zum Glück konnte ich bei meinen Eltern wohnen bleiben, während ich das $^3/_4$ Stunden entfernte Gymnasium besuchte. Diese täglichen Märsche waren für die Kräftigung meiner Gesundheit gewiß sehr wichtig.

Schon früher, als der Bruder meines Vaters Lehrer in Mörnter bei Xanten war, als Nachfolger meines Großvaters, brachte ich ein halbes Jahr im Hause meiner Großeltern zu und konnte die erfrischende Landluft genießen. Nach der Versetzung meines Onkels nach Xanten erhielt ich jährlich einige römische Münzen, die in den Äckern der Castra Vetera gefunden wurden, zur Belohnung für meine guten Zeugnisse. Diese Sammlung römischer Münzen habe ich im Jahre 1861 an ein amerikanisches College für 200 Taler verkauft, die ich zu Tannenanpflanzungen im Kreise Gummersbach verwandte.

Am Studium des Hebräischen, das ich 1845 begann, hatte ich solche Freude, daß ich in Vertretung des Direktors Bouterwek als Obersekundaner und Unterprimaner den Unterricht leiten durfte. So bezog ich als Zwanzigjähriger die Universität Bonn und entschloß mich schon in den Weihnachtsferien, nachdem ich Bouterwek um Rat gefragt hatte, die akademische Laufbahn innerhalb der theologischen Fakultät zu versuchen. Ostern 1850 begann ich unter Freytag meine arabischen Studien, die sich durch mehrere Jahre erstreckten. In meinem dritten Semester trat ich in das von Bleek geleitete theologische Seminar, dem ich bis zu meiner Habilitation, ausgenommen das fünfte Jahr, angehörte. Außer meinem Lehrer Bleek war es Richard Rothe, der den größten Einfluß auf meine Studien sowie auf meine innere Entwickelung ausübte; dieser Einfluß ist stets der gleiche geblieben, nur habe ich im Winter 1869/70 mit dem von Rothe noch festgehaltenen Mirakelglauben gebrochen. Dazu bewog mich der genaue Verkehr mit Jakob Hülsmann, einem emeritierten Duisburger Gymnasialprofessor, dem ich auch die Bekanntschaft mit meiner ersten Frau zu verdanken habe. Obwohl ich in Bonn keine Stipendien erhielt, gelang es mir, meinen Unterhalt zu bestreiten teils durch Preisarbeiten, teils durch Unterricht an einer höheren Mädchenschule, den ich nach Ablegung des ersten theologischen Examens in Coblenz seit dem Jahre 1853 erteilen durfte.

Am 30. Juli 1855 bestand ich in vierstündiger Prüfung das Licentiaten-Examen. Die Promotion fand am 6. August statt und schon am 16. erhielt ich einen einjährigen Urlaub von der Bonner Fakultät[1]. Ich empfand nach dem langen Aufenthalt in

---

1) Hier übergeht K. einige Tatsachen, die diesen Satz erst verständlich machen. Im unmittelbaren Anschluß an die Promotion zum Lic. theol. ließ ihn die Fakultät zur Habilitation zu. Am 13. August hielt er in gremio facultatis eine lateinische Vorlesung über Habakuk, am 15. August in der Aula die öffentliche Habilitationsrede über den Zweck des Buches Hiob. Darauf folgte am 16. August die Beurlaubung des jungen Privatdozenten.

Bonn das Bedürfnis, noch andere Universitäten kennen zu lernen, und hatte durch meinen früheren Lehrer Dorner sichere Aussicht auf eine Repetentenstelle in Göttingen. Da erhielt ich schon am 11. Oktober 1855 den Antrag von Ritter Bunsen, dem bisherigen preußischen Gesandten in London, zu ihm gegen ein Jahresgehalt von 600 Talern nach Heidelberg zu ziehen als sein Privatsekretär und Gehilfe am Bibelwerk. Am 26. Oktober trat ich meine Stelle an und zwar zunächst nur als Privatsekretär, da in den beiden ersten Semestern, nach deren Ablauf ich als Privatdozent in Heidelberg aufgenommen wurde, das eigentliche Bibelwerk noch nicht begonnen wurde. Vom Herbst 1856 an bin ich fünf Semester lang in Heidelberg als Privatdozent für die Elemente des Arabischen und alttestamentliche Fächer tätig gewesen. Im Winter 58 auf 59 war ich merkwürdigerweise in Bonn und in Heidelberg zugleich habilitiert, da Bunsens Wegzug von Heidelberg nach Bonn sich verzögerte[1]. Nach Bunsens Tod (28. November 1860) machte ich mit Dr. Ed. Brockhaus den Vertrag, die Hagiographen des Alten Bundes bis Ende 1863 zu vollenden, das Jahresgehalt von 600 Talern nicht länger zu beziehen und nötigenfalls das dann noch Fehlende gratis nachzuliefern[2]. Die Fakultät verlangte zur Empfehlung für ein Extraordinariat in Bonn[3] die Abfassung einer größeren selbständigen wissenschaftlichen Schrift, weil dem Dekan Schlottmann[4] die Mitarbeit am Bunsenschen Bibelwerk nicht ausreichend erschien. So entstand das Buch über das Lied Mosis Dt 32, eine Veröffentlichung, in der ich absichtlich den gelehrten Prunk häufte, so daß mich die Fakultät dem Ministerium zur Beförderung empfahl. Erst nach mehrmals wiederholter Eingabe kam man in Berlin dem Gesuche nach, so daß ich im Februar 1863 außerordentlicher Professor der Theologie in Bonn wurde, mit 300 Talern Jahresgehalt, das später auf 500 und zuletzt auf 600 erhöht wurde. Am 21. Juni 1867 ernannte mich die Fakultät von Halle zum Doctor theol., und am 3. Februar 1868 wurde ich ordentlicher Professor der Theologie in Bonn[5]. Am 20. Mai desselben Jahres verheiratete ich mich mit Emmy Bruch, der Tochter eines praktischen Arztes in Köln, die mich in den Jahren 1870 und 1871 mit zwei Töchtern beschenkte. Schon im Oktober 1873 machte der Tod dieser glücklichen Ehe ein Ende, worauf ich nach fünfjährigem Witwerstande im August 1878 zur zweiten Ehe schritt mit Alwine Schreiber, Tochter des Königlichen Oberförsters in Brühl bei Köln. Im Herbst 1893 trat ich mein Rektorat an. Gegen Ende des Rektoratsjahrs erkrankte ich in der Sommerfrische zu Ruhpolding an chronischem Blasenkatarrh, der sich im Lauf der Jahre verschlimmerte. Mit dem Ablauf des 70. Lebensjahres wurde ich von der Verpflichtung Vorlesungen zu halten entbunden, konnte aber die Seminarübungen noch bis zum Ende des Sommers 1901 in meinem Hause leiten.

Schon als Student interessierte ich mich lebhaft für die Herstellung einer besseren deutschen Volksbibel. Dem von Bonner Studenten gebildeten theologischen Verein, der an einem bestimmten Tage jeder Woche seine Mitglieder versammelte, gehörte ich seit seinem Bestehen an. Sind auch viele Vereinsprotokolle verlorengegangen, so hat sich doch die Notiz erhalten, daß ich über „die Notwendigkeit und Möglichkeit der Berichtigung von Luthers Bibelübersetzung" Thesen aufstellte. Der Verein hat ohne Zweifel meine Aufstellungen gebilligt; ich aber kann ihre Verwirklichung wohl als den wichtigsten Teil meiner Lebensaufgabe bezeichnen. Der Verein hat mich für ein Jahr zu seinem Präsidenten und später zu seinem Beschützer erwählt. Und was mir als Schriftsteller gelungen sein mag, ist fast ausschließlich der Bibelberichtigung zugute gekommen. Von 1871—1900 gehörte ich der theologischen Kommission[6] an, die im Halleschen Pädagogium, wenn man's zusammenrechnet, viele Monate lang ge-

1) Um Ostern 1859 kehrte K. nach Bonn zurück und begann im Sommersemester, wenige Tage nach dem Tode seines Lehrers Bleek, durch bloße Meldung seit dem Herbst 1858 rehabilitiert, seine dortige Lehrtätigkeit. Erst Pfingsten 1860 siedelte Bunsen nach Bonn über und starb dort im gleichen Jahre.

2) Der Band, „Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde, Erste Abteilung, Dritter Teil: Die Schriften", erschien erst 1868.

3) Von 1858—1862 bekleidete Ludwig Diestel in Bonn ein Extraordinariat für AT.

4) Seit 1859 in Bonn.

5) Von 1866—1868 hatte August Köhler die Professur bekleidet.

6) Vgl. Kamphausens Vorwort zum 3. Bde des Bunsen'schen Bibelwerkes, den Hagiographen (Leipzig 1868), das den Ausschlag zu seiner Berufung in die Kommission gegeben haben wird und wohl einen starken Anstoß zu ihrer Bildung.

arbeitet hat, und war außerdem in Subkonferenzen zu Dresden, Nürnberg, Rudolstadt, Koburg und Marburg tätig.

Nur von meinen wichtigsten Arbeiten kann ich hier eine kurze Zusammenstellung geben. Viele Jahre hindurch habe ich für das von mir mitbegründete „Evangelische Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen“[1] Beiträge geliefert. — In den von Ullmann und Umbreit redigierten „Theolog. Studien und Kritiken“, die viele Veröffentlichungen aus meiner Feder brachten, erschien mein erster Beitrag 1858[2] und mein letzter fünfzig Jahre später[3].

Meine erste selbständig erschienene Schrift erklärte „Das Lied Moses Dt 32, 1—43“ (Leipzig 1862). Darauf folgten die Monographie über „Das Gebet des Herrn“ (Elberfeld 1866), sowie kleinere Arbeiten zum Galater- und Epheser-Briefe. Die wissenschaftliche Kritik, die sich für die Rücksichtnahme auf Luthers Bibelübersetzung und Bunsens Bestrebungen zu vornehm dünkte, hat von allen meinen Arbeiten die Erklärung des Herrngebets am freundlichsten beurteilt. Das gilt auch von Tholuck, der gewiß kein Verächter der deutschen Volksbibel war.

An der Übersetzung und kurzen Auslegung des Alten Bundes, wie sie in den drei ersten Bänden des Bunsenschen Bibelwerks gegeben ist, bin ich stärker beteiligt als Bunsen und die übrigen Mitarbeiter zusammen[4]. — Von meiner Mitwirkung bei Herausgabe von Bleeks Alttestamentlicher Einleitung (Berlin 1860, 1865, 1870) habe ich besonders die dritte, von mir allein besorgte, mit reichhaltigem Register ausgestattete Auflage zu erwähnen, die oft als Bleek-Kamphausen zitiert worden ist. — Eine gedrängte aber reichhaltige Übersicht über mein Mitarbeiten an der Bibelrevision gibt meine mit Anmerkungen herausgegebene Rektorrede „Die berichtigte Lutherbibel“ (Berlin, Reuther und Reichard 1894). — Für das Organ des Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Vereins, dem ich seit seiner Gründung angehörte, zuletzt als Ehrenmitglied seines Vorstandes, lieferte ich mehrere Beiträge. — In Ed. Riehms Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser schrieb ich 112 Artikel, die meisten über häusliche Altertümer und von geringem Umfang. — In Stades Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft veröffentlichte ich 1883 einen „neuen Versuch einer Chronologie der hebräischen Könige“ und 1886 einen Aufsatz über „Philister und Hebräer zur Zeit Davids“.

Als selbständige Schriften sind weiter zu erwähnen: „Die Chronologie der hebräischen Könige“ (Bonn 1883) und „Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung“ (Leipzig 1893), sowie das Dekanatsprogramm über das Menschenopfer (Bonn 1896) und die kritische Ausgabe des Danieltextes in P. Haupts „Regenbogenbibel“[5] (1896).

In der Jenaer Literaturzeitung erschienen von mir 1874—76 neun, in der von Harnack und Schürer herausgegebenen „Theologischen Literaturzeitung“ von 1876—1901 siebzehn Rezensionen. — Als Mitarbeiter der Berliner Protestantischen Kirchenzeitung war ich von 1880—90 tätig, zuletzt mit einem Nekrolog meines Freundes Mangold. — Für Herzogs Realencyklopädie wirkte ich in allen drei Auflagen mit, da ich außer dem kurzen Artikel über meinen väterlichen Wohltäter D. Franz Friedrich Gräber, den Pastor in Barmen und späteren Generalsuperintendenten Westfalens, folgende neun verfaßte: Bleek, Bunsen, Hitzig, Hupfeld, Kuenen, Mangold, Olshausen, Sebna, Umbreit. — Die von Heinrich von Sybel gegründete „Historische Zeitschrift“ brachte in den Jahren 1875—1905 verschiedene Rezensionen aus meiner Feder, ebenso in den Jahren 1901—1905 die „Deutsche Literaturzeitung“.

Von meinen beiden Universitätsprogrammen ist die „Commentatio de Chronographi Vet. Testamenti nonnullis locis“, Bonn 1868, nicht in den Buchhandel gekommen, weil sie nur zu meiner Habilitation als Ordinarius diente, wohl aber das Dekanatsprogramm „Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion“, Bonn 1896, das ich allen Kreissynoden von Rheinland und Westfalen zum Geschenk machte. — Für Bousssets „Theologische Rundschau“ habe ich von 1897—1905 eine

1) Seit 1884. Das Blatt führt jetzt den Haupttitel „Christliche Freiheit“.

2) „Einige Bemerkungen über die Stiftshütte“ S. 97 ff.

3) „Jer 35, 2 und I. Kg 3, 21“. Jahrg. 1908, S. 303—306.

4) Von dem 4. Teil 1864, „Die Bücher des Neuen Bundes“, hat Kamphausen, wie Holtzmann im Vorwort erklärt, den Galaterbrief ganz selbständig bearbeitet.

5) The Sacred Books of the Old Testament, a critical edition of the hebrew text printed in colors, with notes etc. Leipzig, Baltimore, London, part 18, The book of Daniel.

Reihe von Rezensionen geliefert. — Von Richard Fleischer zur Mitarbeit an seiner „Deutschen Revue" aufgefordert, schrieb ich längere Aufsätze über die Angriffe auf das AT und ähnliche Themata für die Hefte Juni 1900, August 1900, September 1900, Januar 1901.

Für die von Kautzsch edierte Übersetzung des AT bearbeitete ich die beiden Bücher der Könige und die Sprüche, sowie das 2. Makkabäerbuch. Zur Teilnahme an der Umarbeitung dieses Werkes aufgefordert, beschränkte ich mich auf das kanonische Königsbuch, konnte aber aus Gesundheitsrücksichten die Umarbeitung der Übersetzung und den kurzen Kommentar nur bis 2. Kg 19, 19 durchführen[1].

Zu Ende diktiert am 26. Februar 1909.

Adolf Kamphausen war kein blendender Lehrer, von dessen Vorträgen der Schüler sich einen ästhetischen Genuß versprechen konnte; ebensowenig gehörte er zu denen, aus deren Hörsaal man ein „gutes Heft" zum Einpauken für das Examen heimbrachte. Seine schlichte Sprache, sein nüchterner, durch Räuspern unterbrochener Vortrag schreckten die Masse der Studierenden eher ab. Wem aber an der Sache lag, der fand an der Gediegenheit des Stoffes, an der Gründlichkeit der Behandlung, an der Ruhe und Sicherheit des Urteils reichen Ersatz für den fehlenden äußeren Schmuck. Vor allem aber fesselte er die Ernsteren durch seine unbedingte Wahrhaftigkeit und unbestechliche Gewissenhaftigkeit. So geläufig ihm war, was seine eigene studentische Generation die „Bleeksche Kategorie" genannt hatte, nämlich die Wahrscheinlichkeit und das Sichbegnügen mit solchem Ergebnis, so feind war er allem Probabilismus. Immer wieder hörten wir ihn von dem „exegetischen Gewissen" reden. Jede, auch die kleinste Entscheidung in wissenschaftlichen Dingen war ihm im eigentlichsten Sinne eine Gewissenssache; eine res minima gab es für ihn nicht. Zu gleicher Gewissenhaftigkeit erzog er seine Schüler und ließ ebendamit ihrer Eigenart, ihrer Persönlichkeit vollen Spielraum, ohne jemals sich selbst und seine Ansichten ihnen aufzudrängen. Unter den heutigen akademischen Lehrern dürfte neben dem Unterzeichneten W. Rothstein in Breslau ihn seinen einzigen Lehrer für die alttestamentliche Wissenschaft nennen; C. H. Cornill in Halle und R. Smend in Göttingen haben neben anderen jedenfalls auch ihm viel zu verdanken.

Die Arbeit des unermüdlich fleißigen Mannes ging weit überwiegend auf in der Aneignung der gesamten Neuförderung auf dem Gebiete seines Fachs. Von einem vortrefflichen Gedächtnis und einer auserlesenen, andauernd vervollständigten Bücherei unterstützt, beherrschte er in der Tat sein Fach in ungewöhnlichem Grade. Immer bereit zu lernen, hatte er namentlich die Fortschritte der „Grafschen Theorie" für den Hexateuch von Anfang an mit der größten Aufmerksamkeit verfolgt. Was uns 1867/68 in den Vorlesungen über die Genesis noch als bedenkliche Hypothese geschildert wurde, das machte er sich nach Wellhausens sieghaftem Vorgehen, schon als älterer Mann, in vollem Umfang zu eigen. Zu eigenem Schaffen blieb nicht übermäßig viel Zeit, und die wurde in den verschiedenen Abschnitten seines Lebens größtenteils auf Kommissionsarbeiten verwendet, zu denen ihn sein umfassendes Wissen und seine starke Begabung für analytische Arbeit besonders befähigten. Das Bunsensche Bibelwerk (1858—1868), die Revision der Lutherbibel (1871 bis 1900), das Riehmsche Handwörterbuch des biblischen Altertums (1874—1884), die Heilige Schrift des AT.s von Kautzsch (1890—1894 und bis zu seinem Lebensende) beherbergen bei weitem die größte Summe von Kamphausens Lebensarbeit. Fast alle übrigen Veröffentlichungen sind füglich Gelegenheitsarbeiten, wie er uns das oben für die Monographie über das Lied Moses nicht ohne einen Anflug von Ironie ausdrücklich bezeugt. Gediegen blieb alles, was er veröffentlichte; aber in seinen späteren Jahren überwältigte ihn wohl die Masse des beherrschten, oft nur zufälligen und wenig bedeutsamen Stoffs, so daß er in die Gefahr kam, den Faden zu verlieren und in Einzelnotizen aufzugehn. Wer Kamphausen recht kennen und würdigen lernen will, der halte sich für den Gelehrten an das Lied Moses, für den warmherzigen Theologen und Freund der Gemeinde an seine schöne Schrift über das Gebet des Herrn. Aber vielleicht bleibt doch das schönste Denkmal seiner Lebensarbeit der fast 900 Seiten großen Formats umfassende dritte Band des Bunsenschen Bibelwerks, Übersetzung und kurze Erläuterung der „Schriften" des

1) K.s letzter Beitrag war eine briefliche Berichtigung zu seiner Auslegung von I. Kg 5, 15 ff. Der Herausgeber Kautzsch hatte sie beim Abdruck übersehen und trug sie dann auf der Innenseite des Umschlags der 9. Lieferung (Tübingen 1909), noch zu Lebzeiten Kamphausens, nach.

AT.s, vor allem der poetischen Bücher. Hier weiß K. edle Form und knappe Kürze mit großem Reichtum und abgeklärtem Urteil in seltener Weise zu vereinigen, und es ist sehr zu beklagen, daß mit dem ganzen Werke auch dieser Band so bald in Vergessenheit geraten ist. Ein Zug der Wehmut geht ja auch durch K.s eigene Mitteilungen, wenn er hervorhebt, wie sein Bestes der Volksbibel zugute gekommen ist, und wie sich die wissenschaftliche Kritik zu vornehm dünkte, solche Arbeit zu würdigen und anzurechnen. Nehmen wir Kamphausens wissenschaftliche Persönlichkeit alles in allem, so ist er gewiß unter seiner Generation als einer der ersten seines Faches anzuerkennen; kaum dürfte, etwa außer Dillmann und Schrader, ein andrer vor ihm zu nennen sein.

In der Bonner Fakultät hatte K. anfangs einen schweren Stand, gewann aber seit 1872 an W. Mangold einen treuen Freund und Bundesgenossen und damit eine außerordentlich feste und starke Stellung. Spät erst wurde er zum Rektor erwählt, erwarb sich dann aber durch seine große Arbeitskraft, Geschäftskenntnis und Festigkeit die allgemeine Anerkennung. Wie sein Vorgehen gegen die konfessionellen Studentenverbindungen zu einem Fall „Kamphausen" in den Kultusdebatten des Abgeordnetenhauses Anlaß gab, hat er selbst bei späterer Gelegenheit mit Humor hervorgehoben. Obgleich seine Überzeugungstreue und Ehrlichkeit sich manches Mal bis zur Schroffheit steigern und recht unbequem werden konnte, mußte doch seine hervorragende Tüchtigkeit zuletzt immer wieder anerkannt werden, und das geschah auch in Auszeichnungen von seiten des Staates weit über die bei hohem Alter eines preußischen Universitätsprofessors unvermeidlichen Grenzen hinaus.

Auch auf die evangelische Kirche seiner rheinischen Heimat, an der er von ganzem Herzen hing, hat er, obgleich er zu Ehrenstellen in ihr nicht berufen wurde, mit seiner geschlossenen Persönlichkeit einen tiefen Einfluß geübt. Wesentlich verstandesmäßig veranlagt, wie das auch aus seiner Äußerung zu R. Rothes Einfluß auf seine Entwickelung hervorgeht, war er zeitlebens ein Feind des modernen orthodox-pietistischen Bündnisses und der Bannerträger einer freiheitlichen Ausgestaltung. Aber nicht weniger war er ein Mann von tiefem, innigem evangelischen Glauben, in der unierten Kirche ein echter Reformierter von altem Schrot und Korn. Als ein Mann im vollen Sinne des Wortes hat er sich sein ganzes langes Leben hindurch bewährt, unvergeßlich für alle, die ihm näher traten. **K. Budde.**

Kanaan. — Die Nachrichten über die vorisraelitischen Bewohner K.s, die sich neuerdings teils aus den ägyptischen Denkmälern, teils aus den Keilinschriften sehr gemehrt haben, hat Franz Böhl, Kanaanäer und Hebräer, 1911, übersichtlich zusammengestellt und besprochen. Er hebt mit vollem Recht hervor, „daß sich die ethnologischen Verhältnisse des vorisraelitischen Palästina ganz bedeutend komplizierter darstellen, als man noch vor kurzem beinahe allgemein annahm. In den (semitischen) Amoritern, deren Nachkommen die Phönizier sein sollen, sieht er die Herren des Landes um 2000—1900, in den (nichtsemitischen) Kanaanitern dagegen Einwanderer, die vor der Mitte des zweiten Jahrtausends von Norden und Nordosten her ins Land kamen, vermutlich Mitanistämme (s. u. S. 733, 18). Der Versuch scheint mir jedoch der Tatsache, daß K. seiner Form nach ursprünglich Landesname (Bd IX 732—734) ist, zu wenig Rechnung zu tragen und der späten Glosse Nu 13, 29 zu viel Wert beizulegen. Eine allseitig befriedigende Antwort auf die schwierigen Fragen bietet er nicht. — Zahlreiche neu entdeckte Denkmäler in Ägypten sowie die seit 1890 vom tell el-ḥesī im Süden bis zur Ebene Jesreel im Norden ausgeführten Ausgrabungen haben gezeigt, daß ägyptische Einflüsse auf das südliche Syrien älter und stärker gewesen sind, als in Bd IX 735 Z. 38—52 angenommen wurde. Wir wissen jetzt, daß die Könige der vierten Dynastie um 2850 vor Chr. bereits Schiffe nach Syrien sandten, um Holz für ihre Bauten zu holen — vermutlich sind sie nicht die ersten gewesen —, während als der erste Fürst aus dem Lande Sinear, der in Nordsyrien Krieg führte, Lugalzaggisi um 2560 genannt wird, und Sargon von Akkad um 2500 Nordsyrien unterworfen hat. Die wichtigsten Belege dafür sollen kurz angeführt werden. Während der Regierung des Königs Sahurē' (fünfte Dynastie, um 2670) erobern die Ägypter die ummauerte Stadt Neti'a in Syrien und greifen auch zur See die phönizische Küste an (vgl. Mt der DOG Nr. 34; Ed. Meyer, Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer 1908). Zur Zeit Pepi's I. (sechste Dynastie, um 2500) kämpft das ägyptische Heer im Kulturlande Palästinas, wie die Beschreibung zeigt (Sethe, Urkunden des Alten Reichs 98 ff.), gegen Wüstenstämme; gleichzeitig findet der erfolgreiche Angriff Sargons von Akkad gegen die Amoriter im nördlichen Syrien statt. In die Zeit der zwölften Dynastie (Mittleres Reich) fällt die im Volkston gehaltene Erzählung des Sinuhet, der seine Erlebnisse im südlichen Syrien schildert (vgl. Gardiner, SBA 1907,

142 ff.). Etwa 20 Jahre später, unter Sesostris III. (1887—1850), erobern die Ägypter die Stadt Sichem. Daraus ergibt sich, daß Ägypten schon zur Zeit des Alten Reichs Einfluß auf K., vielleicht eine gewisse Herrschaft über das Land ausgeübt hat. Der siegreiche Zug Sargons gegen die Amoriter (Amuru) um 2500 hat den babylonischen Einfluß auf das nördliche Syrien festgestellt.

Die Ausgrabungen, die seit 1890 an verschiedenen Punkten zwischen dem tell el-hesī und dem tell ed-dschezer im Süden, sowie auf dem tell el-mutesellim und dem tell ta'annuk an der Ebene Jesreel stattgefunden haben, haben bestätigt, daß in diesem Gebiet der ägyptische Einfluß viel stärker gewesen ist als der babylonische. Ihre Ergebnisse berechtigen uns, in der Kultur Kanaans ebenfalls eine Steinzeit, Bronzezeit und Eisenzeit zu unterscheiden (vgl. M. Blanckenhorn in Zeitschr. für Ethnologie 1905, 447—468). Die Steinzeit erstreckte sich ungefähr bis 2000. In K. wird bereits Acker- und Weinbau getrieben; auch gibt es Orte, die durch Mauern aus Lehmziegeln mit Türmen geschützt sind; daß man daneben auch in Höhlen wohnte, bedarf kaum der Erwähnung. Über das Alter und die Urheber der in K., namentlich im Ostjordanlande, sehr häufigen megalithischen Denkmäler (Dolmen, Steinkreise und einzelne Malsteine) ist man noch nicht zur Klarheit gelangt. Streitig ist auch, ob von altersher in K. Semiten gewohnt haben oder ob ihnen eine andere Bevölkerung vorausgegangen ist. Ed. Meyer betont, daß für das südliche Syrien und die Sinaihalbinsel der semitische Typus der Bewohner durch eine Abbildung im Grabe des Königs Sen vom Ausgange der ersten ägyptischen Dynastie (3100 vor Chr.) bezeugt ist (Sumerier und Semiten in Babylonien, S. 20—22; ABA 1906). Dagegen machen andere geltend, daß nach Höhlenfunden, z. B. in tell ed-dschezer, die damaligen Bewohner von kleiner, gedrungener Gestalt gewesen sind, und daß sie ihre Toten verbrannt haben. (H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907 S. 207 ff.; P. Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden, 1909 S. 14 ff.). Da beide Umstände nicht auf die Semiten passen, so müsse eine nichtsemitische Urbevölkerung angenommen werden. Die Frage kann nur durch weitere Funde geklärt werden.

Daß die Herrschaft der Hyksos über Ägypten im 18. und 17. Jahrhundert auch das südliche Syrien betroffen hat, ist eine unumgängliche Annahme, da sie durch Syrien hindurch nach dem Nillande gezogen sind. Sie wird dadurch bestätigt, daß Nu 13, 22 das Alter der Stadt Hebron mit der Hyksosära von Tanis verknüpft wird (s. o. S. 713, 46); auch sind bei den Ausgrabungen in Geser Skarabäen des Chian, eines Hyksosherrschers, gefunden worden. Zur Zeit des Neuen Reichs (von der Mitte des 16. Jahrhunderts an) werden die Bewohner K.s von der ägyptischen Grenze an bis in die Gegend von Damaskus Haru genannt; sie entsprechen den Horitern des AT (vgl. Bd IX 739). Die Namen der kleinen Herrscher K.s, die durch die Amarnatafeln uns bekannt geworden sind, haben die merkwürdige Eigentümlichkeit, daß nicht wenige von ihnen zweifellos arisch sind (z. B. Jaschdata, Artamanja u. a.). Daraus ist zu schließen, daß K. im 16. Jahrhundert auch von arischen Scharen durchzogen wurde, deren Häuptlinge sich in einzelnen Städten als Herrscher festsetzten; sie sind selbstverständlich von Norden her gekommen und haben vielleicht zum Sturz der Hyksosherrschaft in Ägypten mitgewirkt.

Die Herrschaft, die Sargon und Naramsin von Akkad 2500—2400 über Nordsyrien ausgeübt haben, hat zu einer dauernden Verbindung mit den Reichen am unteren Euphrat geführt. Als ihre Träger erscheinen hauptsächlich die Amoriter, die in der Dynastie Chammurabis über Sinear dreihundert Jahre lang geherrscht und die Kultur der babylonischen Semiten dort angenommen haben. Es ist allerdings ein anderer Zweig dieses Volkes, der im 16. und 15. Jahrhundert die Gebiete des Libanon und Orontes unterworfen hält. Aber der sichere Beweis für die starke Einwirkung der östlichen Kultur liegt in dem durch die Amarnatafeln bezeugten Umstande, daß man im 15. Jahrhundert in Syrien mit der babylonischen Schrift und auf Tontafeln wie in Babylonien schreibt. Maß und Gewicht hat Syrien ebenfalls von Sinear angenommen. Wenn auch babylonische Mythen und Sagen schon in dieser Zeit nach Syrien eingewandert sind, so trifft man doch nur selten auf Spuren von einer Verehrung der Götter Babyloniens. Es ist daher unrichtig, wenn man neuerdings vielfach von einer völligen Herrschaft der „babylonischen Weltanschauung" über Syrien spricht. — Die Ausgrabungen haben gelehrt, daß das zweite Jahrtausend dem Zeitalter der Bronze in Syrien angehörte, wenn auch Steinwerkzeuge, wie Feuersteinartefakte, noch häufig vorkommen. Die festen Städte, z. B. Megiddo, waren mit hohen und dicken Lehmziegelmauern umgeben, vor denen sich ein abschüssiges Glacis ausbreitete. Die Häuser der kleinen Herren des Landes waren schon ziemlich ansehnlich, die Zimmer klein. Ägyptische Skarabäen und Amulette sind zahlreicher als babylonische Zylinder mit Keilschrift. Vgl.

W. M. Flinders Petrie, Tell el Hesy (Lachish) 1891; F. J. Bliß, A mound of many cities 1894; F. J. Bliß and R. A. Stewart Macalister, Excavations in Palestine during the years 1898—1900; E. Sellin, Tell Ta'annek, Denkschr. der WA Bd L 1904, und Eine Nachlese auf dem Tell T., ebenda Bd LII, III, 1905; G. Schumacher, Tell el-Mutesellim I, 1908; R. A. Stewart Macalister, The Excavation of Gezer, London 1911. Wertvoll ist der kritische Bericht über diese Arbeiten, den H. Thiersch im Archäologischen Anzeiger 1907—1909 (Jahrbuch des K. deutschen archäol. Instituts) erstattet hat. Im allgemeinen ist Eduard Meyer, Geschichte des Altertums ² I 2 1909, und R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel ² I (1912), 28 ff. zu vergleichen.

Auch die Spuren der Hethiter lassen sich jetzt etwas deutlicher und in ein höheres Alter hinauf verfolgen. Namentlich haben die Ausgrabungen in Boghazkiöi auf dem Hochlande des Halys, die H. Winckler 1906/7 und 1910 geleitet hat, uns unerwartete Aufschlüsse gebracht und versprechen weitere zuverlässige Ergebnisse, da die dort gefundenen Inschriften z. T. in babylonischer Keilschrift abgefaßt sind und uns damit den lange vermißten Schlüssel zur Deutung der hethitischen Schriftzeichen liefern werden. Wahrscheinlich gehörten die Hethiter weder zu den Indogermanen noch zu den Semiten, sondern zu der kleinasiatischen Rasse, die späterhin durch Völker von indogermanischer Abstammung zurückgedrängt wurde. Ihre Sprache scheint mit der des Mitanivolkes verwandt gewesen zu sein, das im 16. und 15. Jahrhundert im nördlichen Syrien am mittleren Euphrat saß. Die Gegend von Boghazkiöi war der Mittelpunkt eines Hethiterreichs, das seine Blütezeit im 14. Jahrhundert vor Chr. gehabt hat und vermutlich im 12. Jahrhundert den von Westen her vordringenden Völkern erlegen ist. Die Hethiter behaupteten sich jedoch im nördlichen Syrien, am Amanus und Euphrat, und sind hier mit den Ägyptern unter Ramses II. zusammengestoßen. Der Vertrag zwischen ihm und dem Hethiterfürsten Chattuschil (so spricht man jetzt diesen Namen aus, statt Chetasir, wie Bd IX 738, 5 angegeben ist), ist von W. Max Müller in den Mt der Vorderasiatischen Gesellschaft 1902 ausführlich besprochen. Später haben sich die Hethiter in diesen Gegenden mit den aus den Steppen des Euphrat vordringenden Aramäern verschmolzen. Von einer semitischen Urbevölkerung des nördlichen Syrien ist bisher nichts bekannt geworden; vielleicht haben hier schon vor den Mitani und den Hethitern kleinasiatische Stämme gewohnt. Über die Funde in Boghazkiöi hat H. Winckler vorläufig berichtet in den Mt der DOG Nr. 35, 1908. Vgl. außerdem Ed. Meyer, Geschichte des Altertums ² I 2 (1909), S. 474 ff. und F. Böhl a. a. O. 12—31. — Berichtigungen: Bd IX 736, 48 l. Fachr ed-Dīn statt Faahr ed-Dīn; 738, 54 l. Ez 16,3. 45 statt 4. 5; 739, 11 l. Gibeon statt Gibea; 729, 13 l. Jeſ statt Joſ; 741, 7 l. אֲבִי חִם statt חִם אבי. **Guthe.**

Kanon des AT. — S. 742, 9: 1902 W. Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen, Leipzig 1, 90—103 (Namen und Einteilung des Kanons). — 1905, G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph, Leipz. (77). — 1909, L. Dennefeld, Der alttestl. Kanon der antiochenischen Schule, Freiburg i. B. (94 S.) — 1911 G. F. Moore, The definition of the Jewish canon and the repudiation of Christian scriptures, in Festschrift für Briggs: Essays on modern theology etc., New York S. 99—125. — 1912 A. Eberharter, Der Kanon des AT zur Zeit des Ben Sira, auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des AT dargestellt, Münster i. W. (80). **H. Strack.**

Kanonen- und Dekretalensammlungen. — S. 11 Z. 9 füge vor Kamaldulensermönch ein: als. S. 12 Z. 8 u. 14 l. Paucapalea st. Paucopalea.

Kapernaum. — Eine genaue Beschreibung der Ruinenstätte von tellhūm lieferte E. W. G. Mastermann in The Biblical World Bd 31 (1908) S. 247—264. Über den Namen K. handelte Eberh. Nestle, Die zwei Namen Kapernaum und Kaiphas in ThSt, Theodor Zahn zum 10. Okt. 1908 dargebracht. Über die Synagoge in K. Lc 7, 5 haben die freilich nicht vollendeten Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft im April und Mai 1905 einiges Licht verbreitet. Von den Umfassungsmauern des 18 zu 24 m großen Baues ist wenig erhalten, aber doch genug, um die Gliederung aller Außenwände durch Pilaster, die Durchbrechung der Südmauer durch ein Hauptportal und zwei Nebenportale und der Ostmauer durch eine Seitentür zu erweisen. Nach Süden hin ist eine 3,30 m breite und fast 2 m hohe Terrasse vorgelagert, zu der von Westen eine Treppe mit 4, von Osten her eine Treppe mit 14 Stufen emporführte. Im Innern wurde ein an drei Seiten das Mittelschiff umgebender Säulenumgang auf erhöhtem Stylobat festgestellt. Dieser Umgang war zweigeschossig, das Mittelschiff war also auf drei Seiten von einer Empore umzogen.

Vgl. den vorläufigen Bericht in den Mt der DOG Nr. 29, Dezember 1905 S. 14—21. — Berichtigungen: Bd X 28, 22 l. Johannes statt Zebedäus; 28, 45 l. nordöstlich statt nordwestlich; 29, 8 nordöstlich statt nordwestlich); 29, 40 l nordöstlicher statt westnordwestlicher; 29, 59 nordöstlicher statt nordwestlicher; 30, 52 f. l. Mt 14, 34 statt 14, 34.

Guthe.

Kaphthor. — Daß die Insel Kreta als die Heimat der Philister zu gelten hat, darf jetzt als erwiesen gelten. Die Nachweise dazu s. in dem Nachtrage zu dem A. Philister. Nur der Name Kaphthor macht noch Schwierigkeiten, da er bisher nirgends für Kreta bezeugt ist und in seinen Lauten mit diesem Namen nicht übereinstimmt. Vielleicht läßt sich K. und ebenso das ägyptische kefti eher mit dem Namen der benachbarten Insel Karpathos, die auch zu dem Gebiet der ägäischen Kultur gehörte, zusammenstellen. Einen Ausgleich zwischen K. und kefti hat Spiegelberg in der Orient. Literaturztg. 1908, 426 f. versucht. — Bd X 34, 35 l. auch statt auf.

Guthe.

Kapitel. — 1. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat sich mit Vorliebe der Geschichte der einzelnen Domkapitel zugewandt. Ich erwähne: A. Brackmann, Gesch. des Halberst. Domkapitels, Gött. Dissert. 1898. H. Spangenberg, Beiträge z. älteren Verfassungs- und Verwaltungsgesch. des Fürstentums Osnabrück, Mt des Ver. f. Gesch. v. Osnabrück 25. Bd 1900 S. 1 ff. K. v. Brunn, Das Domkapitel von Meißen im MA. Leipz. Dissert. 1902. A. Gnann, Beiträge z. Verfassung des Domkapitels von Basel und von Speier, Freib. Diözes. Arch. 34. Bd 1906 S. 120 ff. und 167 ff. O. Leuze, D. Augsburger Domkapitel im MA. Tübing. Dissert. 1909. H. Bastgen, Geschichte des Trierer Domkapitels im MA. Paderborn 1910. Nottarp, D. Vermögensverwaltung des Münsterer Domkapitels, Ztschr. f. vaterl. Gesch. Westfalens, 67. Bd 1909. W. Kisky, Die Domkapitel der geistlichen Kurfürsten in ihrer persönl. Zusammensetzung im 14. und 15. Jahrh. Weimar 1906.

Eine knappe Zusammenfassung der Organisation und Stellung der Domkapitel gibt U. Stutz in seinem Kirchenrecht (bei v. Holtzendorff und Kohler, Encykl. der Rechtswissensch. 2. Bd 6. Aufl. S. 855 und 930). Man vergleiche auch H. Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen MA. Stuttg. 1903, und meine KG Deutschlands 5. Bd S. 185—221.

Zu S. 36, 50 f. ist hinzuzufügen, daß der Bericht über die Aufhebung der Aachener Statuten auf der röm. Ostersynode v. 1059 von A. Werminghoff N. A. 27. Bd S. 669 neu herausgegeben ist. Nachdem Hildebrand Papst geworden war, hat er eine eigene Regel für Kanoniker erlassen. Sie ist von Morin, Revue Bénédict. 18. Bd 1901 S. 179 bekannt gemacht worden.

Hauck.

2. Die schwedischen Domkapitel. Literatur, siehe bei Schweden, Kirchengeschichte. — Die Institution der Domkapitel in Schweden bildete sich ungefähr wie in der katholischen Kirche auf dem Kontinente im Laufe des Mittelalters aus. Wohl fanden sich gewisse bemerkenswerte Abweichungen, doch kaum solche von prinzipieller Bedeutung. Erst nach der Reformation beginnt die eigenartige Geschichte der schwedischen Domkapitel, welche diese zu einer in der protestantischen Welt in ihrer Art einzig dastehenden Institution umgestalten sollte (die englischen Domkapitel sind etwas ganz anderes, und die finnischen Domkapitel sind ein Erbe aus der schwedischen Zeit).

Die Kirchenreformation in Schweden mit ihrem ausgesprochenen Sinn für historische Tradition bewahrte nicht nur das Bistum sondern auch die Domkapitel. Die Reichtümer derselben fielen dem Staate zu und die Anzahl der canonici wurde vermindert; doch sonst bestanden die Kapitel weiter fort mit Prälaten, Domherren und Chorpriestern; Gustaf Vasa rechnete mit ihnen als mit einer wichtigen Institution. Aber die neue Ordnung hatte inzwischen das katholisch verfaßte Kapitel zu einer welkenden Pflanze gemacht, da seine sämtlichen richterlichen, wirtschaftlichen und besonders gottesdienstlichen Aufgaben verschwunden waren. Ein neues Arbeitsfeld schien sich freilich durch die neu hinzugekommene Prälatur des Pönitentiarius aufzutun, der die umgeänderte Kirchenzucht zur evangelischen Erziehung des Volkes in religiöser und sittlicher Hinsicht handhaben sollte. Aber dieses allein vermochte den Auflösungsprozeß nicht aufzuhalten. Erzbischof Laurentius Petri tat den letzten Schritt und schaffte die ganze Einrichtung ab. Das geschah in seinem großen Kirchengesetzvorschlag vom Jahre 1561 (herausgegeben von O. Ahnfelt 1893), der wahrscheinlich unter der Regierung Eriks XIV. in Wirksamkeit trat.

Mit Johan III. kam das inzwischen von Melanchthon und England angeregte lebhafte Interesse für alte kirchliche Formen zur Herrschaft. Der Erzbischof mußte vermitteln. In Schwedens erster protestantischer KO von 1571 wurden demgemäß die alten Prälaturen

wieder eingerichtet und ergänzt; bei jeder Domkirche sollten 7 Personen ihren Sitz haben: Bischof, Propst, Pfarrer, Schulmeister (Magister), lector theologiae, poenitentiarius und oeconomus. Aber es wurde aus diesen Prälaten kein Kapitel gebildet, auch ihnen keine die Leitung des Stiftes angehende Aufgabe erteilt. Als Laur. Petri tot war und Johan III. sich sicher im Sattel fühlte, tat er den entscheidenden Schritt; durch die Nova Ordinantia von 1575 wurden die Domkapitel in Schweden zur Leitung des Stiftes neben dem Bischof wieder eingerichtet, und nun als ausgeprägte Prälatur-Kapitel dadurch, daß sowohl Dekan als auch Archidiakonus wieder eingeführt wurden und das Kapitel wesentlich kultische Aufgaben bekam. Die Anordnung Johans III. wurde niemals ganz durchgeführt; an manchen Orten wurden bei wichtigeren Stiftsangelegenheiten eine ganze Anzahl Landpriester und Schullehrer zugezogen; das Kapitel war nahe daran, eine Art Ausschuß einer Priestersynode zu werden oder trotz Johan III. wieder zu verschwinden. In Stockholm wurde von einigen Priestern und rectores scholae der Anfang zum Kapitel der Stadt Stockholm gebildet. Unter der schweren Zeit des liturgischen Streites zeigte es sich jedoch, daß die noch schwankende Kapitelinstitution von unermeßlichem Nutzen bei der Verteidigung des Luthertums sein konnte; so traten in den Postulaten der Priesterschaft bei der Uppsala-Synode von 1593 die Domkapitel zum ersten Male auf lutherischem Boden als eine feste kirchliche Institution hervor, eine kollegiale Korporation, dem Bischof zur Seite stehend, als Leitung des Stiftes und geistliches Gericht, ganz unabhängig von der weltlichen Obrigkeit. Aber schon auf der Synode zeigte sich auch, daß die alte Prälaturform der Kapitel nicht für die evangelische Kirche paßte; der Wunsch wurde lebendig, daß neben der Leitung des Stiftes und der Handhabung der Kirchenzucht auch der Unterricht und damit die Leitung der Kulturarbeit in Schweden eine zentrale Aufgabe der Kapitel werden möchte. In der letztgenannten Richtung ging auch die Verordnung Karls IX. für die Kapitel vom Jahre 1604, nach welcher diese bestehen sollten aus: Bischof, Pfarrer, oeconomus, rector, lector theologiae und conrector, also zur Hälfte aus Lehrern. Die alten Prälaten mit ihren speziellen Aufgaben verschwanden ganz (z. B. das Dompropst-Amt) oder gingen auf die neuen Lehrer über (z. B. die Aufgaben des Pönitentiarius und des Dekanus). Karl IX. hatte jedoch mit seinen kalvinistischen Tendenzen wenig Sympathie für die Einrichtung, die er niederzuhalten suchte. In den neuen Gesetzvorschlägen von 1608 und 1619 bekamen die Kapitel wenig oder keinen Raum: die Bischöfe leiteten meist ihre Stifte selbst. Dazu kam unter Gustav Adolph durch Schwedens nähere Berührung mit Deutschland eine gefährliche Vermischung der deutschen Konsistorien und der schwedischen Kapitel (welche auch ungefähr vom Jahre 1620 an allgemein Konsistorien genannt wurden; die Bezeichnung ist für das Kapitel der Stadt Stockholm beibehalten worden und zeitweise auch für das Lunder Domkapitel). Für den wesentlichen Unterschied — das Domkapitel eine rein kirchliche Institution, welche an der Seite des Bischofs und unter seiner Leitung das Organ der Kirche für die Regierung der Stifte ausmachte, die Konsistorien ein Organ des Landesherrn für die Handhabung seines Kirchenregimentes — hatte man im allgemeinen im damaligen Schweden keinen klaren Blick. Von leitender Seite erstrebte man ein Generalkonsistorium, unter welchem die vormaligen Kapitel als Konsistorien stehen sollten. Aber ein Mann hatte Sinn für das nationale Erbe, und durch ihn kam die letzte wichtigste Epoche in der Umgestaltung der schwedischen Domkapitel.

Als Bischof Johannes Rudbeckius sogleich nach seiner Ankunft als Bischof in Westerås die Zahl der Lehrkräfte an der Kathedralschule vermehrte (1619—20), bekamen auch die neuen Lehrer einen Platz im Kapitel. Die Konsequenz davon war, daß, als durch den berühmten Fundationsbrief vom 25. März 1623 das erste Gymnasium Schwedens in Westerås errichtet wurde, die Gymnasiallektoren auch Beisitzer des Domkapitels wurden. Als der Ökonomus schon aus dem Kapitel verschwunden war und Rektor und Konrektor der Kathedralschule mit der Zeit nachfolgten, wurde die Zusammensetzung des Kapitels von Westerås folgende: Bischof, Pfarrer(der vom Ende des 17. Jahrhunderts an den Titel und die Stellung des vormaligen Dompropstes als vicepraeses des Kapitels bekam) und die Lektoren des Gymnasiums. Und die gewaltige Herrschernatur des Rudbeckius räumte freiwillig diesem Kapitel an seiner Seite größere und größere Befugnisse ein, als eine, sich durch das Besetzungsrecht der Lektorate selbst ergänzenden Regierung des Stiftes, als Leiter der intensiven Arbeit für die Hebung der Volksbildung und Sittlichkeit, schließlich auch als Gericht mit bedeutender Disziplin- und Strafgewalt. Ein besonderes Gesetz wurde für das Kapitel ausgearbeitet, der Ausgangspunkt für die noch gültige Domkapitelverordnung. Nach diesem Vorbild von Westerås bildeten sich nun, oft gegen den Willen der Bischöfe und trotz der Versuche mehrerer Kirchengesetzvorschläge, die Anzahl der Lektoren zu vermindern und Pröpste einzuführen, die Kapitel und deren Wirksamkeitsgebiete in

dem einen Stift nach dem anderen, je nachdem die Gymnasien in den Vordergrund traten; in Uppsala traten die Theologie-Professoren an Stelle der Lektoren, und dasselbe war in Lund der Fall, als dieses Stift an Schweden überging; in Stockholm entwickelte sich das Kapitel unter dem Namen Konsistorium dazu, alle Lehrer auszuscheiden und sich aus allen Pfarrern (Kyrkoherdar) zusammenzusetzen. In allen Stiften entwickelte sich für die Bischöfe das Recht, durch Adjunktion das Kapitel zu komplettieren oder in besonders wichtigen Fällen zu verstärken. Überall begegnen wir vom 17. Jahrhundert einer neuen kirchlichen Gesetzgebungsform „formae consistorii" für die verschiedenen Kapitel, bisweilen sehr verschieden voneinander. In Uppsala wurde der Hauptstreit ausgekämpft zwischen dem älteren hierarchisch-patriarchalischen Episkopat, durch den Erzbischof Paulinus vertreten, und der neuen kollegialen Kirchenregierungsform, von den Theologie-Professoren verteidigt; in der „forma consistorii" für das Erzbistum im Jahre 1644 siegte im Prinzip die letztere. Auf diese forma (und deren spätere Ausgestaltung von einem ihrer Mitverfasser, dem späteren großen Bischof Laurelius in Westerås, für sein Stift unter direkter Anknüpfung an die Ideen seines Vorgängers Rudbeckius) baut zunächst die Verordnung vom Rechtsverfahren in den Domkapiteln vom Jahre 1687, welche noch jetzt die Zusammensetzung der Kapitel und teilweise deren Wirksamkeit bestimmt. Das Werk von Johannes Rudbeckius in Westerås wurde also ein Werk für Jahrhunderte. Man wird die Bedeutung kaum überschätzen können, welche diese kirchliche und mit der ganzen Unterrichts- und Kulturarbeit intim verbundene Stiftsregierung für die Selbständigkeit der schwedischen Kirche und ihr Vermögen, das Volk sittlich, religiös und kulturell zu heben, hatte.

Die Verordnung von 1687 nahm den Kapiteln definitiv das Recht, in weltlichen Angelegenheiten Urteil zu sprechen, wie auch in den meisten Fällen, die geistliche Angelegenheiten betrafen, weltliche Strafen zu verhängen; sie wurden gesetzlich unter die Hofgerichte als höhere Instanz gestellt. Auch im übrigen suchte der absolute Monarchismus die Macht der selbständigen Kircheninstitution einzuschränken; u. a. wurde den Kapiteln das für ihre Selbständigkeit und ihre innige Verbindung mit der Bildungsarbeit wertvolle Recht, selbst Lektoren für das Lehrwesen anzustellen, genommen; man fing an, die Provinz-Gouverneur-Ämter (Landhöfdingar) als Stiftsbehörde einzuschieben, gleichwie auch durch die gewaltige Vermehrung der regalen Pfarreien der Einfluß der Kapitel vermindert wurde. Aber die Kirchenpolitik der Geistlichkeit unter der früheren „Freiheitszeit", welche darauf ausging, auf allen Gebieten die von Karl XI. stark erschütterte national-kirchliche Selbständigkeit wieder herzustellen und vom Ständeabsolutismus zu retten, hatte auch auf diesem Gebiete im großen und ganzen Erfolg, indem die Bedeutung der Kapitel im wesentlichen wieder aufgerichtet wurde; schon 1724 bekamen sie das Recht, Lektoren einzusetzen, wieder wie auch die Leitung des Unterrichtswesens. — Aber mit der Entwicklung im 17. Jahrhundert war ein Problem entstanden, an dessen Lösung das ganze 18. Jahrhundert vergeblich arbeitete. Als die Schulmänner die Kapitel füllten, wurden viele capitulares Laien. Dies weckte hier und da Bedenken schon im 17. Jahrhundert; aber teils wurde damals noch der ganze Lehrerstand unabhängig von der Ordination zum status ecclesiasticus gerechnet, im Gegensatz zu den beiden anderen „politicus" und „oeconomicus", teils kam es sehr oft vor, daß die Lektoren allmählich die Ordination bekamen. Anders wurde das Verhältnis im 18. Jahrhundert, als die Wissenschaft sich mehr und mehr von der Kirche emanzipierte und es allgemein wurde, daß die Mehrzahl der Lektoren Laien blieben und bisweilen nur mit Widerstreben sich darin fügten, der Stiftsregierung anzugehören. Die Frage wurde brennend, ob die Kapitel eine geistliche oder eine überwiegend aus Laien bestehende Institution sein sollte. Über hundert Jahre währte der Streit. Die vielen Verordnungen, bald in einer, bald in anderer Richtung, bald wieder vermittelnd mit Zweiteilung der Kapitel, können hier nicht erörtert werden, so interessant sie auch den Verlauf der verschiedenen kirchlichen Strömungen widerspiegeln. Durch die Schulverordnungen von 1849 und 1856 wurde endlich die Frage so gelöst, daß alle Inhaber der älteren Lektorate capitulares blieben, unabhängig von der Ordination, während die im 19. Jahrhundert hinzugekommenen Lektorate im allgemeinen mit den Kapiteln nicht verbunden worden sind; in Uppsala und Lund haben jedoch alle Theologie-Professoren und in Stockholm alle Kyrkoherdar ihren Platz in den Kapiteln (in Gothenburg sitzen seit 1719 die beiden Pfarrer der deutschen Gemeinde nebst den Lektoren und dem Dompropst). Das Resultat wurde also (mit Ausnahme der letztgenannten): das Kapitel ist eine überwiegend aus Laien bestehende Kirchenregierung geworden.

Während der letzten zwei Jahrhunderte ist die Aufgabe der Kapitel als Gerichte noch weiter reduziert worden, wogegen deren Stellung als Stiftsregierung gestärkt worden ist,

zuletzt durch die Pfarrerwahl- und Gehaltsregulierungsgesetze vom Jahre 1910 (siehe Schweden, Kirchliche Statistik). Das ungleich wichtigste Hinzukommen zum Wirksamkeitsgebiete der Kapitel können wir vom Jahre 1842 datieren, als das ganze damals neu organisierte Volksschulwesen (auch die Ausbildungsanstalten für Volksschullehrer) den Kapiteln unterstellt wurde; dies ist jetzt nächst der eigentlichen Stiftsleitung die das Kapitel am meisten in Anspruch nehmende Aufgabe. (Für das höhere Unterrichtswesen siehe Schweden, Kirchliche Statistik.)

Hjalmar Holmquist.

Kapuziner. — Zöckler gibt S. 53, 28 ff. Nachricht über Konvente und Mitglieder des Ordens i. J. 1894. Nach Heimbucher II S. 394 gab es 1906 713 Konvente und Hospize mit 9970 Mitgliedern, nämlich 4848 Priester, 1938 Kleriker und 3184 Laienbrüder. Es hat also, wenn die Zahlen zuverlässig sind, eine Verminderung der Niederlassungen und eine Vermehrung der Mitglieder stattgefunden. Die neuen Konstitutionen des Kapuzinerordens sind von Pius X. durch die Constitutio Vicarium pastoris aeterni munus vom 8. Sept. 1909 bestätigt worden, Arch. f. kath. KR. 90. Bd 1910 S. 121 ff.

S. 54 Z. 13 l. 1622 st. 1722.

Hauck.

Karäer. — S. 56 Z. 41 füge bei: Über die karäischen Handschriften der Berliner Bibliothek vgl. Sam. Poznanskis Anzeige von Steinschneiders Berliner Katalog II. in der „Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums" XLII 188—190. Über einen Teil der Handschriften des Britischen Museums sind wir jetzt, soweit sie Bibelexegese betreffen, durch den unlängst erschienenen Katalog von Margoliouth Bd I unterrichtet; vgl. die Anzeige dieses Katalogs in der Revue des Études juives XLI 305 ff. von Sam. Poznanski.

S. 57 Z. 11 füge bei: Aus Anans Gesetzbuch hat Harkavy im Orient 6 Blatt gefunden. Exzerpte aus diesem Überreste und aus wörtlichen Zitaten bei karäischen Autoren hat er bereits an verschiedenen Stellen mitgeteilt; so im Magazin für d. Wiss. d. Jud. XX (1893), in seiner hebräischen Abhandlung über die jüdischen Sekten לקורות הכתות בישראל in חדשים עם ישנים Nr. 9 und in der russ.-jüd. Monatsschrift „Woschod" 1897 98.

S. 57 Z. 29 füge bei: Die Schrift Saadjas „Buch der Prüfung" richtet sich kaum gegen Salmon; s. Sam. Poznanski in Jewish Quaterly Review X 245.

S. 57 Z. 43 füge bei: Neuerdings hat Sam. Poznanski ein Stück aus „Salmon b. Jeruchams Kommentar zu Ps 102, 14" als Anhang II zu seinem Aufsatze „Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja" (Miscellen über Saadja III.) in der „Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums" XLIV 1—49 veröffentlicht. Bemerkt sei noch, daß Salmon nicht der erste Karäer war, der gegen Saadja aufgetreten ist; denn schon vor ihm hat z. B. Ben Zuta gegen ihn noch zu seinen Lebzeiten polemisiert; vgl. Sam. Poznanski, Miscellen über Saadja II. „Saadja und Ben Zuta", ebenda XLI 203—212.

S. 58 Z. 14 füge bei: David ben Abraham al Fâsi muß doch im 10. Jahrhundert gelebt haben, da er bereits von Abulfaraǧ Harûn zitiert wird; s. Bachers Abhandlung über diesen in der Revue des Études Juives XXX 252 sq.

S. 58 Z. 18 füge bei: Der Verfasser des Buches über Edelsteine war Rabbanite und mit Jakob b. Ruben nicht zu verwechseln; s. Steinschneider, Die hebr. Übersetzungen S. 957.

S. 58 Z. 20 füge bei: Die Auszüge aus Kirkisâni bei Hirschfeld sind dem Kitâb al-'anwâr (= II, Kap. 16) entnommen.

S. 59 Z. 3 füge bei: Über Jeschua ben Jehuda s. jetzt Schreiner, Studien über Jeschua ben Jehuda, Beilage zum Jahresbericht der Lehranstalt für die Wiss. des Judent. in Berlin 1900.

S. 59 Z. 15 füge bei: Die in der Ausgabe fehlenden Stücke aus Alphab. 98—100 gegen das Christentum hat Bacher in Jewish Quaterly Review VIII 431 ff. veröffentlicht. Über die Grammatik und Hermeneutik Hadassis handelt derselbe sehr eingehend in der „Monatsschrift usw." XL 14 ff.

S. 59 Z. 50 füge bei: Das אדרת אליהו von Baschjazi erschien zuerst Konstantinopel 1531, dann Goslow 1835. Das diesen Titel führende Buch in der Warschauer Bibelausgabe מקראות גדולות ist ein Kommentar zum Pentateuch von dem Rabbaniten Elia aus Wilna (1720—1797).

S. 60 Z. 59 füge bei: Über die Entstehung des Karaismus handelt Harkavy in Grätz' „Geschichte usw." [3] Bd 5, ausführlicher in der genannten russischen Zeitschrift Woschod 1897.

S. 61 Z. 1 füge bei: Betreffs des Verhältnisses der Karäer zu den Sadducäern zeigen die neuen Mitteilungen aus Kirkisani u. a., daß Geigers Ansicht im großen und ganzen annehmbar ist. Die älteren Karäer besaßen Schriften, die nach Ṣadoḳ benannt waren, und

sprachen vom Sadducäismus mit Achtung. Vgl. den S. 58 Z. 26 zitierten Aufsatz Poznanskis über Jakob b. Ephraim, S. 5 Anm. 4.

S. 61 Z. 16 lies: Abraham ben David statt David ben Abraham.

S. 61 Z. 46 lies: Anan hat schwerlich einen Kommentar zum Pentateuch verfaßt. Der erste, der darüber berichtete, ist Lutzka, aber ohne Beleg.

S. 61 Z. 51 füge bei: Daß R. Mocha und R. Mose „die Erfinder" des tiberianischen Punktationssystems seien, ist eine Erfindung Firkowitsch'.

S. 62 Z. 2 füge bei: Judgân ist schwerlich mit Jehuda ha-Parsi identisch. Über den ersteren haben wir jetzt bessere Nachrichten bei Kirkisâni.

S. 62 S. 37 füge bei: Nissi ben Noach hat, wie von Frankl nachgewiesen worden ist, viel später gelebt: im 12. oder 13. Jahrhundert.

S. 63 Z. 6 füge bei: Das Datum 885 als Geburtsjahr Salmons ist eine Fälschung Firkowitsch'; er wurde frühestens ca. 915—920 geboren; s. Jewish Quaterly Review VIII 689.

S. 63 Z. 21 füge bei: Sahl ben Mazliah hat nach Poznanski später als Jephet gelebt. Von seinem Kommentar zum Deuteronomium sind Fragmente in Petersburg vorhanden (s. ZATW I 157), ebenso von seinem ספר המצות.

S. 63 Z. 32 füge bei: Von Jephet sind Kommentare zu der ganzen Bibel vorhanden, besonders im British Museum; s. Revue des Études juives XLI 306.

S. 63 Z. 44 füge bei: Jakob Tamâni (d. h. aus Taman in der Krim) gehört nicht ins 10., sondern ins 13. Jahrhundert; ebenso Jakob ben Ruben. Vgl. Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krim S. 62. 258.

S. 64 Z 31 füge bei: Ob Kirkisâni aus Qirqisa in Mesopotamien war, ist noch sehr zweifelhaft (vgl. Jakût 4, 65 mit Sujûti S. 216); also war er vielleicht aus Qarqasân (Jakût 4, 64), so daß der Name Qarqasâni zu lesen wäre.

S. 66 Z. 13 Aron ben Josephs literarische Tätigkeit fällt in die Jahre 1270—1300; geboren war er aber schon vor 1270. **V. Ryssel †.**

Karlstadt, Andreas. — Seit dem Erscheinen des A. Karlstadt in RE X 73 ff. ist Karlstadt Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Untersuchungen und lebhafter Kontroversen gewesen. Literatur: E. Freys und H. Barge, Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt, Zentralblatt für Bibliothekswesen XXI (1904) S. 153—179; 209—243; 305—331; H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 2 Bde, 1905; Derselbe, Luther und Karlstadt in Wittenberg, HZ 99 (1907) S. 256—324; Karl Müller, Luther und Karlstadt. Stücke aus ihrem gegensätzigen Verhältnis, 1907. H. Barge, Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde, 1909; Karl Müller, Kirche, Gemeinde und weltliche Obrigkeit nach Luther, 1910 S. 121—149. — Zur theologischen Gesamtanschauung Karlstadts: O. Scheel, Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt, Antrittsvorlesung in ZThK VII (1907) S. 352 bis 375; H. Barge, Der Streit über die Grundlagen der religiösen Erneuerung in der Kontroverse zwischen Luther und Karlstadt, in Studium Lipsiense für K. Lamprecht 1909 S. 192 bis 213. — Über die Vorgänge in Wittenberg und Umgebung 1521 und 1522 außer den oben genannten Werken und Untersuchungen: F. Geß, Briefe und Akten zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen I (1905); H. Barge, Die älteste evangelische Armenordnung, Hist. Vierteljahrsschrift 1908 S. 193—225; Derselbe ZKG XXIV S. 310—318 (Karlstadt, nicht Melanchthon, Verfasser der Apologia pro Bartholomeo Praeposito); Derselbe in Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, 1. Bd 2. Heft; K. Pallas, Briefe und Akten zur Visitationsreise des Bischofs Johannes VII. von Meißen im Kurfürstentum Sachsen 1522 im Archiv f. Ref.-Gesch. V (1908) S. 217—312; Derselbe, Die Visitationsreise des Bischofs Johann VII. von Meißen im Kurfürstentum Sachsen 1522 in Z. des Vereins f. KG in der Provinz Sachsen VI (1909) S. 25—80; M. von Tiling, Der Kampf um die missa privata in Wittenberg im Herbst 1521 in NkZ XX (1909) S. 85—130; Nikolaus Müller, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt, Briefe, Akten u. dgl. und Personalien, 1911 (vorher einzeln erschienen im Arch. f. Ref.-Gesch.); F. Geß, im Neuen Arch. f. Sächs. Gesch. XXXII (1911) S. 372 (ein Brief Gabriel Zwillings); H. Lietzmann, Die Wittenberger und Leisniger Kastenordnung, 1522 und 1523, Kleine Texte für theol. Vorles. und Übungen Heft 21 (1907); Derselbe, Andreas Karlstadt, Von Abtuhung der Bilder usw., ebenda Heft 74 (1911); H. Barge, Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung, Anfang 1522 (1912). — Zu Karlstadt in Orlamünde vgl. noch J. Trefftz, Karlstadt und Glitzsch im Arch. f. Ref. Gesch. VII (1910) S. 348—350.

— Zum Abendmahlsstreit: H. Barge in WA XV S. 37—50 (Einleitung zu Luthers Schrift „Wider die himmlischen Propheten"); ebenda S. 431 ff., 436 ff.

Über Karlstadts Promotion zum juristischen Doktor wissen wir jetzt, daß sie nicht in Rom (so noch RE X 74), sondern Ende März des J. 1516 an der Universität Siena erfolgte (vgl. Barge, Karlstadt I, 52). Aus Italien nach Wittenberg zurückgekehrt, wandte Karlstadt bald seine Aufmerksamkeit dem Wirken Luthers zu. Er war zuerst Luthers Widersacher und bekämpfte ihn noch heftig gelegentlich einer Disputation des Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch am 25. September 1516, der Luther präsidierte. Anfang 1517 aber wandte sich Karlstadt den von diesem vertretenen Anschauungen zu. Über die näheren Umstände dieses Umschwungs sind wir jetzt unterrichtet durch Karlstadts Erläuterungen zu Augustins De spiritu et litera, eine umfangreiche Schrift, die seit 150 Jahren verschollen war, von der aber im Jahre 1904 ein Exemplar in der Bibliothek zu Wigan aufgespürt wurde (ein anderes befindet sich in der Dessauer Bibliothek; Exzerpte aus dieser Schrift bei Barge II 533 ff.). In der an Johann Staupitz gerichteten Vorrede dieser Erläuterungen vom 18. Nov. 1517 erzählt Karlstadt, er sei am 13. Januar 1517 nach Leipzig gereist und habe sich dort eine Ausgabe der Schriften Augustins gekauft, um aus ihnen Waffen gegen Luther zu schmieden, sei aber gerade durch deren Lektüre zur neuen Theologie bekehrt worden. „Die offenbar gewordene Wahrheit erfüllte mich mit Schamröte und Ehrfurcht zugleich. Denn ich erkannte, daß ich in tausend scholastischen Überzeugungen der Betrogene sei — ein Esel in der Mühle, ein Blinder am Stein —, daß ich bislang gedankenlos gefaselt hatte." Die neuen Anschauungen fanden ihren ersten Niederschlag in Karlstadts 151 Thesen vom 26. April 1517 (früher fälschlich auf den 25. September 1516 angesetzt, so auch noch RE X 74; vgl. dagegen Barge I 463 f.). Diese Thesen (gedruckt ZKG XI S. 448 ff.) rühmte Luther, desgl. Karlstadts Erläuterungen zu Augustin (Enders 1, 97 und 143). In letzteren ist bemerkenswert eine scharfe Kritik, die an der herrschenden Praxis der Heiligenverehrung geübt wurde (vgl. HZ 99 S. 264 ff.).

Während des Ablaßstreites stand Karlstadt Luther zur Seite. Zur Lossage von der römischen Kirche entschloß er sich erst einige Monate später als dieser. Als sie aber erfolgt war, zog er mit einer durch Rücksichten auf das geschichtlich Gewordene nicht beirrten Konsequenz aus den neuen Grundüberzeugungen streng die Folgerungen. Infolge des Verweilens Luthers auf der Wartburg fiel Karlstadt nach seiner Rückkehr aus Dänemark (Juni 1521) in Wittenberg die geistige Führerrolle zu. Er beschränkte sich zunächst auf eine literarische und akademische Wirksamkeit. Lehnt er sich in seiner ersten Schrift über das Sakrament des Abendmahls (Freys und Barge Nr. 54) an Luthers De Captivitate Babylonica an, so geht er in der Bekämpfung des mönchischen Ordenswesens und der kirchlichen Gelübde weit über diesen hinaus. Hatte Luther in der Schrift „An den Adel" die Beseitigung des Zölibats auf eine gemeine christliche Ordnung verschoben, so erklärt Karlstadt, daß der Zwang dazu wider das göttliche Recht verstoße: auch trat er in der Apologie für den verheirateten Priester Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch (sie hat nicht Feldkirch selbst, wie RE X 75 behauptet war, sondern Karlstadt zum Verfasser, vgl. ZKG XXIV 310 ff.) dafür ein, daß dieser Zwang praktisch durchbrochen werden dürfe. Der Meinung Luthers, es sündige nicht, wer das Abendmahl unter einer Gestalt nähme, auf einem allgemeinen Konzil möge jene captivitas beseitigt werden, stellt Karlstadt den Satz entgegen: „Wer allein das Brot ißt, sündigt nach meiner Ansicht" (Qui solo pane vescitur, mea sententia peccat. 10. These der 24 Thesen vom 19. Juli 1521; Barge I, 290 f.). Die Ohrenbeichte erklärt er für widersinnig. Luther stimmte Karlstadt zunächst in der Frage der Gelübde, des Zölibats und des Laienkelchs nicht zu (vgl. seinen Brief vom 1. August 1521 bei Enders 3, 208 ff.), schloß sich ihm aber in der Verwerfung des Mönchswesens seit November 1521 an (vgl. Barge I 300).

Als am 6. Oktober 1521 der Prediger der Augustiner Gabriel Zwilling im Augustinerkloster den Kampf gegen den katholischen Meßritus begann und in der Folge die Insassen des Klosters die Abhaltung von Messen einstellten, wurde die Frage nach einer Reform der Messe dringlich. Dabei bildete sich ein eigenartiger Gegensatz zwischen Karlstadt auf der einen Seite und dem Lutherischen Anhängerkreise auf der anderen heraus. Karlstadt wollte den Ritus der Abendmahlsfeier streng nach dem Bericht der heil. Schrift über die Einsetzung des Abendmahls durch Christum geregelt sehen, verlangte also vor allem den Laienkelch, andererseits hielt er es für erlaubt, daß ein einzelner Priester, ohne daß andere Kommunikanten zugegen wären, das Abendmahl nähme. Luther, über dessen Ansichten seine Freunde durch Briefe unterrichtet waren, wollte zwar auch eine Reform des Meßritus — er verlangte insbesondere eine Ausscheidung des Kanon und der auf den Opfergedanken bezug-

nehmenden Gebete —, legte aber auf Einzelheiten in der Form, so auch auf Austeilung sub utraque specie, kein entscheidendes Gewicht; dagegen verwarf er es grundsätzlich, daß ein einzelner das Abendmahl nähme, da dadurch der Feier ihr Gemeinschaftscharakter verloren ginge. Darum hieß Luther den Entschluß der Augustiner, die Privatmessen einzustellen, in seiner Schrift De abroganda missa gut (Vorrede vom 1. November. WA 8, 411 ff.; Barge, Gemeindechristentum S. 44), während ihn Karlstadt nicht ohne weiteres billigen konnte. Für Karlstadts Einfluß in Wittenberg während Luthers Abwesenheit ist es bezeichnend, daß in dem Gutachten des Universitätsausschusses vom 20. Oktober an den Kurfürsten über die Messe sein Standpunkt dargelegt wurde: „Soviel aber betrifft die Augustiner, ist unsers Bedünkens nicht Sünde, allein Messe halten, so man sonst der Messe nicht mißbraucht. Man soll auch niemand wehren, allein und privatim Messe halten." Doch könne man es nicht verhindern, wenn die Mönche nach der Form des Evangeliums die Messe vornähmen (Nik. Müller, Die Wittenberger Bewegung S. 40. Dagegen Luther an Spalatin 7. Oktober, bei Enders 3, 237: Injuria missae est privatam esse). Noch in der Wittenberger Ordnung vom 24. Januar 1522 ist es dem Priester, der dazu Andacht hat, erlaubt, ohne Kommunikanten zu sumieren (Lietzmann, Wittenberger Ordnung § 14). Gegen die vom Ausschuß vorgeschlagenen Reformen der Messe erhob der Kurfürst praktische Bedenken und wünschte, daß Kapitel und Universität nochmals über den Gegenstand berieten (Instruktion vom 25. Okt. bei N. Müller S. 50 ff.). In der Folge setzte ein zäher Widerstand der katholischen Mitglieder des Allerheiligenstiftes gegen die Reformen ein. Am 4. November beklagten sie sich beim Kurfürsten über die in der letzten Zeit erfolgten Angriffe auf das alte Kirchenwesen (N. Müller S. 58 ff.). Die Mehrheit der Universitätsmitglieder aber beharrte in einer neuen Eingabe auf dem von dem Ausschuß früher vertretenen Standpunkte (12. Dezember. N. Müller S. 82 ff.), während die altgläubigen Stiftsherren in einem ausführlichen Gutachten für das bestehende kirchliche System eintraten. Da es nicht zu einer einmütigen Meinungskundgebung gekommen war, ließ der Kurfürst den evangelisch gesinnten Vertretern sein Begehren mitteilen, „daß sie sich von ungebräuchlicher Einführung der Messen enthalten sollten" (19. Dezember. N. Müller S. 123 ff.).

Inzwischen hatte die evangelische Bewegung weitere Kreise gezogen. Im Augustinerkloster widersetzten sich die Mönche ihrem Prior Helt, der Neuerungen nicht dulden wollte, und hielten evangelische Abendmahlsfeiern ab (über ihre improvisierte Form vgl. Melanchthon an Link, 9. Oktober. N. Müller S. 22). Am 1. November teilte der Kaplan des Pfarrers in der Pfarrkirche das Abendmahl unter beiderlei Gestalt aus. Anfang Dezember kam es zu Tumulten von Studenten, in die auch Bürger von Wittenberg hineingezogen wurden: am 3. Dezember wurden die Priester in der Pfarrkirche, die Messe lesen wollten, von den Altären vertrieben; am 4. Dezember drängten sich Studenten in das Barfüßerkloster ein und verhöhnten die Mönche. Als die Urheber dieser Unruhen bestraft werden sollten, drangen Vertreter der Wittenberger Bürgerschaft mit Ungestüm vor den Rat und überreichten ihm 6 Artikel, in denen freies Gotteswort für jedermann, Einstellung der Privatmessen, Beseitigung sonstiger Sondermessen, Abendmahl unter beiderlei Gestalt, Einschränkung des Trinkens und Beseitigung der Hurhäuser gefordert wurde (vgl. N. Müller S. 161 ff.). Bei der wachsenden Erregung entschloß sich Karlstadt dazu, die nächste Festmesse in einem dem evangelischen Bewußtsein angepaßten Ritus mit anschließendem Abendmahle unter beiderlei Gestalt abzuhalten. Es geschah am 25. Dezember 1521 in der Schloß- oder Stiftskirche. Ähnliche Feiern wiederholten sich. Am Neujahrstage spendete Karlstadt zusammen mit dem Pfarrer Simon Heins auch in der Stadt- oder Pfarrkirche das Abendmahl sub utraque (vgl. N. Müller S. 136). Zugleich entwickelte er an der Pfarrkirche eine eifrige Predigttätigkeit. Gelegenheit dazu bot sich ihm, weil der (katholisch gesinnte) Kantor des Allerheiligenstifts Ulrich von Dinstedt die ihm in dieser Eigenschaft obliegende Funktion eines Predigers an der Stadtkirche nicht ausübte. Karlstadts Vorgehen ermutigte andere zur Nachfolge. Angesichts der hierdurch entstehenden Unsicherheit in der Anwendung des Meßritus entschloß sich der Magistrat von Wittenberg dazu, die gesamten kirchlichen Verhältnisse auf evangelischer Grundlage neu zu ordnen. Zu dem Zwecke beriet er sich mit fünf Vertretern der Universität: dem Rektor Eisermann, dem Propst des Allerheiligenstiftes Justus Jonas, Karlstadt, Melanchthon und Amsdorf. Das Resultat dieser Besprechungen war die Ordnung der Stadt Wittenberg vom 24. Januar 1522. In ihr wird u. a. verfügt: Einziehung der Bruderschaftsvermögen und der erledigten Priesterlehen zu Zwecken der Armenpflege, Verbot des Bettelns auch für die Mönche (für die Augustinermönche war dies Verbot schon auf dem Generalkapitel der Augustiner erlassen worden, das unter Links Vorsitz am 6. Januar in Wittenberg getagt hatte), Beseitigung der Bilder und Altäre (drei ausgenommen)

aus den Kirchen, Reform der Messe nach dem von Karlstadt gegebenen Vorbilde, Beseitigung der Hurhäuser, soziale Fürsorgemaßnahmen. Bald nach dem Erlaß dieser Ordnung kam es zu einer gewaltsamen Beseitigung der Bilder aus den Kirchen. Die daran beteiligt waren, wurden vom Stadtgericht teils bestraft (so der Weißgerber Knodel mit 30 Groschen, vgl. N. Müller S. 195 Anm. 1), teils entwichen sie. Karlstadt hatte zusammen mit Zwilling die Erregung gegen die Bilder geschürt, verurteilte aber das selbsttätige Eingreifen der Menge.

Unterdessen war durch Herzog Georg von Sachsen die Aufmerksamkeit des in Nürnberg tagenden Reichsregiments auf die kirchlichen Vorgänge in Wittenberg und in den benachbarten Städten gelenkt worden (vgl. zum folgenden Barge, Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung). Am 20. Januar 1522 erließ das Regiment ein geharnischtes Mandat, dessen Belastungsmaterial namentlich Berichte über Zwillings Auftreten in Eilenburg bildeten. Es wurde allen den Fürsten und Bischöfen zugeschickt, in deren Gebieten bzw. Sprengeln kirchliche Ausschreitungen vorgekommen waren. In ihm wurden die Empfänger angewiesen, den jähen Neuerungen und Mißbräuchen mit Entschiedenheit entgegenzutreten und sie bei hoher Strafe ernstlich zu verbieten. Der Kurfürst empfing dies Mandat am 2. Februar (vgl. Barge, Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung S. 10 nebst Anm. 5). Am gleichen Tage schickte sein Rat Einsiedel aus Eilenburg ein Schreiben an ihn ab, in dem er seine Absicht mitteilte, wegen der ungestümen Predigt Zwillings und Karlstadts mit dem Wittenberger Bürgermeister Beyer zu verhandeln. Dem Briefe legte er einen Bericht Beyers über die Wittenberger Ordnung bei. Gleichzeitig liefen beim Kurfürsten auch Beschwerden der altgläubigen Stiftsherren und des Dr. Dölsch über die Wittenberger Vorgänge ein. Am 6. Februar beauftragte der Kurfürst, der damals in Allstedt sich aufhielt, unter Übersendung des Reichsmandats vom 20. Januar Einsiedel, er solle zusammen mit Beyer und den übrigen in Eilenburg anwesenden Räten mit den fünf Vertretern der Universität (s. o.), auf deren Vorschläge die Bestimmungen der Wittenberger Ordnung zurückzuführen waren, in Verhandlung treten und sie zur Zurücknahme der vorgenommenen kirchlichen Neuerungen veranlassen. Ehe diese Besprechungen stattfanden, erhielt Friedrich der Weise auch ein Schreiben des Bischofs Johann von Meißen vom 7. Februar, in dem dieser, sich auf das Mandat vom 20. Januar berufend, um die Erlaubnis bat, gegen drei abtrünnige Pfarrer und einen ausgelaufnen Mönch, die seiner Jurisdiktion unterstanden, auf kursächsischem Gebiete vorzugehen und durch persönliches Erscheinen die Anhänger der neuen Lehre zum alten Glauben zurückzuführen. Am 13. Februar fanden in Eilenburg die Verhandlungen zwischen den kurfürstlichen Räten und den fünf Vertretern der Universität statt. Gegenüber dem Vorhalten der Räte bekannten sich die Fünf zu den Beschlüssen der Wittenberger Ordnung. Ihre schriftlich niedergelegte Antwort, die von Amsdorfs Hand herrührt, weist in den Begründungen eine Reihe wörtlicher Anklänge an Karlstadts Schrift „Von Abtuhung der Bilder" auf; doch wird schon in ihr zugegeben, daß die am 25. Dezember abgehaltene Messe die folgenden Ereignisse veranlaßt habe. Während der sich an die schriftliche Eingabe anschließenden mündlichen Verhandlungen wurde von den Räten und dann auch von Jonas Karlstadt die alleinige Verantwortung für das Geschehene aufgebürdet. Doch nachdem dieser versprochen hatte, nicht mehr in der Pfarrkirche zu predigen, und Amsdorf die Prädikatur an ihr zugewiesen war, einigten sich beide Teile, es bei den Bestimmungen der Wittenberger Ordnung bewenden zu lassen. In diesem Sinne berichtete Einsiedel an den Kurfürsten. Dieser aber erklärte am 17. Februar, in die vorgenommenen Reformen nicht zu willigen. Er begründet diesen Entschluß mit den Worten: „Dan du siheſt, wie das Regiment und bischoff bey uns suchen thun." (Diese bislang unbekannten und im Drucke Corp. Ref. I 559 fehlenden Worte jetzt bei N. Müller S. 208). Am 22. Februar erwiderte der Kurfürst das Schreiben des Meißner Bischofs vom 7. Februar in zustimmendem Sinne.

Rat und Gemeinde von Wittenberg hatten sich in die Vorstellung eingelebt, daß die Ordnung vom 24. Januar fortan die Grundlage für die kirchlichen Verhältnisse der Stadt abgeben werde. Nun bestritt der Kurfürst ihre rechtliche Gültigkeit. Seine ablehnende Haltung rief Bestürzung in den maßgebenden Kreisen hervor. Man wußte aus dem Dilemma keinen Ausweg und wandte sich deshalb an Luther mit der Bitte, von der Wartburg nach Wittenberg zurückzukehren (Luther an den Kurfürsten, 7. März 1522 bei De Wette II S. 142: „Die erste Ursach ist, daß ich schriftlich beruffen bin von der gemeine Kirchen zu Wittenberg, mit großem Flehen und Bitten.") Luther entnahm der in Wittenberg herrschenden Hilf- und Ratlosigkeit die Überzeugung, daß die dort vorgenommenen kirchlichen Reformen nicht aus dem rechten evangelischen Geiste heraus geboren seien. Nach seiner Rückkehr am 6. März

predigte er gegen Karlstadt und setzte die Bestimmungen der Wittenberger Ordnung außer Kraft, abgesehen davon, daß Kanon und Opfergebete auch künftig bei der Messe wegfielen. Karlstadt, der Luthers Einverständnis zu seinen Reformen vorausgesetzt hatte (vgl. Barge, Gemeindechristentum S. 163), schwieg zunächst überrascht und bestürzt. Als aber der Meißner Bischof Anfang April in dem zu seinem Sprengel gehörigen Teile des kursächsischen Gebietes die angekündigte Visitationsreise begann und der in seiner Begleitung weilende Leipziger Professor Ochsenfart gegen die neue Lehre predigte, verfaßte er eine Schrift, in der er die katholische Messe bekämpfte (die daraus erhaltenen Bruchstücke abgedruckt Barge II S. 563 ff.). Formell gegen Ochsenfart gerichtet, enthielt sie zugleich eine Verurteilung des Vorgehens Luthers. Sie wurde von der Wittenberger Universität konfisziert, und die fertigen Druckbogen wurden vernichtet. Seitdem blieb die Zensur der Universität als dauernde Einrichtung in Wittenberg bestehen (Barge, Gemeindechristentum S. 217).

Da Karlstadt als Archidiakon am Allerheiligenstift verpflichtet war, fortan wieder an den katholischen Kulthandlungen im Stifte teilzunehmen, wünschte er von Wittenberg wegzukommen und die Pfarrei Orlamünde, die seinem Archidiakonate inkorporiert war, zu übernehmen. Dazu bot sich Gelegenheit, weil bereits am 14. Oktober 1522 in einem mit Karlstadt getroffenen Abkommen der Pfarrvikar Glitzsch vor Herzog Johann Friedrich gelobt hatte, am 1. Mai 1523 die Pfarre in Orlamünde zu räumen und zu verlassen (vgl. den zweiten der von J. Trefftz, Arch. f. Ref.-Gesch. VII S. 348 ff. abgedruckten Verträge). Auch der Kurfürst beantwortete das ihm durch Herzog Johann übermittelte Gesuch der Orlamünder vom 26. Mai 1523, ihnen Karlstadt als Pfarrer zu überlassen, unter gewissen Vorbehalten, zu deren Erfüllung sich Karlstadt im voraus bereit erklärt hatte, zustimmend. In Orlamünde reformierte Karlstadt das Kirchenwesen etwa in der Weise, wie er es vorher in Wittenberg getan hatte, und erregte dadurch den Unwillen der Wittenberger Universität, die nachträglich die Rechtmäßigkeit seiner Berufung in Zweifel zog, da er seiner Verpflichtung, Vorlesungen zu halten, nicht nachkäme. Nach Wittenberg zitiert, erklärte sich Karlstadt anfangs bereit, dorthin zurückzukehren (April 1524). Doch bald reute ihn dieser Entschluß. Obgleich die Gemeinde von Orlamünde ihn jetzt zu ihrem Pfarrer wählte, wollte er doch einem Konflikt mit dem Kurfürsten aus dem Wege gehen und schrieb an ihn am 22. Mai 1524: „E. Kurf. Gn. setz ich armer und unwürdiger Knecht Gottes diese Pfarre zu Orlamünde frei zu Handen, sie gnädiglich zu nehmen oder in christlicher Weise zu entsetzen oder mich drin sitzen zu lassen." Indessen seit dem Erstarken der Münzerschen Propaganda wurden auch die Orlamünder, obwohl sie sich von den Allstedtern in einem auch im Druck erschienenen förmlichen Absagebrief losgesagt hatten, als Aufrührer angesehen. Nachdem das Gespräch Luthers mit Karlstadt in Jena und Luthers Aufenthalt in Orlamünde die Sachlage noch verschärft hatte, wurde Karlstadt im September des Jahres 1524 ohne Angabe von Gründen („sachen halben, die seine F. G. darzu bewegen" vgl. WA XV S. 91 Anm. 2) aus Kursachsen ausgewiesen.

Über Karlstadts weitere Lebensumstände vgl. man Bd X 78 ff. **Hermann Barge.**

Karmel. — Eine ausführliche und sorgfältige Monographie über den Karmel verdanken wir dem Grafen E. von Mülinen: Beiträge zur Kenntnis des Karmels in ZdPV Bd 30 (1907), 118—207 und Bd 31 (1908), 1—258 (auch als Sonderdruck erschienen). **Guthe.**

Karmeliter. — Im. J. 1905 wurde die Herausgabe einer Urkundensammlung des Ordens begonnen unter d. Titel: Monumenta historica Carmelitana, ed. B. Zimmermann, Lerinae. Die Regel ist zu Rom 1904 neu gedruckt.

Nach Heimbucher II S. 557 haben die beschuhten Karmeliter gegenwärtig 86 Klöster mit ungef. 1390 Mitgliedern, die unbeschuhten mehr als 140 Konvente mit ungef. 2000 Mitgliedern. Der Orden scheint also wieder im Aufschwung begriffen zu sein. **Hauck.**

Karolinische Bücher. — H. Bastgen, Das Kapitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder die sog. Libri Carolini. N. A. 36. Bd 1911 S. 631 ff. M. Tangl macht N. A. 36. Bd S. 752 f. die nicht uninteressante Mitteilung, daß die Vatikanische Handschrift Lat. 7207 eine große Anzahl tironischer Noten hat, die auf eine Prüfung und Billigung der Schrift schließen lassen. **Hauck.**

Karpokrates. — H. U. Meyboom, De Carpocratianen, Teylers Theol. Tijdschr. 4, 1906, 491—520.

S. 98 Z. 13 l. fand er st. fanden sie. **G. Krüger.**

Karthäuser. — Heimbucher I S. 480 zählt bis zur Aufhebung der Klöster in Frankreich (1901) nicht wie Zöckler, S. 104, 20, 26, sondern 28 Karthausen. Da beinahe die Hälfte von ihnen in Frankreich lag, so wurde der Orden durch die Aufhebung schwer betroffen.

Hauck.

Kassia, byzantinische Dichterin. — S. Pétridès, Cassia, Rev. de l'Orient Chrét. 7, 1902, 218—244. Diese Arbeit verdient auch neben der grundlegenden von Krumbacher Beachtung.

G. Krüger.

Kastenstreit. — S. 116 Z. 56 l. Bd VII S. 72, 60—73, 47 st. Mission, protestantische.

Katechismen Luthers. — Vorläufig abschließend sind unter Benutzung alles bekannten Materials der Große wie der Kleine Katechismus in Bd XXX 1. Abt. der Weimarschen Ausgabe (Kritische Gesamtausgabe, Weimar, Herm. Böhlaus Nachf., der betr. Band 1910) von O. Albrecht unter Mitwirkung von G. Buchwald, der die Katechismuspredigten bearbeitet, J. Luther, der an der Bibliographie mitgearbeitet, und O. Brenner, der die philologische Bearbeitung geliefert hat, in mustergültiger Weise herausgegeben. Der Band enthält zuerst die Katechismuspredigten von 1528 (RE X³ 132, 49 ff.), die für die 3. Predigtreihe durch eine neue unter den Handschriften der Stadtbibliothek zu Nürnberg (Cod. Solger 13 vgl. Weim. Ausg. XXVII, XVII f.) gefundene Niederschrift vermehrt worden sind. Dann folgen der „Deudsch Catechismus" (der Große Kat.) und der Kleine Katechismus, ersterer unter Zugrundelegung der erhaltenen Originalausgaben, letzterer unter sorgsamster Benutzung alles Materials, das über die Urgestalt und ihre Veränderungen noch Aufschluß gibt (Näheres s. u.). Sorgfältige Einleitungen, die die Katechismen hinsichtlich ihrer Geschichte erschöpfend, aber auch noch inhaltlich und bis zu einem gewissen Grade methodisch behandeln, machen den Schluß. Folgende Vorarbeiten Albrechts sind dabei verwertet worden: Zur Bibliographie und Textkritik des Kleinen Lutherischen Kat. im Archiv für Ref.-Gesch. I S. 247—278; II S. 209—249; III S. 209—291; Luthers Kl. Kat. nach der Wittenberger Ausg. v. J. 1540 in den Jahrbüchern der Königl. Akad. gemeinn. Wissensch. zu Erfurt, NF Heft 30 (1904) S. 565—600; der Kl. Kat. Luthers nach der Ausgabe v. J. 1536 herausgegeben und im Zusammenhang mit den anderen von N. Schirlentz gedruckten Ausgaben untersucht, Halle a. S. 1905; Katechismusstudien und Neue Katechismusstudien in ThStK 1907 S. 72—106; 434—466; 564—608; 1908 S. 542—576; 1909 S. 78—120; S. 592—618. Außerdem sind zu beachten: K. Knoke, D. M. Luthers Kl. Kat. nach den ältesten Ausgaben in hochdeutscher, niederdeutscher und lateinischer Sprache, Halle a. S. 1904; G. Buchwald, Joh. Bugenhagens Katechismuspredigten, gehalten 1525 und 1532, aus den Handschriften zum erstenmal herausgegeben, mit Einleitung von O. Albrecht (in Verbigs Quell. u. Darstellungen a. der Gesch. d. Reform. Jahrh. IX), Leipzig 1909.

Was RE X³ S. 130 f. unter 1 und 2 gesagt worden ist, bedarf nicht der Ergänzung. Die Resultate der neueren Forschung sind vor allem den Katechismen selbst zugute gekommen. Zunächst haben wir über den Inhalt der tabulae (S. 133, 3 ff.) durch die Auffindung einer von Mich. Stiefel um 1530 gefertigten Abschrift (vgl. ThStK 1907 S. 434 ff., 564 ff., 598) jetzt Aufklärung bekommen, wenn auch von den Originalen noch immer die Tafel mit dem Morgen- und Abendsegen (Wiedergabe bei Albrecht, Der Kl. Kat. Luthers nach der Ausg. v. J. 1536 und verkleinert in Weim. Ausg. a. a. O. S. 241) die einzige ist. Auch Morgen- und Abendsegen haben danach offenbar schon mit auf den tabulae gestanden (gegen RE a. a. O. S. 133, 36 ff.); ihr Fehlen in der in Hamburg herausgegebenen ersten (niederdeutschen) Buchausgabe des Katechismus, als deren Veranstalter jetzt ohne Bedenken und Fragezeichen Bugenhagen angesehen wird, erklärt sich wohl daraus, daß die betreffende Tafel, etwa weil sie vergriffen war, nicht mit aus Wittenberg nach Hamburg geschickt worden ist (Weim. Ausg. a. a. O. S. 559). Die Ausgaben des Großen Katechismus sind a. a. O. S. 499—521 zusammengestellt; sie haben der RE a. a. O. S. 133, 53 f. angegebenen Zusammenstellung gegenüber eine bedeutende Bereicherung erfahren. Beachtenswert ist besonders die von Bugenhagen für Lübeck besorgte und von ihm mit besonderer Vorrede versehene Ausgabe von 1531; danach wird die niederdeutsche Ausgabe von 1529 nicht von Bugenhagen sein (gegen RE a. a. O. S. 133, 56). Leider haben auch die für die Weimarsche Ausgabe veranstalteten umfassenden Nachforschungen die erste Originalausgabe des Enchiridions nicht wieder zutage gefördert; sie muß wohl endgültig als verloren gelten; auch darüber haben sie keine abschließende Sicherheit gebracht, ob wir in den drei Nachdrucken aus Erfurt und Marburg (RE a. a. O. S. 134, 7 ff.) die Nachdrucke von einer oder von zwei verlorenen

Ausgaben haben; doch hat die Weimarsche Ausgabe sich für die erstere Annahme entschieden, so daß also für sie die a. a. O. Z. 38 angeführte älteste bekannte Originalausgabe erst die zweite (B) ist. Von den a. a. O. Z. 51 ff. aufgeführten Originalausgaben bis zu Luthers Tode sind aufgefunden die um 1535 von Knoke in der ehemaligen Universitätsbibliothek in Helmstädt (teilweise herausgegeben in: Ausgaben des Lutherschen Enchiridions bis zu Luthers Tode und Neudr. d. Wittenb. Ausg. 1535, Stuttg. 1903, S. 16 ff.) und die von 1536 von Albrecht (herausgegeben in der oben angeführten Sonderausgabe); neu hinzugekommen sind eine von 1540 (teilweiser Neudruck bei Albrecht in den Jahrb. d. Kgl. Akad. zu Erfurt a. a. O.) und eine von 1543 (vgl. Weim. Ausg. a. a. O. S. 679); außerdem sind bekannt bis zu Luthers Tode 14 Nachdrucke und eine Überarbeitung von Just. Menius, dazu niederdeutsche, lateinische, griechische und andere Übersetzungen; im ganzen füllt die Bibliographie des Kl. Kat. a. a. O. 142 Seiten. Bemerkenswert ist, daß neben der niederdeutschen Zusammenfassung der Tafeln in Buchform (s. o. und RE a. a. O. S. 133, 30 ff.) offenbar auch schon eine hochdeutsche Zusammenfassung der drei ersten Hauptstücke mit einem Abschnitt der Deutschen Messe (Weim. Ausg. XIX S. 76, 1—78, 24) als Vorrede unter dem Titel: „Enchiridion christlicher vnterweisungen, nützlich vnd gut für die jugent vnd einfeltige Laien, Ja auch für alle Christen, wie man sie zu Gottes Worte vnd dienste füren möge, Anno 1529" erschienen ist; ein Druck davon ist nicht aufbehalten. Der Abdruck des Kl. Kat. in der Weimarschen Ausgabe XXX 1. Abt. gibt zuerst S. 243—263 die niederdeutsche Hamburger Zusammenfassung in Paralleldruck mit Stiefels Abschrift der Katechismustafeln (s. o.); dann in vier Spalten nebeneinander 1. den Erfurter Nachdruck der verschollenen ersten Wittenberger Buchausgabe, 2. die erste lateinische Übersetzung (RE a. a. O. S. 135, 12 ff.), 3. die unvollständig erhaltene zweite (oder dritte, s. o.) Wittenberger Buchausgabe (a. a. O. S. 134, 38 ff.), die aus dem ältesten erhaltenen Nachdruck (wahrscheinlich bei Jobst Gutknecht in Nürnberg) ergänzt wird, 4. die zweite lateinische Übersetzung des Joh. Sauromannus (a. a. O. S. 135, 18 ff.). Den eigentlichen Haupttext bietet dann die erste vollständig erhaltene Wittenberger Buchausgabe von 1531 (a. a. O. S. 134, 52), der noch die dritte lateinische Übersetzung von Just. Jonas (a. a. O. S. 135, 25 ff.) hinzugefügt ist. Besondere Behandlung haben noch erfahren die zweite Form der Beichte von 1531 (a. a. O. S. 134, 56 ff.), der Morgen- und Abendsegen und die Haustafel. So ist für die Geschichte der Entstehung der Katechismen und für die Bewahrung des urkundlichen Befunds aufs beste gesorgt. Dagegen bietet die Geschichte der Benutzung namentlich des Kleinen Kat. im Lauf der Jahrhunderte noch mancherlei Aufgaben. Die Katechismuserklärung hat, seit der letzte Absatz des Artikels in der RE a. a. O. S. 135, 44 ff. geschrieben worden ist, sich mehr und mehr in der dort angedeuteten Richtung bewegt. Immer mehr ist erkannt worden, daß in dem Klein. Katechismus nicht ein System der Dogmatik, sondern ein Lebensbuch dargeboten wird; vor allem Th. Kaftan hat in seiner „Auslegung des luth. Kat." (5. Aufl. Schleswig 1910) von diesem Gesichtspunkte sich leiten lassen. Im ausgesprochenen Gegensatz gegen die Tradition hat ihn auch Bernh. Dörries (Der Glaube, 4. Aufl. Gött. 1908; Die zehn Gebote, ebda. 1909) verfolgt. Daneben machen Strömungen sich geltend, die Luthers Kat. aus seiner zentralen Stellung im evangelischen Religionsunterricht verdrängen wollen; so will H. Meltzer in seinem „Geschichtlichen Religionsunterricht" (z. B. Monatsblätter f. d. ev. Rel.unterr. 1 S. 10—19) Luthers Kat. nur als ein Dokument der Frömmigkeit Luthers, also als ein Glied in der Entwicklung, gewertet wissen. Es wird für die künftige Geltung des Kl. Kat. darauf ankommen, ob ferner noch ein systematischer Religionsunterricht, und wenn auch nur als Abschluß, bleiben soll, oder ob die gegen ihn gerichtete Bewegung sich durchsetzen wird.

S. 135 Z. 19 füge bei: Daß der Übersetzer der Breslauer Kanonikus gewesen sei, ist ein Irrtum; über die Persönlichkeit des richtigen Sauromannus vgl. Bauch in der Ztschr. d. Vereins f. Gesch. u. Altert. Schlesiens XVII 231: XIX 149 und AdB s. v.

Ferdinand Cohrs.

Katechismen und **Katechismusunterricht** im Mittelalter und in der Neuzeit. — Literatur: Eine Auswahl aus den Verordnungen, den ganzen Zeitraum umfassend, von Karl d. Gr. an bis zur Neuordnung des höheren Mädchenschulwesens in Preußen (1908) gibt: C. Clemen, Quellen zur Lehre vom Religionsunterricht (Quellenbuch zur praktischen Theologie, II. Teil), Gießen 1910.

I. Der Katechismusunterricht des Mittelalters. Johann Wolfs Beichtbuch (RE X³ S. 137, 49 ff.) ist in seinem Wert für die Beurteilung des mittelalterlichen Kat.unterrichts immer mehr erkannt worden und hat eine sorgfältige Bearbeitung durch F. W. Battenberg

(Beichtbüchlein des Magisters Johannes Wolff, Gießen 1907) erfahren; neben anderen Beichtbüchern ist es herausgegeben von Fr. Falk (Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst, Münster i. W. 1907); vgl. auch W. Bornemann in Zeitschr. f. ev. Religionsunterricht 19 S. 4—21.

II. Die Katechismen und der Katechismusunterricht seit der Reformation. Die Erforschung der deutschen Katechismen der Reformationszeit hat weitere Förderung erfahren. Cohrs hat sein Buch: Die evang. Kat.versuche vor Luthers Enchiridion (RE a. a. O. S. 139, 11) durch einen 4. u. 5. Bd (Mon. Germ. Paed. XXIII u. XXXIX, Berlin 1902 u. 1907) zu Ende gebracht; die Zeit nach dem Enchiridion hat J. M. Reu in seinem monumentalen Werk: Quellen zur Geschichte des Kat.-Unterrichts (Gütersloh 1904 ff.) zu behandeln begonnen; erschienen sind bisher: I. Teil: Quellen zur Geschichte des Kat.-Unterrichts, u. zwar Bd 1: Süddeutsche Katechismen, Bd 2: Mitteldeutsche Katechismen; II. Teil: Quellen zur Gesch. des bibl. Unterrichts. Der Ertrag wird unten kurz angeführt. Neuere Literatur zum Heidelberger Katechismus s. unter diesem. Die Katechismusgeschichte im 17., 18. und 19. Jahrhundert ist wenig gefördert worden. Die Übersicht über die in den einzelnen Ländern und Landeskirchen gebrauchten Katechismen zu ergänzen, würde eine neue Umfrage erfordern, die besser einer neuen Auflage der RE vorbehalten bleibt; dabei werden auch die Missionsgebiete und der in ihnen geübte Unterrichtsbetrieb gebührende Berücksichtigung zu erfahren haben. Einige Hauptwerke zur Beurteilung der zurzeit auf dem Gebiet des Katechismusunterrichts herrschenden Anschauungen werden unten genannt.

Aus der Zeit vor Luthers Enchiridion liegen Joh. Ökolampadius' „Kinderbericht" und Johann Tolz' Katechismus (RE a. a. O. S. 140, 7 u. 10) nunmehr in Neudrucken vor: Mon. Germ. Paed. XXIII S. 13 ff., 31 ff. Auch Johann Zwicks bedeutsame katechetische Schriften (a. a. O. S. 45 ff.) gehören schon dieser Zeit an, wenn sie auch erst später zum Druck befördert sind.

Von den Katechismen der späteren Reformationszeit sind die meisten RE a. a. O. Z. 37 ff. erwähnten jetzt schon bei Reu (s. oben) zu finden: Jakob Others Kat.: I S. 360 ff., Brenz' Katechismen: S. 309 ff., 327 ff., Butzers Katechismen v. 1534: S. 23 ff., v. 1537: S. 67 ff., v. 1543: S. 90 ff. Matth. Zells Katechismen v. 1536 u. 1537: S. 105 ff. u. 123 ff. Kasp. Huberinus: S. 775 ff. Meckhart: S. 819 ff. Justus Menius: II S. 165 ff., Melanchthons Katechismen: S. 16 ff., 678 ff., der Torgauer Katechismus: S. 658 ff., Rosinus' Fragestücke: I S. 743. Unter den RE a. a. O. nicht erwähnten, von Reu neu beigebrachten Katechismen sind vor allem hervorzuheben: aus Süddeutschland Kargs Kat. v. 1564 (für Ansbach): I S. 579 ff. und Kantz' Kat. v. 1542 für Nördlingen: S. 597 ff.; aus Thüringen: die Wittenberger Catechesis v. 1571 (vgl. RE a. a. O. S. 738, 20 f.; Bd XV³ S. 328, 14 f.): II S. 119 ff.; Aquilas Kat. für Saalfeld: S. 173 ff.; Joh. Spangenbergs Katechismen für Nordhausen: S. 285 ff., 299 ff.; aus Schlesien: Ambr. Moibanus' Katechismen für Breslau: S. 710 ff.; Schwenckfelds Kat. v. 1531: S. 757 ff.; Val. Trotzendorfs Katechismen: S. 773 ff., 794 ff.; aus Hessen: Ant. Corvinus' Kat.: S. 978 ff.; Hyperius' Kat. v. 1563: S. 1046 ff. Beachtenswert sind vor allem die Katechismen, die zeigen, wie allmählich der exponierte Katechismus entsteht: Luthers Kat. für S. Anna zu Augsburg: I S. 834 ff.; Luthers Kat., bearbeitet von Marbach v. ca. 1557: S. 141 ff.; Luthers Kat., ausgelegt von Dresser v. 1581: II S. 588 ff.; Luthers Kat. in Fragestücken von M. Bischoff v. 1599: S. 218 ff.

Konnte RE X³ S. 144, 26 ff. gesagt werden, daß man über die Unterrichtsmethode im ganzen einig sei, daß aber hinsichtlich des beim Unterricht zu verwendenden Hilfsbuches die Ansichten weit auseinandergingen, so ist heute die Frage hinsichtlich des Hilfsbuches fast hinter der Frage nach der Methode zurückgetreten. Die mehr und mehr an der ehemals gültigen Methode geübte Kritik hat bis zu der Forderung geführt, daß ein besonderer Katechismusunterricht unnötig, ja unnütz, unfruchtbar oder verderblich sei. Die einen wollen ihn ganz beseitigen und alles Systematische aus dem Religionsunterricht verbannen; andere wollen ihn in steter Kombination mit geschichtlichem Religionsunterricht gewissermaßen als Regulativ oder als Sammelstelle der verschiedensten Zielangaben; wieder andere wollen ihn auf der Oberstufe oder im Konfirmandenunterricht als abschließenden Unterricht beibehalten. Aber auch in diesem Falle sind der Wünsche und Vorschläge viele: man empfiehlt historisch-genetischen Unterricht, verlangt lediglich erbaulichen Charakter, fordert im Gegensatz dazu wieder rein berichtenden Unterricht, da dieser eben nichts zu leisten habe als das mit der Religion verbundene Wissen mitzuteilen, erwartet dann wieder alles von der christozentrischen Behandlung oder verlangt erziehenden Unterricht. Die Angelegenheit ist gegenwärtig so im Fluß, daß das Resultat, wenn überhaupt ein einiger-

maßen einiges aus den Verhandlungen gewonnen wird, sich noch nicht übersehen läßt. Erreicht ist bisher wohl zweierlei: die Rückkehr zu größerer Einfachheit im Unterricht unter Ablehnung des Theologischen und Betonung des Religiösen und Einschränkung des Memorierstoffs. Vgl. auch den Schluß des A. „Katechismen Luthers". O. Baumgarten (Neue Bahnen, 2. Aufl. 1909) und H. Matthes (Neue Bahnen für den Unterricht in Luthers Kat. 1908) haben vor allem das Hergebrachte kritisiert; A. Eckert (Der erziehende Religionsunterricht in Schule und Kirche, 1899) hat erziehenden, G. v. Rhoden (Ein Wort zur Kat.-Frage, 3. Aufl. 1903) christozentrischen, H. Meltzer (Geschichtl. Religionsunterricht: Monatsblätter f. d. ev. Religionsunterricht 1 S. 10—19) geschichtlichen Unterricht gefordert.

S. 139 Z. 42 füge bei: Vielleicht steht der zunächst für das Haus bestimmte sogenannte Züricher Wandkatechismus (Leo Juds, vgl. Bd IX S. 552, 58), der, lange verschollen, neuerdings in der Kgl. Bibliothek in Berlin wieder aufgefunden ist, zu dieser Unterweisung in Beziehung; vgl. über ihn Mon. Germ. Paed. XX 122 ff. und Fluri in: Zwingliana 1902 S. 265—71, der seinen Ausführungen eine gute Faksimilereproduktion hinzufügt; vgl. auch Zwingliana 1897 S. 21 ff., 1898 S. 56 f., 1899 S. 123 f.

S. 145 Z. 1 ff. füge bei: Durch die Studie des Kirchenrats Bassermann: „Zur Frage des Unions-Katechismus. Eine Darstellung seiner geschichtlichen Entwickelung in Baden nebst praktischem Ergebnis" (Tübingen u. Leipzig 1901), durch die er nicht einen neuen Katechismus, sondern ein biblisches Spruchbuch vorbereiten will, zu dem er einen Entwurf vorlegt, ist die Katechismusfrage in Baden aufs neue in Fluß gebracht worden (vgl. Chronik der Christl. Welt 1901 Nr. 26 Sp. 295; Nr. 49 Sp. 579 u. 581), aber bis heute noch nicht geregelt (vgl. ThJB 29 II 193; 30 II 216).

S. 152 Z. 47 ff. füge bei: Pfarrer D. Bossert in Nabern teilt mit, daß der Brenzsche Katechismus und die „Kinderlehre" nur für das alte Herzogtum Württemberg streng maßgebend sind, daß man in Neu-Württemberg aber den Lutherischen Katechismus sich teilweise (so im Hohenloher Lande und in den oberschwäbischen Reichsstädten) als einziges katechetisches Lehrbuch gewahrt hat. Vgl. auch die Verhandlung der 6. Württemberg. Landessynode über die Revision der „Kinderlehre": Chronik der Christl. Welt 1901 Nr. 6 Sp. 47 f.; vgl. auch ThJB 29 II 193.

S. 155 Z. 49 füge bei: Durch Rundschreiben v. 9. Febr. 1901 hat das Landeskonsistorium von Siebenbürgen angeordnet, „daß vom 1. Sept. 1901 an in sämtlichen Schulen und ebenso im Konfirmandenunterricht als Katechismus ausschließlich der Text des Kleinen Lutherischen Katechismus gebraucht werden darf, der von der Eisenacher Kirchenkonferenz festgestellt worden ist" (Chronik der Christl. Welt 1901 Nr. 15 Sp. 168; vgl. ThJB 30 II 216).

S. 162 Z. 23 füge bei: vgl. Evang. Kirchenbl. f. Württemberg 1899 Nr. 7 S. 49.

S. 152 Z. 52 l. Schellenbauer st. SLellenhauer.

S. 157 Z. 28 l. Pontoppidan st. Pantoppidan. **Ferdinand Cohrs.**

Katechismus, Heidelberger oder Pfälzer. — Als wertvolle Ergänzung zu dem grundlegenden Werke von Gooszen ist das 1907 als 3. Heft der „Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus" herausgegebene Buch von A. Lang zu nennen: Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, mit einer historisch-theologischen Einleitung. Es gibt den offiziellen Text des H. K. nach der pfälzischen KO von 1563 wieder, mit den Textvarianten der drei frühern Ausgaben, und fügt die vollständigen Texte des kürzern Katechismus Leo Juds, des kleinen Katechismus Microns, der Summa Theologiae Ursins und der Catechesis minor Ursins hinzu. In der Einleitung (104 S.) wird u. a. die Einwirkung der Theologie Calvins auf die Gestaltung des H. K. stärker betont. — Im übrigen sei noch hingewiesen auf den durch Mitteilung einer Urkunde vom Januar 1563 bemerkenswerten Artikel von Rotscheidt, Die Einführung des H.K. in der Pfalz, in Reform. Kirchenzeitung 31, 1908. **M. Lauterburg.**

Katharina v. Alexandrien. — Texte s. BHG² 30—32, BHL 1657—1700; Translation nach Rouen: A. Poncelet, Anal. Boll. 1903, 422 ff.; arab. Text ed. Peeters, Anal. Boll. 1907; Eudes Vie de sainte Cathérine d'Alexandrie 1909 (erbaulich). **v. Dobschütz.**

Katharina von Genua. — Baron F. von Hügel, The mystical element in religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends. 2 Bde, London 1908, dazu H. Holtzmann, ThLZ 1909, 390 f. **v. Dobschütz.**

Katharina von Schweden. — BHL 1710—1715. T. Höjer, Studier; Vadstena Klosters, Upsala 1905. **v. Dobschütz.**

Katharina von Siena. — BHL 1702—1709. Die vita des Raymund von Capua in frz. Übers. von Hugueny 1907; die Briefe deutsch von A. Kolb 1906, engl. von V. D. Scudder 1905; der Dialog engl. von A. Thorold 1909. — E. Gebhart, Ste Cathérine de Sienne in Moines et papes, Paris 1896; Fr. Bliemetzrieder, Raimund von Capua und Catharina von Siena zu Beginn des großen abendländischen Schismas, HJG 1909 231 ff. **v. Dobschütz.**

Katharinus, Ambr. — Schweizer, Ambrosius Catharinus Politus, ein Theolog des Ref.-Zeitalters (Münster 1910). — Lauchert, Die Polemik des Ambr. Catarino gegen Ochino (ZkTh Bd 31 S. 22—50). — Über den Schriftenwechsel zwischen Luther u. Politi vgl. Enders, Luthers Briefwechsel Bd III S. 105, 119 ff., 122, 35 nebst Note 6. **Benrath.**

Kautzsch, Emil, gest. 1910. — Außer persönlichen Erinnerungen und meinem Nachruf in den Mt u. Nachr. des DPV 1910 S. 33—39 sind benutzt: F. Kattenbusch in den ThStK 1910 S. 627—642; A. Bertholet in den Basler Nachrichten 1910 Nr. 127, 2. Beilage; (A. E. Pettermand) in der Basler Nationalzeitung 1910 Nr. 116, zweites Blatt; H. Mosapp in Kirchl. Anzeiger für Württemberg 1910 Nr. 20 S. 155—157; Kupsch in Westfälisches Pfarrerblatt 1911 Nr. 6 S. 55 f.; E. von Orelli im Basler Kirchenfreund 1910 Nr. 15 S. 225—230. Außerdem hat Prof. A. Bertholet in Basel mir auf einige Fragen freundlichst Auskunft gegeben.

Emil Friedrich Kautzsch, ein Sohn des sächsischen Voigtlandes, am 4. September 1841 in Plauen geboren, genoß auch in dieser Stadt seine Schulbildung, anfangs auf der Bürgerschule, später auf dem Gymnasium. Als er geboren wurde, war sein Vater, Karl Friedrich K., Lehrer an der Bürgerschule dort, erhielt aber einige Jahre später die Pfarrstelle in Rodersdorf bei Reuth an der sächsisch-reußischen Grenze. Nachdem er das Gymnasium mit ausgezeichnetem Reifezeugnis am 30. September 1859 verlassen hatte, bezog er die Universität Leipzig, die sich in ihren damaligen Einrichtungen und Ansprüchen, namentlich was das studentische Leben anlangt, durchaus nicht über das Maß einer Landesuniversität hinaus erhoben hatte. Um die kleinen Verhältnisse der Stadt und der Hochschule damals zu charakterisieren, pflegte K. selbst wohl zu erzählen, daß der gesamte Brief- und Zeitungsverkehr während seiner Studienzeit durch ein kleines Fenster und durch einen Beamten in dem Durchgange „Barthels Hof" für ganz Leipzig besorgt wurde. Es ist bei diesen engen Verhältnissen, in denen Bedürfnis und Hilfe einander unschwer finden konnten, leichter zu verstehen, daß der mit sehr geringen Mitteln ausgerüstete Jüngling über die Schwierigkeiten, namentlich der ersten Semester, glücklich hinwegkam. Ohne Zweifel haben ihm dazu sein frischer Mut und sein fröhlicher Humor die beste Hilfe geleistet. An seinen Willen und seinen Fleiß hat er von Anfang an nicht geringe Anforderungen gestellt; denn wie mir einer seiner Studiengenossen mitgeteilt hat, war vom Beginn seiner Universitätszeit an sein Streben darauf gerichtet, die akademische Laufbahn einzuschlagen, und daß er dem AT sich zuwenden wollte, geht daraus hervor, daß er sich gleich anfangs für Theologie und orientalische Sprachen inskribieren ließ. Die Professoren F. Tuch und H. L. Fleischer sind auch in der späteren Zeit von ihm selbst stets als seine eigentlichen Lehrer betrachtet worden. Auf ihren Einfluß wird es zurückgehen, daß K. bis in seine alten Tage sprachliche Studien immer mit Vorliebe getrieben hat.

Nach seiner ersten theologischen Prüfung am 11. März 1863 übernahm K. das Amt eines Lehrers an dem Nikolaigymnasium in Leipzig und erwarb sich am 11. April desselben Jahres den Grad des Dr. phil. Die zweite theologische Prüfung, die ihm die Wahlfähigkeit für das geistliche Amt gab, bestand er am 3. Juni 1865 vor dem Konsistorium in Dresden, hielt aber, um mit der Universität in Verbindung zu bleiben, seine Stelle am Gymnasium fest, in der er 1866 als Oberlehrer bestätigt wurde. Nachdem er durch seine Heirat mit Helene Michaelis in Rodersdorf (29. Juli 1866) einen eigenen Hausstand begründet hatte, machte er sich an die Ausführung seines lange gehegten Planes, sich in Leipzig zu habilitieren. Im Herbst 1868 wurde er zum Lic. theol. promoviert und Ostern 1869 erwarb er sich auf Grund einer Schrift: De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis die venia legendi. Zugleich mit Ferdinand Mühlau, der sein Arbeitsgenosse in den letzten Jahren gewesen war, und mit Emil Schürer begann er seine Lehrtätigkeit an der Universität, die er dann 41 Jahre lang ausgeübt hat. Sie hat ihn rasch aufwärts geführt: am 25. August 1871 wurde er zum außerordentlichen Professor in Leipzig ernannt und am 20. März

1872 als ordentlicher Professor nach Basel berufen, ein Erfolg, der den damals sehr günstigen Aussichten für alttestamentliche Theologen entsprach.

K. trat das Lehramt in Basel, das vor ihm Hermann Schultz versehen hatte, im Herbst 1872 an. Wenn man bedenkt, daß K. bis dahin niemals über die Grenzen seiner sächsischen Heimat hinaus gekommen war, so ist es wohl begreiflich, daß die Übersiedelung in die Schweiz für ihn überhaupt viel zu bedeuten hatte. Die neuen Verhältnisse haben, wie mir scheint, besonders nach zwei Seiten hin nachhaltigen Einfluß auf K. ausgeübt. Erstlich hat die althergebrachte Selbstverwaltung des Kantons Basel-Stadt, sowie die freigebige Pflege der Universität durch die reichen Bürger der Stadt auf K. einen großen, sehr anziehenden Eindruck gemacht; es war ihm offenbar eine Freude, an den Einrichtungen des öffentlichen, namentlich des kirchlichen Lebens mitzuarbeiten. Konfessionelle Bedenken hinderten ihn nicht, sie waren ihm fremd und sind ihm auch später fremd geblieben. Schon im Mai 1873 wurde er von der Synode als Mitglied der theologischen Fakultät in den „Kirchenrat", die oberste kirchliche Behörde der evangelisch-reformierten Kirche von Basel-Stadt, gewählt. Er hat auf Veranlassung des Pfarrers E. Stähelin in der Theodorskirche nicht selten gepredigt, bisweilen auch im Münster. Nach dem Tode des Professors K. R. Hagenbach, 1874, wurde er zu dessen Nachfolger als Lektor des Frey-Grynäischen Instituts ernannt und erhielt damit eine freie Amtswohnung. Seine eigene Fakultät hatte ihn 1873 zum Dr. theol. promoviert, am 18. Januar 1875 verlieh ihm der Große Rat das Ehrenbürgerrecht der Stadt und für das Jahr 1878 79 ehrten ihn seine akademischen Kollegen durch die Wahl zum Rektor der Universität. Ein deutlicher Beweis für die Liebe und Anerkennung, die sich K. in Basel zu erringen verstanden hatte, ist darin zu erblicken, daß ihm sein hochbetagter Fachgenosse J. J. Stähelin († 1875) ein ansehnliches Legat hinterließ, das ihn dazu in den Stand setzen sollte, den sehnlichen Wunsch, das Land der Bibel aus eigener Anschauung kennen zu lernen, zu verwirklichen. Die Reise wurde im Jahre 1876 mit Professor C. von Orelli u. a. ausgeführt.

Der Aufenthalt in Basel erhielt aber auch dadurch nachhaltige Bedeutung für K., daß er zu einigen von den zahlreichen Gelehrten, mit denen er sich dort berührte, in das Verhältnis einer engen persönlichen Freundschaft trat. Mit Albert Socin († 1899) ist er 27 Jahre lang in Freud und Leid auf das innigste verbunden gewesen. Die gründliche Kenntnis des Orients, über die Socin verfügte, sein großes Geschick, das Leben des alten Orients durch die Verhältnisse des neuen zu beleuchten, die Art, wie Socin den Bau der toten hebräischen Sprache durch die Gesetze der lebenden arabischen Sprache zu verstehen versuchte, war für K. wie der Aufgang eines lange geahnten Lichts, dessen volle Strahlen er nun in sich aufnehmen konnte. Er selbst hat keinen Zweifel daran gelassen, was Socins Freundschaft für ihn bedeutet hat: „Mit seinem Hingang ist für mich ein ganzer Lebensabschnitt endgültig abgeschlossen; ein Ersatz für diesen Verlust ist für mich unmöglich. Eine freundliche Fügung hatte es gewollt, daß wir dreimal (1872—1876 in Basel, 1880—1888 in Tübingen, seit 1890 zwischen Halle und Leipzig) in engsten persönlichen Verkehr treten konnten. Die Zwischenzeiten waren durch einen überaus regen Brief- und Kartenwechsel ausgefüllt. So lebten wir uns in einem Grad ineinander ein, daß kein brüderliches Verhältnis hätte schöner und herzlicher sein können. Nun muß ich mich darein finden, es nur in der Erinnerung noch einmal zu durchleben, wie mich seine treue Freundschaft so reich gemacht hat. Er hatte viel zu geben, und bis zum eigenen Grabe werde ich ihm allezeit dafür danken, wie er gegeben hat!" (ZdPV Bd 22 S. 17). Der zweite dieser Freunde ist C. F. Zimmermann, Rektor des Realgymnasiums in Basel, der 1876 die „Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem" herausgab. Auf seine Anregung hin traten im Sommer 1876 K. und Socin mit ihm in Beratung über die geeignetsten Maßregeln, die zur Begründung eines „Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas" zu ergreifen wären. Infolge der Bemühungen dieser drei Freunde wurde der Verein gelegentlich der Generalversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Wiesbaden am 28. September 1877 in Wiesbaden endgültig begründet (vgl. das Nähere darüber in dem Vorwort, das K. zu dem ersten Bande der ZdPV im April 1878 geschrieben hat). An dritter Stelle ist der Theologe Julius Kaftan (jetzt in Berlin) unter den Baseler Freunden K.s zu nennen. Durch ihn, der 1873 als außerordentlicher Professor nach Basel berufen wurde, kam K. in Fühlung mit der Theologie A. Ritschls, der er sich freilich niemals ausdrücklich angeschlossen hat, die aber seine allgemeine theologische Stellung, wie ich wiederholt beobachten konnte, nicht unwesentlich beeinflußt hat.

So reizvoll sich auch für K. das Leben in Basel gestaltete, es brachte ihm doch die Unannehmlichkeiten eines Doppelamtes. Dem Herkommen nach waren mit seiner Stellung einige Unterrichtsstunden an dem damaligen Pädagogium, jetzigem oberen Gymnasium,

verbunden; K. gab in der obersten Klasse Religionsunterricht und Hebräisch. So groß seine Freude am Unterrichten war, so sah er sich dadurch doch ebenso wie in den letzten Leipziger Jahren zu einer Teilung seiner Arbeitskraft zwischen Universität und Gymnasium genötigt und empfand das immer mehr als ein beschwerliches Hindernis in seiner wissenschaftlichen Arbeit. Während er 1875 noch einen Ruf als Nachfolger F. Hitzigs nach Heidelberg abgelehnt hatte, entschied er sich 1879 dafür, den durch L. Diestels Tod frei gewordenen Lehrstuhl für AT in Tübingen zu übernehmen, sicherlich gelockt durch die Aussicht, dort wieder neben Socin, der seit April 1876 dorthin übergesiedelt war, wirken zu können.

K. begann seine Lehrtätigkeit in Tübingen Ostern 1880, sie währte bis zum Ende des Sommersemesters 1888 und war vom reichsten Erfolge begleitet. Namentlich die Vorlesungen über Einleitung und Theologie des AT pflegten den großen Hörsaal des theologischen Stifts völlig zu füllen. Da mit seiner Professur die Stelle des vierten Frühpredigers verbunden war, so bot sich ihm eine, wenn auch nicht häufige, so doch regelmäßige Gelegenheit zu predigen, und er erzählte mit Freude davon, daß nicht nur die Studenten, sondern auch die Kreise der Tübinger Bürger zu den fleißigen Besuchern seiner Predigten gehörten. Die offenen Abende, die in seiner Wohnung in der Uhlandstraße Donnerstag abends aller vierzehn Tage stattfanden, waren wegen der anregenden, ernsten und heiteren Unterhaltung, die sie zu bieten pflegten, bei den Studenten sehr beliebt. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Kunde, K. sei nach Halle berufen und werde dem Rufe folgen, im Frühjahr 1888 mit dem lebhaftesten Bedauern aufgenommen wurde. Eine mit mehreren hundert Namen bedeckte Adresse, die ihm am Schluß des Sommersemesters 1888 überreicht wurde, war ein beredtes Zeugnis von der Liebe und Verehrung, die er sich unter den jungen Theologen Württembergs durch seine Lehrtätigkeit erworben hatte.

In Halle waren die beiden ordentlichen Professoren für das AT, C. Schlottmann und E. Riehm, bald nacheinander gestorben, jener am 8. November 1887, dieser am 5. April 1888. Mehrere Umstände vereinigten sich, den Ruf dorthin für K. sehr aussichtsreich zu gestalten: die Zusicherung, als einziger Ordinarius für sein Fach angestellt zu werden, die große Zahl der theologischen Studenten (700), sowie die Aussicht, seinem geliebten Heimatlande und den nächsten Verwandten seiner Familie nahe zu sein. Im Herbst 1888 trat K. sein neues Amt an, das ihn tatsächlich auf die Höhe seiner Erfolge als Lehrer führte; bis an 350 Zuhörer konnte er in Privatvorlesungen zählen. Die schlichte, klare Darstellung des Tatbestandes, das ruhige Abwägen zwischen den verschiedenen Meinungen, die religiöse Wärme, die dem Vortrage nicht selten eine persönliche Färbung gab, erweckten das Vertrauen der Zuhörer, so daß sie sich gern von ihm in die wissenschaftliche Auffassung des AT einführen ließen. Das galt auch von seiner Vorlesung über Encyklopädie und Methodologie der Theologie, die er im Anschluß an die von ihm besorgte 10. und 11. Auflage des bekannten Hagenbachschen Buches in Tübingen und Halle zu halten pflegte. An Stelle von E. Riehm trat er neben J. Köstlin in die Redaktion der ThStK ein, die er, später gemeinsam mit E. Haupt, bis zu seinem Tode beibehalten hat. Noch zweimal traten Aufforderungen, an eine andere Universität überzugehen, an ihn heran, 1890 als Nachfolger von Franz Delitzsch nach Leipzig und 1894 an A. Dillmanns Stelle nach Berlin. Beide Anfragen lehnte er ab; er fühlte sich in Halle so wohl, daß er sich zu dem Wagnis des nochmaligen Einlebens an einer anderen Universität nicht entschließen konnte. Schon wenige Jahre nach seinem Umzuge erwarb er sich dort ein eigenes Haus, das der Mittelpunkt für seine acht Kinder (sechs Söhne und zwei Töchter, von denen die älteste in Halle frühzeitig starb) und bald auch für seine Enkel werden sollte. In den letzten Jahren hat er sich eifrig um die finanzielle Sicherung des „Evangelischen Vereinshauses" in Halle bemüht. An den Beratungen der Kreissynode, der Provinzialsynode und der Generalsynode hat er wiederholt teilgenommen; noch im November 1909 weilte er drei Wochen lang in Berlin, um als Vertreter der Fakultät der Generalsynode beizuwohnen, leider schon mit recht geschwächten Kräften. Seit etwa 15 Jahren hatten die Ärzte die Spuren der Zuckerkrankheit in seinem Körper erkannt. Er änderte damals sofort seine Lebensweise und ritt regelmäßig, besuchte auch Karlsbad und andere Bäder, um dem Fortschreiten der Krankheit entgegenzuwirken. Seine Frau sorgte mit größter Aufmerksamkeit und Treue für ihn. Aber seit dem Herbst 1908 traten die Folgen der Krankheit doch immer deutlicher zutage, die beste Pflege und die größte Energie kämpften vergeblich dagegen. Anfang April 1910 versagten ihm die Augen den Dienst, was ihn sehr niederschlug. Er reichte das Gesuch an das Ministerium ein, von der Verpflichtung zu Vorlesungen entbunden zu werden, und gedachte, seine Muße für die deutsche Ausgabe seiner „Religion of Israel" (s. u.) zu verwenden. Da machte am Mittag des 7. Mai ein leichter Schlaganfall seinem Leben ein Ende.

Aus dieser Skizze seines Lebenslaufs geht hervor, daß sich K. den verschiedensten Interessen, auch des kirchlichen Lebens, gern zugänglich erwies. Aber seine wissenschaftlichen Studien hat er vorwiegend den Fragen der semitischen Schrift und der hebräischen Sprache zugewendet. Zu dem ersten Buche, das er in Basel zusammen mit A. Socin herausgab, „Die Echtheit der moabitischen Altertümer geprüft" 1876, hat er den epigraphischen, sprachlichen und religionsgeschichtlichen Teil S. 65—191 geliefert. Daran schließt sich die ihn bis in sein letztes Lebensjahr begleitende mühevolle Arbeit an der „Hebräischen Grammatik" von Wilhelm Gesenius. Ursprünglich ein „Elementarbuch", hatte die Grammatik bereits durch die Hand von E. Rödiger, der das Buch von seiner 14. bis zur 21. Auflage herausgab, eine erweiterte Gestalt erhalten. Durch die sorgfältige Arbeit von K., der wir die 22.—28. Auflage (1909) verdanken, hat die Grammatik einen völlig neuen Inhalt erhalten und ist damit über den Umfang einer „Schulgrammatik" weit hinausgewachsen. Deshalb veranstaltete K. selbst 1896 „für die Bedürfnisse der Studierenden" eine „kleine Ausgabe" des Buches, die 1909 in zweiter Auflage erschien, und das bekannte „Übungsbuch" gab er 1908 in der 6. Auflage heraus. Aber der Aufbau des Buches, Einteilung und Paragraphen, ist nur zum Teil eine andere geworden; die Syntax hat K. in der 25. Auflage (1889) ganz neu bearbeitet und damit, ähnlich wie vor ihm schon Aug. Müller 1878, eine sehr wertvolle Bereicherung der hebräischen Grammatik geliefert, jedoch die Laut- und Formenlehre hat in der letzten Auflage von 1909 noch die gleiche Einteilung, wie sie Rödiger von Gesenius übernommen hatte. K. konnte sich aus praktischen Rücksichten nicht dazu entschließen, eine gründliche Neugestaltung des ganzen Buches vorzunehmen, wiewohl es an dringenden Aufforderungen dazu nicht fehlte (vgl. ThLZ 1890, 417 ff.; 1897, 38 ff.). Anfangs zögerte er, später war die Umgestaltung ihm nicht mehr möglich; Verleger und Herausgeber haben offenbar den rechten Zeitpunkt dazu verpaßt. K.s Beschäftigung mit dem Aramäischen hat zwei Früchte für die Öffentlichkeit gezeitigt, die Grammatik des Biblisch-Aramäischen 1884 und die Aramaismen im AT I Lexikalischer Teil 1902. In der letzteren Untersuchung gelangte er zu dem wichtigen Ergebnis, daß der Einfluß des Aramäischen auf das alttestamentliche Hebräisch in lexikalischer Hinsicht weit geringer ist, als man bisher anzunehmen geneigt war. Es ist lebhaft zu bedauern, daß wir nicht auch den zweiten grammatischen Teil von ihm erhalten haben.

Von K.s Liebe zur Sprache des AT legt auch ein beredtes Zeugnis ab die Arbeit, die er mit A. Socin gemeinsam ausgeführt hat: Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften 1888, 2. Aufl. 1891. Ausdrücklich wird in dem Vorwort als der zweite Hauptzweck der Arbeit die „neue" Übersetzung bezeichnet. In dieser Hinsicht haben die beiden Freunde eine vorzügliche, sehr lehrreiche Leistung dargeboten, die nachdrücklich auf den Unterschied einer freien, aber wirklich sinngetreuen Wiedergabe und einer wörtlichen, aber nur vermeintlich treuen Übersetzung fremdsprachiger Schriften aufmerksam macht und unter den Fachgenossen eine erfreuliche Beachtung gefunden hat. Für K. hat diese kleine Arbeit eine große Bedeutung dadurch erhalten, daß sie den Verleger der de Wetteschen Übersetzung des AT und NT (4. Aufl. 1858) veranlaßte, K. zur Herstellung einer neuen Übersetzung des AT aufzufordern, daß K. diese Aufforderung annahm und damit die Hand an das Unternehmen legen konnte, das sein eigentliches Lebenswerk geworden ist. Im Sommer 1890 erschien die erste Lieferung, die letzte im Sommer 1894. Dieser große Zeitraum zwischen dem Anfang und dem Abschluß des Werkes erklärt sich daraus, daß K. anfangs die Absicht hatte, auf dem Wege brieflichen oder mündlichen Austausches eine sprachlich und textkritisch einheitliche Übersetzung des ganzen AT mit den Mitarbeitern zu vereinbaren, daß er sich aber sehr bald von der Unmöglichkeit dieses Versuchs überzeugen mußte, weil mündliche Besprechungen, die nur in seltenen Fällen herbeizuführen waren, zu viel Zeit kosteten und schriftliche Verhandlungen nicht zu dem gewünschten Ziele führten. Daher erbat sich K. als Herausgeber von den Mitarbeitern unbedingte Vollmacht zur endgültigen Feststellung des Textes der Übersetzung sowie, was davon unzertrennlich war, auch der Anmerkungen unter dem Text und der textkritischen Erläuterungen. Es liegt auf der Hand, daß K. diese mühsame Arbeit nur unter großen Opfern an Zeit und Kraft ausführen konnte. Dafür war der Erfolg über Erwarten groß; die Nachfrage nach den ersten Lieferungen war so stark, daß sie sofort nachgedruckt und die Gesamtauflage erhöht werden mußte. Trotzdem wurde schon 1896 eine zweite Ausgabe nötig, die, wenn auch mehrfach berichtigt, im wesentlichen doch ein Neudruck der ersten Auflage war (ebenso die Ausgabe von 1901). Die dritte Auflage 1909—1910 ist eine ganz neue Arbeit geworden: am Anfang eines jeden Buches wird über seinen Verfasser und seine Entstehung Rechenschaft gegeben, ebenso wird vor den einzelnen Abschnitten über ihren Inhalt und Anlaß gehandelt; die textkritischen und sachlichen Bemerkungen sind unmittelbar unter die Übersetzung gestellt. Die Übersetzung ist damit um

einen kurzen Kommentar bereichert worden. Zugleich ist Klarheit in das Verhältnis zwischen Mitarbeiter und Herausgeber gekommen: die Mitarbeiter tragen die Verantwortung für ihre Beiträge nun selbst, der Herausgeber hat nur für die Gleichmäßigkeit des äußeren Gewandes Sorge getragen. Die „Beilagen" zur ersten und zweiten Auflage sind in der dritten Auflage gekürzt, namentlich ist der „Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums" nicht wieder abgedruckt, gewiß mit Recht, da dieser Teil des Werkes (mit einigen anderen Stücken) seit 1897 auch als gesondertes Buch von K. herausgegeben war. Freilich konnte der Abschluß der dritten Auflage nicht mehr von K. selbst besorgt werden — bei seinem Tode hatte er mit der Arbeit an den Büchern der Chronik, die er selbst behandeln wollte, eben begonnen — und darüber, wie er es mit den Beilagen zur dritten Auflage zu halten gedachte, lagen bestimmte Äußerungen von ihm nicht vor; Prof. Rothstein (damals noch in Halle), der das Werk zu Ende geführt hat, hat in dem Vorwort zum zweiten Bde S. V einige Andeutungen darüber mitgeteilt. K. wußte — seine abnehmenden Kräfte sagten ihm das —, daß die dritte Auflage des Werkes seine letzte Arbeit sein würde. Schon im Jahre 1906 äußerte er mir gegenüber den lebhaften Wunsch, daß es ihm noch beschieden sein möchte, diese neue Auflage zu Ende zu führen. Ganz haben dazu seine Kräfte nicht mehr ausgereicht, besonders ließ ihn sein Gedächtnis nicht selten im Stich. Aber in der Hauptsache ist ihm der Wunsch doch erfüllt worden.

Eine sehr wertvolle Ergänzung dieser Arbeit über das AT ist die Übersetzung der Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, die K. in Verbindung mit sechzehn Mitarbeitern in zwei Bänden 1900 herausgegeben hat. Besonders der zweite Teil, die Pseudepigraphen enthaltend, hat den Theologen eine Anzahl von Schriften zugänglich gemacht, deren Gebrauch bis dahin mit Schwierigkeiten verknüpft war, deren Wichtigkeit aber namentlich für das volle Verständnis des NT immer deutlicher hervortritt. Die Übersetzung der Apokryphen, soweit sie in die Lutherbibel Aufnahme gefunden haben, ist auch in die „Textbibel des AT und NT" eingereiht worden, die 1899 zuerst erschien — das NT in der Übersetzung von C. Weizsäcker — und 1911 (nach dem Tode von K.) in dritter Auflage (17.—24. Tausend) neu gedruckt worden ist. Überblickt man den ganzen Umfang dieser Arbeiten am AT, deren Vorbereitung bis ins Jahr 1889 zurückreicht, so muß man staunen über das gewaltige Maß von Kraft und Ausdauer, die K. an diese Aufgabe gesetzt hat.

Von den übrigen Schriften E. K.s verdienen noch einige hier erwähnt zu werden. In einem Tübinger Universitätsprogramm von 1881 „Über die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch" hat er in mustergültiger Weise den Sprachgebrauch, nicht die Etymologie, zur Bestimmung des eigentlichen Sinnes dieser Wortgruppe verwendet. Die zum Besten des Evangelischen Vereinshauses in Halle gehaltenen Vorträge „Die Poesie und die poetischen Bücher des AT" hat er 1902 drucken lassen. Von seinen Tübinger Predigten hat er mit Hermann Weiß zusammen eine Anzahl herausgegeben: Predigten über den zweiten Jahrgang der württemb. Evangelien 1887. Von den Artikeln, die er für verschiedene Sammelwerke geliefert hat, ist der umfangreichste und wichtigste: Religion of Israel im Extra-Volume von Hastings Dictionary of the Bible 612—734. Diese Darstellung der israelitischen Religionsgeschichte, im Jahre 1904 (zum Teil in Palästina) geschrieben, gedachte K. noch selbst in deutscher Sprache herauszugeben; nach seinem Tode ist es von seinem Sohne, Pastor Dr. K. Kautzsch in Dresden, geschehen: Biblische Theologie des AT (1911; XV 412 S.). Über die Tätigkeit, die K. dem Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas gewidmet hat, habe ich in dem an der Spitze dieses A. erwähnten Nachrufe gehandelt. Seit 1902 war K. von seiten des Palästina-Vereins in das Kuratorium der Deutschen evangelischen Stiftung für Altertumswissenschaft des h. Landes als Mitglied abgeordnet und hat in dessen Auftrage 1904 bei seiner zweiten Anwesenheit in Palästina dieses Institut besucht. Auf den Versammlungen der DMG und den Orientalisten-Kongressen war er ein gern gesehener Gast.

Zu den Fragen in Theologie und Kirche verhielt sich K. im allgemeinen so, daß er eine mittlere Linie innezuhalten suchte. Das war in der Anlage und in den Eigenschaften seiner Person, wohl auch in den Eindrücken seiner Jugend begründet. Er hatte einerseits eine große Anhänglichkeit an das Alte, eine große Neigung zur treuen Pflege des Überkommenen, anderseits aber auch einen unbestechlichen Wahrheitssinn, dem er, wenn auch anfangs zögernd, schließlich doch mit großer Entschiedenheit Folge leistete. Diesem Urteil könnte ein doppelter Umstand zu widersprechen scheinen, nämlich, daß er sich in Basel zur Zeit der lebhaften kirchlichen Streitigkeiten, die dort während seines Aufenthalts spielten, entschieden auf die rechte Seite stellte und von einer Partei der „Vermittler" nichts wissen wollte, und daß er auf den preußischen Synoden zur linken Seite gehörte. Allein diese äußer-

lichen Unterschiede erklären sich aus den Verhältnissen: in Basel sah er sich der Partei der Reformer gegenüber, mit der er eine Vermittlung für unmöglich hielt, und die bekannte Zusammensetzung der preußischen Synoden bedingt es, daß die Mittelpartei als die Linke erscheint, weil es eine Linke im eigentlichen Sinne nicht gibt. In zwei Punkten hat K. eine deutliche Schwenkung vollzogen, nämlich darin, daß er sich 1879 der von Reuß, Graf und Wellhausen vertretenen Auffassung der atlichen Literatur anschloß und daß er die mangelhafte Überlieferung des atlichen Textes anerkannte. Wie sehr ihm aber ein Radikalismus, dessen man ihn wiederholt verdächtigt hat, fremd war, davon kann sich jeder überzeugen, der in der ThLZ 1879 Sp. 25—30 seine Anzeige von J. Wellhausens Geschichte Israels I liest oder die letzten Seiten seines „Abrisses" oder seine kleine Schrift „Bibelwissenschaft und Religionsunterricht" [2] 1903. Er hat nicht selbst die Bahn für diese Erkenntnisse gebrochen, aber er hat durch die ruhige und maßvolle Entschiedenheit, mit der er sie vertrat, sehr viel zu ihrer Verbreitung beigetragen.

Über K.s Persönlichkeit wiederhole ich die Worte, die sich in meinem oben erwähnten Nachrufe finden: „Es war ihm gegeben, im persönlichen Umgang durch seine aufrichtige Freundlichkeit schnell Vertrauen zu wecken. Dennoch drängte er sich niemandem auf, er hielt sich eher zurück und war im besten Sinne des Wortes bescheiden. Seine Anspruchslosigkeit hat mich oft an die wohltuende, schlichte Einfachheit eines ländlichen Pfarrhauses erinnert, von dem er selbst seine Jugendeindrücke empfangen hatte. Streit und Feindschaft war ihm in der Seele zuwider; man hat nicht selten sein Urteil in Anspruch genommen, um Gegensätze zu versöhnen. Niemand empfand im Umgang mit ihm etwas wie einen Druck oder eine Fessel. Einen angenehmeren, bequemeren Reisegenossen als E. K. konnte man sich nicht wünschen; noch auf seiner letzten Orientreise 1904, die ihm großen Genuß bereitete, zeigte er viel Frische und Heiterkeit. Ein trauliches Gespräch im Freundeskreise schätzte er hoch. Da gab er sich mit einer so herzlichen Offenheit und einem so natürlichen Humor, daß sich bald über den ganzen Kreis eine behagliche Stimmung verbreitete, in der man die Zeit gern vergaß."

Ein Verzeichnis seiner Schriften findet man im Theologischen Literatur-Kalender I (1904) und in Wer ists? [4] 1909. **Guthe.**

Keim, Karl Theodor. — S. 198 Z. 31 Keims (ebenso mein) philosophischer Lehrer Reiff war nicht Hegelianer, sondern der erste, der damals, während Baur, Zeller und Schwegler das fast alle philosophische Köpfe in Tübingen beherrschende Hegeltum vertraten, mit scharfer, selbständiger Kritik gegen dieses vorging und hierdurch sehr um uns sich verdient machte. Richtig ist er eingereiht in der Geschichte der Philosophie von Erdmann und in der neuesten von Falckenberg. Keims Leiter in den orientalischen Studien neben Ewald hieß nicht Heinrich Meier sondern Ernst Meier. **J. Köstlin †.**

Keltische Kirche. — H. Zimmer, Galliens Anteil an Irlands Christianisierung im 4. bis 5. Jahrh. und altirischer Bildung, SBA 1909 S. 543 ff. Eine vortreffliche Zusammenfassung der Nachrichten über die Tätigkeit der keltischen Mönche und Priester auf dem Kontinent gibt W. Levison in seinem Aufsatz: Die Iren und die fränkische Kirche. H. Z. 109. Bd 1912 S. 1 ff.

S. 227 Z. 39 l. 642 st. 462. **Hauck.**

Kenosis. — O. Bensow, Die Lehre von der Kenose, Leipzig 1903; W. Sanday, Christologies ancient and modern, Oxford 1910 (= Christology and personality, Oxford 1911, Teil I); E. Günther. Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert, Tübingen 1911. — Zu X 247, 17 freue ich mich, bemerken zu können, daß die Erklärung von Phil 2, 6 ff., die als das Subjekt des ἑαυτὸν den geschichtlichen Christus ansieht, wieder Anhänger gewinnt (A. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, Calw 1910 S. 303 f.: nicht nur der präexistente; W. Lütgert, Die Vollkommenen im Philipperbrief, Gütersloh 1909 S. 39 ff.; W. Warren, JthSt 12, 1911 S. 461—63). — Zu X 249, 3 ff. kann ich hinzufügen, daß die dort erwähnte abendländische Erklärung von Phil 2, 6 ff. auch in antiochenischen Kreisen des Orients sich findet: vgl. Eutherii Tyanensis ep. ad Alexandrum Hierapol., Mansi V 783 (vgl. G. Ficker, Eutherius, Leipzig 1908 S. 49) und die Polemik Justinians in adv. nonnullos etc. MSG 86, 1 p. 1063 A. Dies Zusammengehen abendländischer und antiochenischer Traditionen ist auch hier gewiß nicht zufällig (vgl. meine Dogmengesch. 4. Aufl. § 36, 7 und S. 263 Anm. 2); Eutherius wird daher manche Gesinnungsgenossen gehabt haben. Eine die modernen dogmengeschichtlichen Fragestellungen

berücksichtigende Geschichte der Exegese von Phil 2, 6 ff. wäre m. E. eine dankenswerte Aufgabe. **Loofs.**

Keßler, Johann. — Die S. 264 Z. 41 angekündigte Neuausgabe der Sabbata mit Kommentar, den übrigen Schriften Keßlers, dem Briefwechsel desselben und einläßlicher Biographie ist inzwischen erschienen unter dem Titel: Joh. Keßlers Sabbata mit kleineren Schriften und Briefen unter Mitwirkung von Prof. Dr. E. Egli und Prof. Dr. R. Schoch in Zürich herausgegeben vom historischen Verein des Kantons St. Gallen, St. Gallen, Fehrsche Buchhandlung 1902. 719 S. 4°. Text u. Glossar z. Sabbata sind von Dr. Hermann Wartmann, dem Präs. des hist. Vereins, u. Prof. Schoch, Kommentar, kl. Schriften, Briefwechsel u. Biographie von Prof. Egli. **Emil Egli †.**

Ketzertaufe und Streit darüber. — Literatur: J. Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mit besonderer Berücksichtigung der Concilien von Arles und Nicäa (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengeschichte, hrg. v. Ehrhard und Kirsch II 4) Mainz 1901. Ders., Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit (ebenda V 4) Mainz 1905. Ders., Dionysius d. Gr. von Alex. zur Ketzertauffrage, ZkTh 1906. Ders., ThQS 1908 S. 579 ff. 1909 S. 20 ff. Über de rebaptismate. 1911 S. 230 ff. — Hans von Soden, Der Streit zw. Rom und Karthago über die Ketzertaufe (Quellen u. Forsch. aus italienischen Archiven u. Bibliotheken XII 1) 1909. H. Koch, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate, Braunsberger Progr. 1907. Walth. Sattler, Die Stellung der griechischen Kirche zur Ketzertaufe bis ca. 500. Vorstudien zu einer genetischen Darstellung, Marburger Diss. 1911. J. Burel, Denis d'Alex., Paris 1910. R. Geiges, Die Bußstreitigkeiten in Rom um d. Mitte des 3. Jhd.s, ZKG 1904 S. 161 ff. **Bonwetsch.**

Kijun. — S. 282 Z. 25 l. Remphan st. Rephan.

Kirchenausschuß, Deutscher evangel. — H. v. d. Goltz hat am Schlusse seines Berichtes über die Arbeiten der Evangelischen kirchlichen Konferenz, 10. Bd S. 670, 4 ff., auf die Verhältnisse hingewiesen, die zu einer festeren Verbindung der deutschen evangelischen Landeskirchen hindrängen. Er schrieb seine Sätze im Sommer 1901. Zwei Jahre später wurde das, was er wünschte und als notwendig erachtete, verwirklicht. Im Sommer und Herbst 1903 erfolgte die Begründung des Deutschen evangelischen Kirchenausschusses. Da hierüber, sowie über die ersten Tagungen des Ausschusses im A. Preußen, Bd 21 S. 833, 27 ff. bereits berichtet ist, so genügt es hier zu erwähnen, daß die Geschäftsberichte des Ausschusses im Allg. Kirchenblatt 1904 S. 327, 1906 S. 354, 1908 S. 580 und 1910 S. 537 gedruckt sind. Die Geschäftsordnung, die er sich gab, findet man 1904 S. 340 ff. Wie die Änderung des Jesuitengesetzes und der Toleranzantrag des Zentrums (s. Bd 21 S. 833, 46 ff.) so hat auch die seltsame Enzyklika vom 26. Mai 1910, in der Pius X. Carl Borromeo durch Schmähungen der Reformation und der protestantischen Völker zu ehren glaubte, den Ausschuß zu einer öffentlichen Erklärung veranlaßt (10. Juni 1910); er hat in ihr die römischen Roheiten ebenso entschieden wie würdig zurückgewiesen. Der ziemlich klägliche Rückzug, zu dem die Kurie sich entschloß, führte den erfreulichen Beweis, daß in Rom doch größer als der Haß gegen den Protestantismus die Furcht vor ihm ist. Der vom Kirchenausschuß verwaltete Fond für Diasporatätigkeit, der durch Überweisung von 25 000 M. von seiten des Kaisers begründet wurde, ist von 103 743 M. im Jahre 1906 auf 434 600 M. im Jahre 1910 gestiegen. **Hauck.**

Kirchenbau. — Seitdem ich im Sommer 1901, genötigt durch das Ausbleiben des mir zugesagten A. über den Kirchenbau, denselben selbst schrieb, um zu verhüten, daß der Band ohne den wichtigen A. erschien, hat sich die Forschung über den christlichen Kirchenbau ebenso erweitert wie vertieft. Dazu trug am meisten bei, daß Asien immer klarer in unseren Gesichtskreis getreten ist. Das Verdienst daran gebührt in erster Linie den Forschungen J. Strzygowskis: Orient u. Rom, Leipzig 1901; Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte, Leipzig 1903. Sodann kommt die große Publikation der Princeton Universität über die von ihren Gelehrten in den J. 1904–1905 ausgeführte archäologische Expedition in Syrien in Betracht: Ancient architectur in Syria. Erschienen sind bis jetzt über das nördliche Syrien 3 Hefte, Leyden 1908—10, über das südliche 2 Hefte, 1907—10. Herausgeber ist H. C. Butler. Weiter ist zu erwähnen der von Strzygowski bearbeitete Teil des von ihm u. M. v. Berchem gemeinsam herausgegebenen Werkes: Amida, Beiträge zur Kunstgeschichte des MA. von

Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendland. Heidelberg 1910. Für Ägypten hat große Bedeutung die von der Frankfurter archäologischen Expedition durchgeführe Aufdeckung der Menasstadt. Man vgl. darüber K. M. Kaufmann, Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristl. Ägypter. 1. Leipzig 1910. Über die Reste altchristlicher Kirchen in Algier berichtet S. Gsell, Les monuments antiques de l'Algerie 2. Bd, Paris 1901 S. 113—343.

2. Alte Kirche. — Die Frage nach dem Ursprung des Kirchenbaues hat F. Witting in seiner Schrift: Die Anfänge christlicher Architektur, Straßb. 1902, behandelt. Die eingehende Auseinandersetzung mit den bisherigen Versuchen, die Entstehung der altchristlichen Basilika aus der Verwertung vorhandener Bauformen abzuleiten, führte ihn zu dem Satze, daß bei der Basilika von einer schmarotzerhaften Nachahmung der Antike nicht die Rede sein könne; die Basilika sei vielmehr bereits ein höheres Glied einer innerchristlichen Entwicklung und enthalte Werte, die originell waren und neue Entwicklungsbahnen einleiteten. Bewegen sich diese Anschauungen im wesentlichen in der gleichen Richtung wie die Ansicht, die ich S. 780 vertrat, daß der Basilika eine frühere Gestalt des Kirchenbaues vorausging, aus der sie abgeleitet werden muß, so fand meine Behauptung, daß der Ausgangspunkt für den christlichen Kirchenbau nicht in Rom, sondern im Morgenland zu suchen ist, S. 779 S. 41—53, durch Strzygowskis Forschungen eine erwünschte Bestätigung. Strzygowski, der meinen bescheidenen A. nicht kannte, spricht denselben Gedanken aus, wenn er sagt (Kleinasien S. 183): „Ebensowenig wie das Christentum selbst in Rom geboren wurde, sowenig scheint es auch die christliche Kunst. Es sind die großen hellenistischen Zentren des Ostens, welche die neue Weltkunst gezeitigt haben." Und ganz treffend bestimmt er sodann die Bedeutung der konstantinischen Bauten: „Was der Kaiser in Jerusalem vor allem, dann in Antiochien und Konstantinopel geschaffen hatte, das setzt sich als Kanon durch, wird überall nachgeahmt. Auf diesem Wege kommt in die mannigfache hellenistische Überlieferung eine feste Richtschnur." Die asiatischen Kirchen scheinen mir von besonderer Wichtigkeit für die Frage der Entstehung des Querschiffs. Stellt man die Anordnung des Presbyteriums und seiner Nebenräume in den Kirchen von Hierapolis, Umm it-Tuweneh und Nawa in Syrien, Kanytelidais in Isaurien, Gül-bagtsche am Golf von Smyrna und Sagalassos in Pisidien nebeneinander, so kann man nach diesen jungen Bauten eine Vorstellung der Entwicklungsstufen sich bilden, über die man von den Seitenräumen der Apsis zum Querschiff kam.

Auch für die Bedeutung des Zentralbaues in der altchristlichen Zeit sind die angeführten Schriften Strzygowskis von Bedeutung. Man vgl. außerdem H. Bogner, Die Grundrißdispositionen der zweischiffigen Zentralbauten. Straßb. 1906; Derf., Die Grundrißdispositionen der Aachener Palastkapelle und ihre Vorgänger. Straßb. 1906.

Von Einzeluntersuchungen mögen hervorgehoben werden: A. Schmarsow, Der Kuppelraum von S. Costanza in Rom u. der Lichtgaden altchristl. Basiliken. Leipzig 1904. W. de Grüneisen, Sainte Marie antique. Rom 1911. A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, 2 Bde Leipzig 1908. O. Wulff, Die Koimesiskirche in Nicäa u. ihre Mosaiken. Straßburg 1903. W. Gerber, Altchristliche Kultbauten Istriens u. Dalmatiens. Dresden 1912. Als zusammenfassende Darstellungen sind zu nennen: Der A. Basilique von H. Leclercq in Cabrols Dictionnaire d'archéologie chretienne, 2. Bd Paris 1910 u. desselben Gelehrten Manuel de l'archéologie chretienne . . jusqu'au VIIIe siècle. 2 Bde Paris 1907. Ich verweise besonders auf die sehr vorsichtige Untersuchung über die Kirchen vor der Anerkennung des Christentums I S. 335 ff. und das Denkmälerverzeichnis S. 429 ff. H. Holtzinger, Altchristl. u. byzantinische Baukunst. 3. Aufl. Leipzig 1909.

Über die Orientierung der Kirchen ist auf H. Nissen, Orientation, 3 Hefte, Berlin 1906—1910 zu verweisen.

Mittelalter. M. Hasak, Die romanische u. die gotische Baukunst. Stuttg. 1902 u. 1903. F. Witting, Kirchenbauten der Auvergne. Straßb. 1904. R. de Lasteyrie, L'architecture religieuse en France à l'époque Romaine. Paris 1912. A. Mäckelt, Mittelalterliche Landkirchen aus dem Entstehungsgebiete der Gothik. Berlin 1906. A. Holtmeyer, Cisterzienserkirchen Thüringens. Jena 1906. F. Scherer, Kirchen u. Klöster der Franziskaner u. Dominikaner in Thüringen. Jena 1910.

Neuzeit. Die von der Evangel. kirchlichen Konferenz nach eingehenden Beratungen angenommenen neuen Ratschläge für den Bau evangelischer Kirchen findet man im Allg. Kirchenblatt für das evangel. Deutschland 1908 S. 645. Man vgl. ferner J. Ficker, Evangelischer Kirchenbau. Leipzig 1905. O. Hoßfeld, Stadt- u. Landkirchen 3. Aufl. Berlin

1911. P. Brathe, Theorie des evangel. Kirchengebäudes. Stuttg. 1906. H. Heisler, Wie baut man eine evangelische Kirche auf dem Lande? München 1908.

S. 776 Z. 39 l. Dei st. Deo. **Hauck.**

Kirchenbücher. — Seit dem Jahre 1900 sind über die Kirchenbücher die folgenden Arbeiten erschienen: 1. Die Kirchenbücher der Mark Brandenburg. I. Abt. P. Schwartz, Die Kirchenbücher der Neumark. Heft 9 der Schriften des Vereins für Geschichte der Neumark. Landsberg a. d. W. 1900. II. Abt. 1. Hälfte. (Bezirk der Generalsuperintendentur Berlin, Kreis Lebus und Frankfurt a. d. O.) Von Dr. phil. Georg Vorberg . . . Leipzig 1905. Duncker & Humblot. — 2. Alter und Bestand der Kirchenbücher im Königreich Sachsen. Von Pfarrer Blankmeister in Dresden. (Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte. 15. Heft. Leipzig 1901. Joh. Ambrosius Barth.) — 3. Die Kirchenbücher in Mecklenburg-Strelitz. Von R. Krieg. (Jahrbuch des Vereins für Mecklenb. Geschichte und Altertumskunde Bd 68. Schwerin 1902.) — 4. Die Kirchenbücher Schlesiens beider Konfessionen. Herausgegeben vom Verein für Geschichte und Altertum Schlesiens. Breslau 1902. Mehlfurths Buchhandlung. — 5. Die Kirchenbücher in Reuß j. L. Von Pastor Heinrich Berthold Auerbach in Gera-Untermhaus (74 75. Jahresbericht des Voigtländischen Altertumsvereins in Hohenleuben 1904). — 6. Die Kirchenbücher Ostpreußens. (10. Heft der Mitteilungen der literarischen Gesellschaft Masonia, Lötzen 1904 und 9. Heft der Altertumsgesellschaft in Insterburg 1905.) Verfasser Machholz. — 7. Über das Alter der protestantischen Kirchenbücher in Württemberg. (Zeitschrift Herold 1907.) — 8. Kirchenbücher in der Mark von Adolf v. Röbel (Zeitschrift Herold 1908.) — 9. Inventarisationen der Kirchenbücher. (Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 1907.) — 10. Bevölkerungsbewegung auf Grund der Kirchenbücher. Korrespondenzblatt 1908. Von Pfarrer Gmelin. — 11. Ursprung und Entwicklung der Kirchenbücher im allgemeinen und der K.B. im Bistum Paderborn im besonderen. Von Pfarrer Anton Gemmecke. Paderborn 1908. — 12. Die Kirchenbücher der Provinz Westpreußen. Von Max Bär. (Abhandlungen zur Landeskunde der Pr. Westpreußen. Danzig 1909.) — 13. Die Kirchenbücher in Reuß ält. Linie. Von Lic. theol. Pastor Priegel. (Mitteilungen des Vereins für Greizer Geschichte 4. Bd 1909.) — 14. Bearbeitungen von Birkefelder Kirchenbüchern. Von K. Lohmeyer. I. Teil: Die geschichtlichen, kultur- und volkskundlichen Beziehungen. (Ferdinand Fillmanns Verlag in Birkenfeld a. d. Nahe 1909.) — 15. Alter und Bestand der Kirchenbücher im Großherzogtum Hessen. Von R. Krieg. (Mitteilungen der Zentralstelle für deutsche Personen- und Familiengeschichte. 4. Heft. Leipzig, Degener 1909.) — 16. Die Kirchenbücher im Gebiete der ehemaligen freien und Reichsstadt Mühlhausen i. Thür. Von Diakonus Georg Thiele. (Mühlhäuser Geschichtsblätter 1910.) — 17. Die Kirchenbücher des Herzogtums Sachsen-Meiningen. Von Dr. Herbert Koch in Jena. (Mitteilungen der Zentralstelle. 7. Heft. Leipzig 1910. Degener.) — 18. Die Stadt Bitterfeld im Spiegel ihrer Kirchenbücher. Von Emil Obst in Bitterfeld. 1909. — 19. Die historisch-statistische Bedeutung der Kirchenbücher. (Zentralstelle 7. Heft. Leipzig.) — 20. Historisch-statistische Verwertung der Kirchenbücher. Von Pfarrer Dr. Gmelin. (Korrespondenzblatt 1910.) — 21. Lübecker Kirchenbücher. Von H. F. Macco. (Zeitschrift Herold 1911.) — 22. Die Kirchenbücher in Nordheim a. Harz. Von H. F. Macco. (Zeitschrift Herold 1911.) — 23. Die evangelischen Kirchenbücher im Regierungsbezirk Wiesbaden. Von Pfarrer K. Spieß in Bottenhorn. (Annalen des Vereins für nassauische Altertumskunde. 49. Bd 1909.) — 24. Holländische Kirchenbücher. Von A. A. Vorsterman van Oyen in Aarhem. (Zeitschrift Herold 1910.) — 25. Kirchenbücher Estlands. (Zeitschrift Herold 1908.) — 26. Einiges über englische Kirchenbücher. Von Brunstorf. (Zeitschrift. Herold 1903.) — 27. Zusammenstellung der Abhandlungen über Kirchenbücher. Von R. Krieg. (Roland. Verein zur Förderung der Namenkunde, Nr. 20, 1902.) Geordnet nach den deutschen Bundesstaaten. — 28. Verzeichnis der Württembergischen Kirchenbücher. Von M. Dunker, Pfarrer in Belsen-Stuttgart. W. Kohlhammer 1912. Preis M. 2.80.

Krieg.

Kirchengesangvereine, evangelische. — S. 375 Z. 43 füge bei: 1901 zu Kassel über „Die Bedeutung des Wechselgesangs im evangelischen Gottesdienste". (Dr. J. Smend-Straßburg.)

S. 376 Z. 18 füge bei: Auf dem Kirchengesangvereinstage zu Kassel 1901 legte D. Hallwachs die Vorstandschaft nieder und trat Ministerialrat Ewald aus dem Vorstand aus. An die Stelle von D. Hallwachs rückte D. Köstlin, als dessen Vertreter wird D. Flöring-Darmstadt, in den Vorstand werden ferner D. J. Smend, Professor an der Universität Straßburg,

und Superintendent W. Nelle in Hamm gewählt. O. Hallwachs wird zum Ehrenvorsitzenden der Vereins ernannt.

S. 374 Z. 35 l. 1895 st. 1897. **H. A. Köstlin †.**

Kirchengeschichte. — Lit.: Jülicher, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methoden, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte (für eine Demokratisierung der KG.) 1901. Neuere Gesamtdarstellungen: W. Möller, Lehrb. d. KG I in 2. A. von H. v. Schubert, 1902. 3. Bd 3. A. v. Kawerau, Tüb. 1907. Fr. Loofs, Grundlinien d. KG, 2. A. 1910. K. Heussi, Kompend. d. KG 2. A. 1910. H. Appel, Kurzgef. KG f. Studier. 1909 ff. Weingarten, Zeittafeln 6. A. von Fr. Arnold 1905. S. M. Deutsch, Lehrb. d. KG, Bonn 1909. J. H. Kurtz, 14. A. von Bonwetsch und Tschackert 1906. — Kathol. Darstellungen: Hergenröthers Handbuch in 5. A. von Kirsch 1909 f. Das Lehrb. von H. Brück in 9. A. von Jak. Schmidt, Münster 1906. Knöpfler, 5. A. 1910. A. Bolotovs Vorles. über KG, hrsg. von Brilliantov I, Ptrsb. 1910 (russ.). Die alte KG meisterhaft dargest. von L. Duchesne, Hist. ancienne de l'église, 3 Bde, Paris 1906—10 (1. Bd 3. A. 1907). — In der „Kultur der Gegenwart" ist „Die Geschichte der christl. Religion" dargestellt von Wellhausen, Jülicher, Harnack, Bonwetsch, K. Müller, Ehrhard, E. Troeltsch, 2. A. 1909. — Zu nennen sind noch die Artikel in „Die Religion in Gesch. u. Gegenwart", hrsg. von Schiele u. Zscharnack 109 ff. u. in dem Dictionaire de théol. cath. von Mangenot, Paris 1903 ff. Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie von Cabrol, Paris 1907 ff. Dict. d'hist. et de géogr. ecclésiast. von Baudrillart, Paris 1909 ff. The Catholic Encyclopaedia von Herbermann, New York 1907 ff.

Bonwetsch.

Kirchenjahr. — S. 394 Z. 33 ff. füge bei: Das Wort „Kirchenjahr" findet sich schon im Jahre 1659 bei Christian Brehme. Dieser dichtete zum 25. Sonntage nach Trinitatis, den 20. Nov. 1659, ein Lied unter der Überschrift: „Zum Ausgange des Kirchenjahres zu singen" mit dem Anfang: „Das Kirchen-Jahr ist auch vorbey! Herr Gott nun sey gepreiset." Dieses Lied ist zuerst gedruckt, wie mir Herr Archivar Dr. Georg Beutel in Dresden freundlichst mitgeteilt hat, im 3. Bde von Brehmes „Christlichen Unterredungen", Dresden 1659 u. 1660. Über Christian Brehme vgl. G. Beutel in den „Dresdner Geschichtsblättern" 1900 S. 270 ff.; ferner Koch, Geschichte des Kirchenlieds, 3. Aufl. Bd 3 S. 104; über sein genanntes Lied auch Fischer, Kirchenliederlexikon, 1. Bd S. 92, wo die Angabe über den ersten Druck dieses Liedes unrichtig ist, — in Corimbos Hirtenlust (vgl. auch Wetzel und Grischow-Kirchner) befindet es sich nicht.

S. 397 Z. 2 füge bei: Wie mir Herr Professor D. Eb. Nestle mitteilt, wird das Epiphaniasfest in Württemberg immer am 6. Januar gefeiert, auch wenn dieser ein Werktag ist. Ebenso wird im Kgr. Sachsen Epiphanias als Wochenfesttag gefeiert.

S. 397 Z. 37 (l. Jes 66, 10 laetare Jerusalem nach der Itala; nach dem Introitus im Missale Romanum kann nur an diese Stelle gedacht sein) st. Jes 54, 1 laetare sterilis.

S. 397 Z. 49 füge bei: D. Nestle macht darauf aufmerksam, daß der von uns allgemein Misericordias domini genannte Sonntag nach seinem Introitus Misericordia domini heißen müßte; woher der unrichtige Name stammt, vermag auch ich nicht zu sagen.

Bertheau †.

Kirchenkunde, einschließlich der religiösen Volkskunde. — Grundsätzliche Anschauungen: P. Drews, „Religiöse Volkskunde" eine Aufgabe der praktischen Theologie. MkP 1901, 1 ff.; E. Chr. Achelis, ThLZ 1902 Sp. 553 ff.; F. Niebergall, Die wissenschaftlichen Grundlagen der prakt. Theologie. MkP 1903, 269 ff.; E. Müller, Die Aufgabe der rel. Volkskunde. Schweiz. theol. Zeitschr. 1904, 28 ff.; sep. 1905; K. Benz, Die Bedeutung der rel. V. für das geistl. Amt. Pastoralblätter 1905, 209 ff.; C. Clemen, Zur Reform der prakt. Theologie, 1907; R. Günther, Evangelische Kirchenkunde u. relig. Volkskunde. Theol. Rundschau 1908, 365 ff., 405 ff.; F. Lorenz, Die kirchliche Heimatpflege. 1910, bes. S. 5 ff.; Betrachtungen zur christl. Volkskunde. Ev. Freih. 1910, 223 ff; P. Drews, Das Problem der praktischen Theologie, 1910; M. Schian, Das Problem der praktischen Theologie. Theol. Rundschau 1910, 329 ff.; A. Eckert, Das Problem der prakt. Theologie. Dienet einander 1910/11, 3 ff.; P. Gennrich, Religiöse Volkskunde u. Predigt. Evda. 1910/11, 6 ff., 43 ff.; J. Jüngst, Kultus- und Geschichtsreligion (Pelagianismus und Augustinismus). 1901; dazu: P. Drews, Ein Beitrag z. rel. Psychologie und Volkskunde. MkP 1901, 303 ff.; P. Wernle, Einführung in das theol. Studium. 2. A. 1911, 472 ff.; F. Niebergall, Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule. ZThK 1909, 411 ff.; E. Chr. Achelis, Lehrbuch der prakt. Theol. ³ 1911, III 73. — Speziell zur Frage der Eingliederung der Kirchenkunde in den akademischen Unterricht: P. Drews,

Das Problem d. prakt. Theol. 1910; G. Rietschel, Der Betrieb der prakt. Theologie auf der Universität. 1910, 226 ff.; E. Chr. Achelis, Paul Drews, Das Probl. d. prakt. Theol. Monatschr. f. Past. VII, 1910/11, 115 ff.

Darstellungen zur Kirchenkunde Deutschlands: Evangelische Kirchenkunde. Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen. Hrsg. von P. Drews. Bd 1: P. Drews, Das kirchliche Leben der ev.-luth. Landeskirche des Königreichs Sachsen, 1902; Bd 2: M. Schian, Das kirchliche Leben der evangelischen Kirche der Provinz Schlesien, 1903; Bd 3: A. Ludwig, Das kirchliche Leben der ev.-prot. Kirche des Großherzogtums Baden, 1907; Bd 4: H. Beck, Das kirchl. Leben der ev.-luth. Kirche in Bayern, 1909; Bd 5: P. Glaue, Das kirchl. Leben der ev. Kirchen in Thüringen, 1910. Weitere Bände in Vorbereitung; — P. Drews, Der Einfluß der gesellschaftl. Zustände auf d. kirchl. Leben, ZThK 1906, 39 ff. u. sep.; P. Drews, Zur Kirchlichkeit des mitteldeutschen Bauernstandes, MkP 1901 S. 133 ff.; P. Drews, Zur Psychologie des Kirchenbesuchs. Deutsch-Evangelisch 1911, 27 ff; J. Jüngst, Das ev. kirchl. Leben der Rheinprovinz, 1902; ferner sämtliche Jahrgänge von Joh. Schneider, Kirchliches Jahrbuch, 39 Jahrgänge (bis 1912). Vgl. auch P. Pieper, Kirchliche Statistik Deutschlands, 1899.

Darstellungen zur Kirchenkunde des Auslands: Kirchenkunde des evang. Auslands. (In: Stud. z. prakt. Theol., hrsg. von C. Clemen, K. Eger, M. Schian). 1. C. Stuckert, Kirchenkunde der reformierten Schweiz, 1910; 2. M. Gjessing, Norwegische Kirchenkunde 1910; 3. O. Dibelius, Das kirchl. Leben Schottlands, 1911. Weitere Bände in Vorbereitung; — C. Clemen, Vorbildliche Seiten am kirchl. Leben Englands. Ev. Freih. 1907, 238 ff., 294 ff., 333 ff.; Ders., Evang. Gemeindeleben in England und Nordamerika. In: Lebendige Gemeinden, Festschr. f. E. Sulze 1912, S. 1 ff.; C. Stuckert, Was ist dem Reichsdeutschen an den kirchlichen Zuständen der Schweiz interessant? 1906 (Hefte z. Christl. Welt 55); Freytag, Ein Beitrag z. rel. Volkskunde aus Norwegen. Ev. Freih. 1909, 455 ff.; G. Skagestad, Die norwegische Laienbewegung. Deutsch-Evang. 1911, 1912, 537 ff.; vgl. außerdem die Lit. zu den Artikeln über die einzelnen Länder.

Darstellungen zur religiösen Volkskunde: P. Goehre, Drei Monate Fabrikarbeiter u. Handwerksgeselle, 1891; M. Rade, Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter, 1898; A. Pfannkuche, Was liest der deutsche Arbeiter?, 1900; Markgraf, Tugend und Ideal des vierten Standes. Ev. Freih. 1907, 199 ff.; K. Fischer, Denkwürdigkeiten und Erinnerungen eines Arbeiters, hrsg. v. P. Goehre 1904; M. W. Th. Bronme, Lebensgeschichte eines modernen Fabrikarbeiters, hrsg. von P. Goehre 1905; H. Gebhardt, Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. 4. A. 1907; P. Gerade, Meine Erlebnisse und Beobachtungen als Dorfpastor (1883—1893), 1895; A. l'Houet, Zur Psychologie des Bauerntums, 1905 (dazu P. Drews MkP 1906, 20 ff., 69 ff.); Ders., Zur Psychologie der Kultur 1910; Die Psyche des Bauerntums. Mon. f. Past. V (1908/09), 445 ff.; G. Mohr, Persönl. Religion im Bauerntum. Ev. Freih. 1910, 340 ff.; O. Schulte, Die relig. Volkskunde und die Seelsorge mit bes. Berücksichtigung der oberhess. altbäuerlichen Frömmigkeit. MkP 1904, 135 ff., 184 ff.; Beiträge z. christl. Volkskunde. Aus Hessen. Ev. Freiheit 1907, 375 ff., 424 ff., 465 ff., 499 ff.; W. K., Ein elsässisches Dorfbild. MkP 1905, 341 ff.; Franz, Der Hunsrücker Bauer auf dem Krankenlager. MkP 1901, 233 ff.; Vom Hunsrücker Bauern. MkP 1902, 343 ff., 390 ff.; 1903, 190 ff.; 1904, 412 ff.; 1905, 301 ff., 393 ff., 530 ff.; R. Günther, Zur Charakteristik süddeutscher Bauernfrömmigkeit. Ein Beitrag aus Hohenlohe. Mon. f. Past. IV 1906/07; Kosink, Kleine Beiträge zur Hohenlohischen Volkskunde. Ebd. VIII. 1911/12, 390 ff.; A. Gmelin, Ein Beitrag zur Kunde des Schwabenvolks. Ebd. VIII, 1911/12, 89 ff.; Thüringer Waldbauern. MkP 1905, 114 ff., 162 ff.; K. Hesselbacher, D'r Hamburg'r. Ebd. 1903, 226 ff., 260 ff.; M. Unbekannt, Und wenn wir nur jemandes Gewissen wären. Aus dem ersten Amtsjahre eines Landpfarrers 1908; Maria Witzig-Malo (= M. Unbekannt), Im dritten Stadium, 1911 (Fortsetzung des vorigen); beide beziehen sich auf Mitteldeutschland); Beiträge z. bäuerlichen Volkskunde aus dem Schleswigschen. Ev. Freih. 1910, 31 ff.; C. Beyer, Der Landpastor im ev. Mecklenburg. Des Bauern Leben u. Sitte, 1903; Grethen, Zur rel. Volkskunde von Niedersachsen. Kirchl. Gegenwart 1911, 320 ff., 336 ff., 352 ff., 368 ff., 384 ff., 400 ff., 1912, 6 ff., 53 ff.; Das religiös-kirchl. Leben des Marienburger Werders. MkP 1904, 67 ff.; Mein Nachbar. MkP 1902, 95 ff.; H. Keller, Erinnerungen eines Gebirgspfarrers, 1902; V. K. G. V., Liebe, Ehe, Familie. Ev. Freih. 1907, 148 ff., 187 ff.; T. Kühn, Skizzen aus dem sittlichen und kirchlichen Leben einer Vorstadt, 1902, NF 1904; G. Arndt, Ein Beitrag zur relig. Gedankenwelt unseres liberalen Bürgertums. MkP 1901, 161 ff.; W. Classen, Großstadtheimat, 1906.

1. Bisherige Entwicklung. In meinem Aufsatz „Der Einfluß der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung" (ZThK 1896, 513 ff.) vertrat ich die These, daß die Dogmatik den Einfluß der Individualität bedeutend mehr als bisher zu seinem Rechte kommen lassen müsse. P. Drews (Dogmatik oder religiöse Psychologie? ZThK 1897, 134 ff.) lehnte diese These in ihrer Eigenschaft als Forderung an die Dogmatik ab, erkannte ihr aber eine Bedeutung für die praktische Theologie zu und benutzte den Anlaß, um zum erstenmal die Ansicht auszusprechen: „Was wir brauchen, ist, um es kurz zu sagen, eine Psychologie des religiös-sittlichen Lebens als eine besondere Disziplin der prakt. Theol." (S. 146). Solche Disziplin solle dem künftigen Prediger und Seelsorger das dunkle Gebiet des empirischen religiösen und sittlichen Lebens aufhellen und das Auge für die wirklichen Lebenserscheinungen öffnen. Auch werde es ebenso von Wert sein, das religiöse Leben der Gemeinschaften zu erfassen, wie es sich in unseren Landeskirchen tatsächlich eine Lebensform, einen Rahmen geschaffen hat und wie es sich innerhalb derselben auslebt (S. 149). Drews konnte bereits hier auf eine Äußerung von W. Wrede (Der Prediger und sein Zuhörer. Ztschr. f. prakt. Theol. 1892 S. 49, vgl. Vorträge und Studien 1907 S. 37 f.) hinweisen, die in Richtung jener ersten Wünsche ging. In einem programmatischen A., der den ersten Jahrgang der MkP 1901 eröffnete, führte Drews diese Gedanken weiter aus. Die neue Monatschrift rechnete nämlich geradezu die Verbreitung „wirklicher Kenntnis des gegenwärtigen religiösen Lebens innerhalb und außerhalb der Landeskirchen", die Pflege eines neuen Zweiges der praktischen Theologie mit dem Namen „Religiöse Volkskunde" unter ihre Aufgaben, und Drews hatte die Redaktion dieses Zweiges übernommen. Er setzte bei der Verschiedenartigkeit der Frömmigkeit der einzelnen Gesellschaftsgruppen ein und forderte zuerst die Untersuchung der tatsächlichen religiösen Zustände, sodann aber auch die ihrer Ursachen. Als solche seien die ethnographischen, sozialen, geschichtlichen Verhältnisse und Vorbedingungen energisch ins Auge zu fassen. Er vergaß auch nicht, die Verschiedenheit der individuellen Frömmigkeit zu betonen; von hier aus solle eine „religiöse Psychologie" der religiösen Volkskunde ergänzend zur Seite treten. Endlich lasse sich von dem gleichen Gesichtspunkt aus auch das gesamte kirchliche Leben einer einzelnen kirchlichen Provinz oder Landeskirche darstellen. Diese Disziplin könne man mit Schleiermacher „Kirchliche Statistik" (s. Bd 17, 599, 8. 13 f.), besser mit Claus Harms (Beiträge und Mt des Vereins f. schleswig-holst. KG 1898 II. Reihe 2. Heft, 45 ff.): Kirchenkunde nennen. 1902 eröffnete Drews dann die „Evangelische Kirchenkunde" genannte Sammlung mit einer Darstellung des kirchlichen Lebens im Königreich Sachsen. In der Einleitung (S. VII) bezeichnete er es als die Absicht der Sammlung, „eine Einführung in die konkreten Zustände und Verhältnisse des kirchlichen Lebens" zu bieten. Er schilderte im Beginn Land und Leute, sowie die geschichtliche Entwicklung des Gebiets, um alsdann die äußeren kirchlichen Verhältnisse, die kirchliche Verfassung, das kirchliche Leben zuerst im allgemeinen, in Gestalt der Sitte und der umfassenden Vereine, dann in seiner Ausbildung in den mannigfaltigen kirchlichen Organen und in den Einzelgemeinden — hier sowohl als gottesdienstliches wie als außergottesdienstliches — zu beschreiben. Zwei weitere Kapitel galten den Beziehungen zu anderen Religionsgemeinschaften, zum staatlichen und gesellschaftlichen Leben. Eine Darstellung des religiösen und sittlichen Lebens war an den Schluß gestellt. Dieser Rahmen der Kirchenkunde ist von den weiteren Bänden der Sammlung im allgemeinen innegehalten worden; im einzelnen traten Abänderungen sowohl in der Anordnung des Stoffes wie auch in der größeren oder geringeren Betonung der statistischen und der geschichtlichen Materialien ein. Auch brachte die Eigenart der behandelten Kirchengebiete, z. B. des in viele kleine Kirchen zersplatenen Thüringen, notwendig allerhand Umgestaltungen mit sich. Diese Veröffentlichungen sind so gut wie allgemein mit lebhaftem Dank und weitgehender Zustimmung begrüßt worden. Man empfand, daß sie eine Lücke auszufüllen geeignet waren, indem sie dem Pfarrer, namentlich dem Anfänger, eine Kenntnis des Gebietes seiner Arbeit vermittelten, die ihm bisher nicht erreichbar war. Mit der freudigen Zustimmung hat freilich die wirkliche Benutzung nicht gleichen Schritt gehalten; sonst hätte der Absatz größer sein, ein rascheres Fortschreiten der Sammlung möglich werden und durch neue Auflagen eine stete Frischhaltung des Gegenwartsbildes erreicht werden müssen. Immerhin ist mit Sicherheit zu erwarten, daß die Hauptkirchengebiete Deutschlands allmählich ihre Darstellung erhalten. Die Sammlung wird nach dem frühen Tode des Begründers von mir fortgesetzt.

Es lag nahe, das Drewssche Programm einer deutschen Kirchenkunde auf die außerdeutschen Kirchengebiete auszudehnen. Programmatisch tat das E. Clemen 1907 (S. 14 ff.); und derselbe fügte in die von ihm herausgegebenen Studien zur praktischen Theologie seit

1910 eine „Kirchenkunde des Auslands“ ein, die bereits jetzt mehrere fremde Kirchengebiete umfaßt und weitere bald umfassen wird, ohne übrigens in der Fülle der Gesichtspunkte und in der Einläßlichkeit der Beschreibung mit dem Drewsschen Sammelwerk gleichen Schritt halten zu können; namentlich beschränkt sich die Schilderung Norwegens auf einige Ausschnitte. Gleichzeitig hat auch die Reihe einzelner Studien zur Kenntnis ausländischer evangelischer Kirchen sich zu mehren begonnen. Daß jene Kirchenkunde des Auslands meist von Verfassern bearbeitet wird, die im kirchlichen Leben der geschilderten Gebiete mitten darin stehen, ist sehr zu begrüßen; eine stärkere Rücksicht auf die Fragestellungen des deutschen Kirchenmannes wäre aber mehrfach zu wünschen. — An dieser Stelle wird übrigens ganz deutlich, wie nahe sich die Aufgabe der Kirchenkunde mit derjenigen der Konfessionskunde, wie sie jetzt ausgebaut wird (s. Symbole, Symbolik Bd 19, 196ff.), berührt. Sobald die letztere in der Darstellung des Protestantismus die allerallgemeinsten Gedankengänge verläßt und die historischen Kirchengemeinschaften zu berücksichtigen beginnt, sobald sie den engen deutschen, durch das Landeskirchentum nahegelegten „Kirchen“-Begriff aufgibt und das weite Gebiet der mannigfaltigen protestantischen „Denominationen“ übersieht, gehen beide Disziplinen geradezu ineinander über. Nur wird der Kirchenkunde die Aufgabe, über die verschiedenartige Ausgestaltung des religiösen, sittlichen, kirchlichen Lebens des genaueren zu orientieren, ganz besonders (aber nicht nur) mit Rücksicht auf die Verzweigung des Kirchentums in Deutschland selbst, niemals von der Konfessionskunde abgenommen werden können. — Gleichzeitig mit dieser Ausbildung der Kirchenkunde erfuhr auch, namentlich infolge jener Anregung von Drews, die religiöse Volkskunde lebhafte Beachtung und zunehmende Bearbeitung. Besonders die MkP, aber auch andere Zeitschriften (Dorfkirche; Blätter für hessische Volkskunde) brachten eine Fülle von Einzelstudien. Schon vor Drews hatten Gebhardt und Gerade bäuerliche Verhältnisse untersucht; diesen wandte sich nun auch die Menge der neuen Arbeiter zu. Der bäuerliche Typus ist eben am festesten konsolidiert, am schärfsten umrissen; er steht der Beobachtung vieler Pfarrer am nächsten und ist ihnen, gerade weil er einer großen Anzahl von ihnen von Haus aus fremd ist, am interessantesten. Der Fabrikarbeiter ward auf Grund einer Rundfrage (Rade) oder eigener Eingewöhnung in die Verhältnisse (Goehre) beschrieben; wertvolle Aufzeichnungen aus der Feder von Arbeitern selbst kamen dazu. Weil seine Sitten und Auffassungen längst nicht in dem Grade wie beim Bauern Standessitten und -Anschauungen sind, auch seinem Wesen die starke Verknüpfung mit Heimat und Volksstamm oft fehlt, ist der Typus bedeutend schwerer zu erfassen. Hier bleibt noch vieles zu tun. — Die bisher vorliegenden religiös-volkskundlichen Schilderungen haben übrigens auch eine Schwierigkeit klargelegt, mit der diese Disziplin zu ringen hat: die Beschreibung des einzelnen Charakters war öfter um der Anschaulichkeit willen so breit gehalten, daß der Ertrag zu dem aufgewandten Raum in gar keinem Verhältnis stand. Die Mitarbeiter auf diesem Gebiet werden sich daran gewöhnen müssen, statt der Beobachtungsmaterialien Beobachtungsresultate und -Anregungen zu geben. Die Form der Mitteilung im Roman ist für ausführlichere Darstellungen vielleicht zu empfehlen; jedenfalls ist das Studium volkskundlich wertvoller Romane und Erzählungen (z. B. J. Gotthelf, W. v. Polenz) sehr wichtig. Für die Erkenntnis der Denkweise der gebildeten Schichten, auch ihrer religiösen Art, ist der Roman, richtig benutzt, ein ganz vorzügliches Hilfsmittel. — Eine Gefahr der religiös-volkskundlichen Schilderungen liegt darin, daß das in besonderem Sinn „Interessante“, darum auch das Sonderbare, ja Abstoßende, das dem Beobachter Fremde zu stark betont wird. Ein Bild, wie es z. B. M. Unbekannt in ihrem an erster Stelle genannten Roman zeichnet, wird dem dort beschriebenen Landvolk nicht gerecht; es hebt einseitig die Schattenseiten hervor, macht für das Ungeschick und die Weltunkunde des jungen Pastors die Gemeindeglieder verantwortlich und fördert so lähmenden Pessimismus. Der Gefahr, die im Anfang kaum zu vermeiden war, muß die religiöse Volkskunde durch umfassende Beobachtung und offene Gerechtigkeit begegnen. Auf andere Gefahren dieser Arbeit hat Gennrich hingewiesen (S. 43). Es liege nahe, daß man in der Begeisterung für das Volkstümliche, Wurzelechte, Heimatliche der bäuerlichen Frömmigkeit vergißt, daß diese Frömmigkeit um deswillen noch nicht christliche Frömmigkeit ist, und daß wir da Aufgaben haben, das Natürliche zu verklären und zu vergeistigen. Vielleicht läßt eine Begeisterung für das Bauerntum, wie sie sich bei L'Houet findet, solche Gefahr dringend erscheinen; diese Einseitigkeit wird doch nur wenigen den Blick trüben, keinesfalls darf um der Gefahr willen die notwendige Arbeit unterbleiben. Gleichfalls Gennrich (ebda) fürchtet, daß die Volkskunde dazu führen werde, daß mit einer Schablone des Bauern, des Arbeiters usw. gerechnet, der einzelne als Mensch aber nicht mehr richtig erfaßt wird. Auch diese Warnung mag am Platze sein; aber gerade ihr arbeitet

diejenige Gruppe von praktischen Theologen, die das Programm der religiösen Volkskunde am freudigsten begrüßt haben, von Anfang an bewußt entgegen, indem sie neben dieser eine religiöse Psychologie fordert; so außer Drews (s. o.; vgl. ferner Das Problem S. 65 ff.) namentlich Niebergall in mehreren Aufsätzen. Freilich bleibt unbedingt richtig, was Gennrich (S. 43 f.) sagt: „In keinem Falle wird es dem Geistlichen erlassen werden können, mit eigenen Augen zu sehen und mit eigenen Ohren zu hören, selbst zu prüfen und persönliche Erfahrungen zu machen." Ich möchte daher, ähnlich wie bereits auf dem Kongreß für Innere Mission in Stettin 1911, ausdrücklich „praktische Psychologie" fordern. Aber es wird hier gehen, wie es ähnlich sonst im Leben zu gehen pflegt, daß zwar besonders begnadete Naturen allein durch instinktives Sicheinfühlen den Menschen in seiner Eigenart zu erkennen vermögen, daß aber der Durchschnittsmensch, auch der Durchschnittspfarrer, und wiederum namentlich der Anfänger, die Anleitung, die in literarischen Darstellungen religiös-psychologischer Art liegt, nicht ohne Schaden wird entbehren können. Man vergesse auch nicht, daß die menschliche Psyche infolge der modernen Entwicklung eine immer deutlichere Differenzierung und eine immer kompliziertere Gestaltung aufweist. Da nicht bloß die Praxis, sondern auch die Dogmatik sich ihrer religionspsychologischen Aufgabe in zunehmendem Maße bewußt wird, braucht hier nur darauf hingewiesen zu werden, daß alle Einwirkung auf die Psyche deren Kenntnis und Verständnis voraussetzt, daß also Predigt, Unterricht, Seelsorge, namentlich auch die Jugendpflege die psychologische Erforschung der Objekte der Einwirkung notwendig voraussetzt, wenn nicht jeder Erfolg in Frage gestellt, möglicherweise der Erfolg gerade in sein Gegenteil verkehrt werden soll.

2. Kirchenkunde, religiöse Volkskunde und religiöse Psychologie in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Drews stellte anfangs die Forderung der religiösen Volkskunde voran. Ihr solle die religiöse Psychologie ergänzend zur Seite treten. „Eine besondere Ausprägung" seines Hauptgedankens nannte er die Kirchenkunde (MkP 1901). 1902 trat die Kirchenkunde vor; die religiöse Volkskunde sei „nur eine Seite der Sache" (Ev. Kirchenk. I S. IX). 1910 nannte er die letztere einen „Hauptzweig der Kirchenkunde", der auch selbständig auftreten könne, eventuell unter dem Titel „Religiöses Leben der Gegenwart". Ihr zur Seite trete die religiöse Psychologie. Clemen will der Kirchenkunde die Darstellung der kirchlichen Einrichtungen an sich zuweisen, dagegen die Beschreibung des kirchlichen Lebens „Kirchliche Volkskunde" nennen. Günther vergleicht Kirchenkunde und Volkskunde mit zwei konzentrischen Kreisen, von denen der weitere den engeren in sich schließt. Der Aufsatz MkP 1910 grenzt so ab, daß die Kirchenkunde von der Individualität der Kirche auszugehen und zu zeigen habe, wie sie sich aufgebaut, entwickelt und eingewirkt hat. Die (er will sagen: christliche) Volkskunde solle von der Individualität des Volkes ausgehen und zeigen, wie es sich zur Kirche stellt. Niebergall spricht gar nicht von Kirchenkunde, sondern nur von religiöser Volkskunde, der er in der Hauptsache das Studium des Menschen zuweist (MkP 1903 S. 268). Zugrunde lag der ursprünglichen Einführung der genannten Termini bei Drews ohne Frage die Scheidung des mehr Kirchlich-Institutionellen und des Religiös-Sittlichen. Weil aber die religiös-sittliche Stellung nicht wohl beschreibbar ist, wenn man nicht die Haltung gegenüber dem Kirchlichen heranzieht, und weil andererseits das Kirchlich-Institutionelle zu dringend nach der ergänzenden Schilderung des Reflexes verlangt, den die kirchliche Arbeit im Volksleben findet, so ist die Grenze zwischen beiden schwer zu ziehen. Die Kirchenkunde zieht die Volkskunde in ihren Bereich, kann sie aber nicht voll ausbauen; die Volkskunde sieht von einer Darstellung des Kirchentums vollständig ab. Will man überhaupt reinlich scheiden, so ist das nur möglich durch energische Beschränkung der Kirchenkunde auf das eigentlich Kirchliche; das Kapitel über das religiös-sittliche Leben wäre dann bei ihr zu streichen. Aber ich sehe keinen Grund, warum nicht die Kirchenkunde als die alles umfassende Disziplin angesprochen, die religiöse Volkskunde als ein Teil von ihr bestimmt werden soll. Daß bei ihrer Darstellung der Gesichtspunkt ein etwas anderer ist (s. o.), weil sie vom Volk ausgeht, ist richtig; aber dieser Gesichtspunkt läßt sich dem der Kirchenkunde unterordnen: für die Beurteilung des Kirchentums und seiner Wirkungen ist die Kenntnis des religiös-sittlichen Lebens notwendige Voraussetzung. Auf alle Fälle befürworte ich diese Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses dort, wo beide Disziplinen als zur praktischen Theologie gehörig in Betracht kommen. — Die religiöse Psychologie muß, soweit sie nicht zur Volkskunde gehört, sondern genauere Forschungen anstellt, für sich stehen. Sie würde den Rahmen der Kirchenkunde nicht nur, sondern auch den der Volkskunde sprengen. Sie wird diese Sonderstellung umsomehr behalten müssen, als sie zugleich der Dogmatik und Ethik zu dienen bestimmt ist.

3. Kirchenkunde und praktische Theologie. Drews will (Ev. Kirchenk. Bd 1, VII)

durch die neue Disziplin geradezu den in weiten Kreisen der praktischen Geistlichen gehörten Klagen begegnen, daß ihnen die praktische Theologie sehr wenig für ihre Praxis geboten habe. Er betont wiederholt, daß das Bedürfnis nach ernstem Eingehen auf das gegenwärtige Leben so dringend vorliege, daß die praktische Theologie, solle sie wirklich ihre Aufgabe lösen, sich diesem Bedürfnis gar nicht entziehen könne. Die Richtigkeit dieses Satzes wird allgemein zugegeben werden müssen. Will die praktische Theologie die kirchliche Praxis der Gegenwart — und um diese handelt es sich für sie — richtig verstehen, richtig beurteilen und richtig gestalten lehren, so muß sie sie auf alle Fälle auch richtig kennen lehren. Anderenfalls schwebt ihre gesamte Arbeit in der Luft. Sie dürfte sich nur dann von dieser Pflicht dispensieren, wenn die, an welche sie sich wendet, bereits mit genügender Kenntnis der Praxis ausgerüstet wären. Vom Studenten gilt das auf keinen Fall; vom angehenden Pfarrer nur ansatzweise; und selbst beim älteren Pfarrer kann ohne kirchenkundliche Mittel die Kenntnis der Praxis immer nur eine sehr begrenzte, dazu zufällige, geschichtlich nicht unterbaute sein. Gewiß wird nicht von jedem jungen Pfarrer gelten, daß er ohne Kirchenkunde „unbekannt und hilflos an den Strand des praktischen Amtes gesetzt" wird (Niebergall). Gewiß ist die Kluft zwischen Pfarrerstand und Volk nicht überall so groß, wie sie gelegentlich geschildert worden ist. Gewiß fehlt einer großen Zahl der Pfarrer durchaus nicht die Verbindung mit volkstümlichem Empfinden (Gennrich S. 11). Aber was der einzelne davon besitzt, wird er unter allen Umständen zu erweitern und zu vertiefen genötigt sein. Das Landkind kommt in die Stadt, das Stadtkind aufs Land; die wenigsten amtieren genau in ihrer Heimatgegend; viele wechseln den Platz; jedesmal ist die Einfühlung eine neue und wichtige Aufgabe. Außerdem gilt es für jeden, sich mit dem Ganzen des Kirchenwesens, dem er dient, vertraut zu machen; sonst ist enge Kirchturmspolitik im Pfarramt die bedauernswerte Folge. Nicht einer kann m. E. die Anregung ganz entbehren, die in der Erschließung der näheren Geschichte der eigenen Gegend, der Geschichte der kleinen und feinen Züge der kirchlichen Sitte, der religiösen Auffassungen, der sittlichen Gewohnheiten liegt. Und wie unendlich schwer ist es dem einzelnen, sich das dazu erforderliche Material selbst zu erarbeiten! Die Ortsgeschichte beschäftigt sich in der Regel mit dem Werden des Gotteshauses, der Geschichte der Pfarrer, allenfalls der wichtigsten kirchlichen Einrichtungen. Erst ganz neuerdings und nur vereinzelt wendet sich die ortsgeschichtliche Forschung auch der Geschichte des kirchlichen Lebens, der kirchlichen Sitte zu. Und doch liegt hier für den Pfarrer ihre Hauptbedeutung. Das alles sind Dinge, für die der praktische Theologe der Kirchenkunde in allen ihren Zweigen außerordentlich dankbar wird sein müssen. Wenn trotz ihrer die Beschwerden über die unpraktische praktische Theologie nicht aufhören, so werden sie schon um der Kirchenkunde willen als auf ungenügender Kenntnis der Dinge beruhend zu bezeichnen sein. Mit dem bloßen Hinweis auf die Kirchenkunde wird die praktische Theologie sich allerdings nicht begnügen dürfen. Sie wird von der Kirchenkunde ihre gesamte Arbeit beeinflussen lassen müssen und wie selbstverständlich beeinflussen lassen. Eine praktische Theologie, die kirchenkundlich gründlich unterrichtet ist, kann gar nicht mehr dem Fehler des abstrakten Theoretisierens verfallen. — Aber wird nicht die Kirchenkunde den in letzter Zeit viel getadelten „Historizismus" in der praktischen Theologie stärken? Die Kirchenkunde ist ja unfraglich eine historische Wissenschaft; Gegenwartsgeschichte ist ihr Inhalt. Demgegenüber muß schon zu denken geben, daß gerade Drews, der die Kirchenkunde eingeführt hat, den Historizismus am schärfsten bekämpft (Das Problem S. 37 ff.). Er verkennt nicht den geschichtlichen Charakter der Kirchenkunde und der ihr einzugliedernden Aufgaben (ebda S. 64 f.); aber er weiß, daß Gegenwartsgeschichte etwas anderes ist als Vergangenheitsgeschichte. Der Vorwurf des Historizismus bezieht sich ja doch nur auf die überreichliche Heranziehung von geschichtlichem Detail, das für das Verständnis der Gegenwart und ihrer Notwendigkeiten bedeutungslos, weil lediglich von geschichtlichem Interesse im engsten Sinne des Wortes, also von archaistischem Interesse ist. Die Kirchenkunde aber bringt gerade die Gegenwart zur Darstellung, ist also auch für die Gegenwart fruchtbar. Drews betont, daß der praktische Theologe bei der Kirchenkunde zugleich Zukunftsinteresse habe: wie muß sich nun die Zukunft weiter gestalten? (ebda S. 65). Trotz Eckerts Einspruch (Dienet einander S. 5 f.) ist das Recht dieser Behandlung zu behaupten. Allerdings darf das Zukunftsinteresse nie die objektive Darstellung der Tatsachen beeinträchtigen; es gibt sich lediglich in der Herausstellung der Entwicklungslinien und der durch sie zum Ausdruck gebrachten wirksamen Tendenzen kund. Auch kritische Aufgaben weist Drews (Das Problem S. 63) der Kirchenkunde zu. „Überall legt sie Maßstäbe an das Bestehende an, überall richtet sie Ziele auf, überall macht sie Normen geltend." Ich vermag diese kritische Arbeit nicht als ihr wesentlich zugehörig zu bezeichnen, möchte vielmehr die Pflicht

der möglichst objektiven Schilderung durchaus in den Vordergrund stellen. Aber so viel ist richtig, daß die Schilderung selbst in vielen Fällen zur Kritik werden muß. Und Darstellungen wie die von Beck über Bayern, in denen auch Kritik gegeben wird, haben neben den reinlich schildernden gleichfalls ein Recht. — Endlich scheint die Kirchenkunde manchem Beurteiler die praktische Theologie in die Gefahr des Empirismus zu bringen. Besorgnis vor solcher Wirkung äußerte zuerst E. Chr. Achelis (ThLZ 1902). Aber auch Gennrich (S. 10) hält es für notwendig, gerade mit Bezug auf ihre Einführung hervorzuheben, daß die praktische Theologie „doch nicht bloß darstellen" soll, „wie gegenwärtig kirchlich gehandelt wird". Darin wird niemand ihm im geringsten widersprechen; auch Drews würde das nicht getan haben. Gewiß hat die praktische Theologie auch darzustellen, „wie das kirchliche Handeln seiner Idee nach gestaltet werden muß" (Gennrich). Ja, das ist sogar die eigentliche Aufgabe, zu der sich Geschichte und Gegenwartserkenntnis lediglich wie notwendige Vorarbeiten verhalten. Die Auffassung, als wollten die Freunde der Kirchenkunde rein empiristisch verfahren, mag vielleicht dadurch hervorgerufen sein, daß sie die neue Disziplin, wie das naturgemäß ist, im Anfang besonders stark betont und in den Vordergrund geschoben haben. Auch mag der Prospekt, der den ersten Jahrgang der MkP einleitete (1901 S. 1), in dieser Richtung gewirkt haben; dort heißt es: „Nach unserer Auffassung muß die praktische Theologie mehr deskriptiv-induktiv als systematisch-deduktiv betrieben werden." Aber es ist schon durch das Wort „induktiv" deutlich, daß kein bloß empiristisches Verfahren gemeint war, sondern eine Anleitung auf Grund genauer Darstellung der tatsächlichen Verhältnisse und ein Protest gegen eine Methode, die unter Nichtachtung des Tatsächlichen in abstrakten Gedankengängen und mit vergewaltigender Systematik allgemeine Prinzipien deduziert. Drews hat (Das Problem S. 76 ff.) ausdrücklich einer Prinzipienlehre in der praktischen Theologie Raum angewiesen, und ich meinerseits habe (Theol. R. a. a. O. S. 338) mit aller Entschiedenheit den prinzipiellen Charakter der praktischen Theologie betont. — Eine Frage für sich ist, ob die Kirchenkunde mit ihren Zweigen eine besondere Disziplin neben den übrigen Disziplinen der praktischen Theologie zu bilden habe, oder nicht. Drews sieht die Sache unfraglich so an, daß sie das zu tun habe; er spricht von „einem neuen Zweig" der praktischen Theologie; er fordert geradezu, daß die religiöse Volkskunde — und sicherlich soll Ähnliches von der Kirchenkunde gelten — „zu einer selbständigen Disziplin innerhalb der praktischen Theologie werde" (MkP 1901 S. 1, 6, 8; Das Problem S. 59 f.). Er meint, daß die religiöse Volkskunde, herausgelöst aus dem Rahmen der Kirchenkunde, auch selbständig auftreten könne (Das Problem S. 62). Etwas anders urteilt Clemen, der „im Rahmen der praktischen Theologie" „nur, je an seiner Stelle, dasjenige verwenden" will, „was für die Pflege des religiös-sittlichen Lebens durch die Gemeinschaft zu verwerten ist" (S. 22). Er geht dabei von einer Auffassung der praktischen Theologie aus, die ihren Rahmen allzu eng spannt: wenn überhaupt gesonderte Darstellung nötig (und das bejaht C.), dann gehört solche Darstellung auch zur praktischen Theologie, die ja doch hier nicht als eine in engen Schranken verlaufende Vorlesung, sondern als Wissenschaft vom kirchlichen Handeln in Betracht kommt. In der Tat wird auf eine gesonderte Darstellung nicht zu verzichten sein, wenn wirklich ein umfassendes, lebendiges Bild von den kirchlichen und religiösen Verhältnissen der Gegenwart geboten werden soll. Andererseits muß allerdings auch jede einzelne Erörterung an die Darstellung des Gegenwartsstatus anknüpfen. Daraus könnte sich eine gewisse Duplizität ergeben. Ihr wird, je nach der Situation und den Hörern, durch gegenseitige Rücksichtnahme von Einzelerörterung und Gesamtdarstellung aufeinander vorzubeugen sein.

4. Die Kirchenkunde im akademischen Unterricht. Drews hat von Anfang an die Kirchenkunde in den Unterricht der Universität einzuführen versucht. In der Schrift „Das Problem" S. 56 ff. wendet er sich ausdrücklich gegen Achelis, der ihre Behandlung im Lehrbetrieb für „wohl ausgeschlossen" erklärt hatte (ThLZ 1902, 555). Achelis hielt auch dieser Verteidigung gegenüber an seiner Meinung fest: „Sollte die an sich sehr wertvolle Kirchenkunde für Studierende geeignet sein? Ihnen fehlt ja die Anschauung, daher auch jedes Urteil." (Mon. f. Past. [s. o.] 116). Auch Gennrich (S. 10) scheint der Einführung in den akademischen Unterricht nicht freundlich gegenüberzustehen. Rietschel (S. 226 f.) erklärt es für „nicht von wesentlicher Bedeutung, ob die Kirchenkunde in besonderen Kollegien gelesen wird oder in den einzelnen Disziplinen an geeigneter Stelle die betreffenden Stücke zur Besprechung kommen." Drews hoffte 1902 „seinen Hörern fürs erste wenigstens eine „Kirchenkunde Mitteldeutschlands" bieten zu können (Ev. K. I S. VIII). Er hat in Gießen und Halle in die Vorlesung über praktische Theologie eine Kirchenkunde eingegliedert. Sie nahm dort nach der Einleitung und dem 1. Hauptteil (Grundlegendes) den Platz des 2. Hauptteils ein und umfaßte 5 Kapitel: 1. Die äußeren kirchlichen Verhältnisse; 2. Das

gottesdienstliche Leben; 3. Die Beteiligung am kirchlichen Leben im allgemeinen; 4. Das statistische Verhältnis der evangelischen Bevölkerung zu den anderen Religionsgemeinschaften; 5. Das religiöse und kirchliche Leben in den einzelnen Ständen (Bauernstand, sog. gebildete und sog. niedere Stände). Nach direkter Mitteilung hat er mit dieser Kirchenkunde in der Vorlesung sehr günstige Erfahrungen gemacht, da sie auf großes Interesse der Hörer traf. Ich habe — übrigens ohne Besprechung mit Drews — gleichfalls in meine Vorlesung „Praktische Theologie" einen kirchenkundlichen Teil eingefügt, der ebenfalls hinter die grundlegende Erörterung der wichtigsten Prinzipienfragen zu stehen kommt. In Jena ist einem Dozenten seit 1911 ein Lehrauftrag erteilt worden, der die thüringische Kirchenkunde besonders nennt. Von weiterer Einführung der neuen Disziplin in die Reihe der Universitätsvorlesungen ist mir nichts bekannt. — Grundsätzlich ist der Einwand von Achelis allerdings nicht gering zu schätzen: die Studierenden, weil selbst noch nicht in der Praxis stehend, haben für viele Einzelheiten der Kirchenkunde weder das Interesse noch das Verständnis, das der praktische Geistliche besitzen wird. Aber dieser Einwand darf nicht zur Ausschaltung der Kirchenkunde aus den Vorlesungen führen. Ist richtiges Verständnis der Gegenwart nun einmal Voraussetzung für die Arbeit der praktischen Theologie, so darf auch diejenige praktische Theologie, die dem Studenten geboten wird, nicht von dieser Voraussetzung absehen; sie würde sich ja sonst selbst der Möglichkeit berauben, mit dem richtigen Verständnis aufgenommen zu werden. Nur wird die auf der Universität zu treibende Kirchenkunde speziell auf den Studenten zugeschnitten werden müssen; sie darf nicht allzu tief in Einzelheiten eingehen, sondern muß die großen Linien herausstellen. Auch wird sie sich danach zu richten haben, ob dem Universitätsbesuch der eines Predigerseminars folgt, in dem gleichfalls, aber schon mehr unter dem Gesichtspunkt der Praxis, Kirchenkunde getrieben wird. Endlich wird sehr stark auf die landeskirchliche Zugehörigkeit der Hörer Rücksicht zu nehmen sein; auf Universitäten, deren Hörerschaft aus sehr verschiedenen Landes- und Provinzialkirchen stammt, kann kaum mehr als eine allgemeine Kirchenkunde gegeben werden; nur wo die Hörerschaft in der Masse der gleichen Landeskirche angehört, ist Eingehen auf deren Verhältnisse möglich. Hervorzuheben ist auch, daß die stärkere Einführung der Disziplin in den Universitätsunterricht davon abhängen muß, ob der von Drews (Das Problem S. 82) geforderte weitere Raum der praktischen Theologie in der Praxis zugebilligt wird oder nicht.

Ich bin nicht der Ansicht, daß die praktische Theologie durch die Einführung der Kirchenkunde in ihrem Charakter als prinzipielle Wissenschaft, für die Geschichte und Gegenwartskunde lediglich notwendige Hilfsmittel sind, irgend alteriert werden darf. Die Vorliebe mancher Arbeiter gerade für dieses Arbeitsgebiet darf die Gesamtarbeit ebensowenig beeinflussen wie die Vorliebe anderer für geschichtliche Arbeit und wieder anderer für ganz unmittelbare Einwirkung auf die Praxis. Auch Drews urteilte in dieser Hinsicht nicht anders. Aber ich bin zugleich der Meinung, daß die praktische Theologie, indem sie die Kirchenkunde mit ihren verschiedenen Zweigen in ihr Gesamtgebiet aufnimmt, nicht bloß eine Lücke ausfüllt, die manchem empfindlich war, sondern daß sie erst dadurch ihrer Arbeit auf allen Gebieten den richtigen Unterbau zu geben in der Lage ist. Nicht als ob die tatsächlichen Verhältnisse die Richtlinien gäben; aber erst im Zusammenhang mit ihrer Darstellung gewinnen die Prinzipien die nötige Klarheit und Schärfe, wird ihre richtige Anwendung möglich. Erst so wird die praktische Theologie zu einer die Praxis befruchtenden Prinzipienwissenschaft.

M. Schian.

Kirchenlied, I., in der alten Kirche. — S. 399 Z. 61 l. (Moll) st. Dorf.

Kirchenlied, II., lateinisches im Mittelalter. — Die Analecta hymnica medii aevi sind bis z. 53. Band fortgeschritten. Mit Bd 51, 1908, begann eine Neubearbeitung von Daniels Thesaurus hymnologicus K. Strecker, Dies irae. ZdA 51. Bd S. 227ff. (über die älteren Rhythmen über das jüngste Gericht).

S. 417 Z. 9 l. Bd II S. 638—639 st. 6389.

Kirchenlied, III., deutsches. — A. Fischer, Das deutsche evangel. Kirchenlied des 17. Jahrh.s. Vollendet u. herausgeg. von W. Tümpel. Gütersloh 1902—1911, 5 Bde. Das Werk ist mit Unterstützung der preußischen Akademie der Wissenschaften gedruckt. Dem Bd. X S. 419, 49 ausgesprochenen Bedauern, daß Wackernagels Sammlung dem 17. Jahrhundert nicht zugute gekommen sei, ist durch dasselbe abgeholfen. — Ph. Dietz, Die Restauration des evangel. Kirchenlieds. Eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten

lit. Erscheinungen auf dem hymnolog. Gebiete . . . seit dem Wiedererwachen des evang. Glaubenslebens in Deutschland. Marb. 1903.

S. 420 Z. 18 l. Wolfrum st. Wolfram. **Hauck.**

Kirchenlied, VI., in den skandinavischen Kirchen. — S. 440 Z. 57 l. 478 f. st. 784.

Kirchenmusik. — W. Caspari, Untersuchungen zum Kirchengesang im Altertum, ZKG 27. u. 29. Bd 1906 u. 1908. — Vollhardt, Geschichte der Kantoren und Organisten von den Städten im Königreich Sachsen. Berlin 1899. — A. Werner, Geschichte der Kantoreigesellschaften im Gebiete des ehemaligen Kurfürstentums Sachsen. Leipzig 1903. — J. Rautenstrauch, Die Kalandbrüderschaften, das kulturelle Vorbild der sächsischen Kantoreien. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Musikpflege in vor- und nachreformatorischer Zeit. Dresden 1903. **H. A. Köstlin †.**

Kirchenvisitationen. — 1. Im Mittelalter. M. Lingg, Geschichte des Instituts der Pfarrvisitation. Kempten 1888. A. Hauck, KG Deutschlands 5. Bd Lpz. 1911 S. 181 ff. — 2. In der Reformationszeit. Die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemaligen sächs. Kurkreis, bearb. v. K. Pallas. Halle 1906—1911. 5 Bde. N. Müller, Die Kirchen- u. Schulvisitationen im Kreise Belzig 1530 und 1534. Berlin 1904. H. Westermayer, D. brandenburgisch-nürnberg. Kirchenvisitation u. Kirchenordnung. Erlangen 1894. **Hauck.**

Kirchhof. — Eine gute praktische Anweisung über Anlage evangelischer Friedhöfe zugleich mit Aufführung der bestehenden gesetzlichen Bestimmungen gibt H. Hüttenrauch: Der ländliche Friedhof, Leipzig 1906. Eine lehrreiche, der geschichtlichen Entwickelung folgende Auswahl christlicher Grabinschriften, der erste ausführliche Versuch dieser Art, bietet A. Freybe: Grabschriften für den christlichen Friedhof in Wort, Spruch und Lied, Berlin 1907. Die modernen Bestrebungen zur Förderung der Friedhofskunst im engern und weitern Sinne haben eine reiche Literatur hervorgerufen, auf die hier nicht eingegangen werden kann. **Victor Schultze.**

Kirchmeyer, Thomas (Naogeorgus). — Seit dem Erscheinen unseres Artikels ist mancherlei neues Material über das Leben des Dichters bekannt geworden. Zunächst durch Fr. Roths Publikation aus dem Briefwechsel Gereon Sailers 1544 im Archiv f. Ref.-G. I 101 ff., wo die Bemühungen, ihn als Prediger für Augsburg zu gewinnen, einen breiten Raum einnehmen: S. 105, 114 ff. 144 f. 154. 159. 164. 167. 169 ff. Dazu Roth, Die Beziehungen Th. Naogeorgus zu dem Rate von Augsburg, in Beitr. z. bayer. KG 14, 183 ff. (1544—1554), mit Briefen Naogeorgs an W. Musculus und Mich. Keller. Ferner Clemen im Arch. f. Ref.-Gesch. VI 347 ff.: ein Brief des J. Chryseus an Hans v. Dolzig von 1544 mit Bericht über Naogeorgs Tragödie Hamanus und seine eigne deutsche Übersetzung derselben. W. Köhler hat in seiner Bibliographia Brentiana 1904 unter Nr. 377 N.s latein. Übersetzung der Württemb. Kirchenordnung, 1560, nachgewiesen und unter Nr. 852 und 854 auszüglich Briefe N.s an Bullinger mitgeteilt, aus denen sich ergibt, daß er jedenfalls Juni bis September 1560 in Backnang lebte, in seiner Abendmahlsanschauung verdächtig geworden, da er der Brenzschen Abendmahlslehre nicht zu folgen vermochte. Ferner Mitteilungen von Bossert in Bl. f. württemb. KG 1905 über seine Tätigkeit in Stuttgart und Backnang. Vor allem aber sind die Studien von L. Theobald zu nennen: Th. N., der Tendenzdramatiker der Ref., in NkZ 17, 764 ff.; 18, 65 ff., 327 ff., 409 ff. und Das Leben und Wirken des Th. N. seit seiner Flucht aus Sachsen. Lpz. 1908. (Daselbst der Nachweis, daß die Amtsentlassung aus Eßlingen schon 1563, nicht 1564, stattfand; danach wird an dem Datum 24. (29.) Dezember 1563 für seinen Tod nicht zu zweifeln sein.) — Über seinen Isokrates vgl. Z. hist. Ver. Schwaben-Neuburg 27, 83 f. — Wiemer, Naogeorgus im England der Reformationszeit. Berlin 1907. Seine Regena papisticum erschien englisch Tha popish Kingdome, Lond. 1570, in einem Neudruck 1880. — Jüngst neue Mitteilungen über seinen Amtsantritt in Kahla durch Kawerau in Enders XIV 81 f. (aus dem Weim. Archiv).

Aber durch alle diese Publikationen ist die Forschung über ihn noch nicht abgeschlossen. Die gedruckte Literatur gewährt noch manche Ausbeute: z. B. Corp. Ref. II. 937; III 679; V 73; VIII 411. Über seinen Aufenthalt in Basel 1551: Gasts Tagebuch, übers. v. Buxtorf-Falkeisen 1856 S. 87. Über seinen Aufenthalt in Kahla und das Erscheinen seiner Dramen: Archiv f. G. d. deutschen Buchhandels XVI 205, 208, 210, 233. Aber auch das Weim. Archiv bietet noch viel ungehobenes Material. Aus Reg. Ll. 578 erfahren wir, daß er bis 1535 Pfarrer

in „Mühltroff" (Mühldorf) unter Kaspar v. Sack war. Reg. Ji 1499 enthält die Akten über seine Versetzung von Sulza nach Kahla, Ll 459 seine Klagen aus Kahla über rückständig gebliebene Zahlungen aus Sulza, Ll 466 die Verhandlungen des Augsburger Rates 1544 über seine Entlassung aus Kahla nach Augsburg. — Ich verweise für weitere Forschungen ferner auf Bruschius, Sylvarum liber, Lips. 1543 p. 11; sowie darauf, daß er 1558 zu Jakob Andreaes *Υπερασπιστης των προλεγομενων* Joannis Brentii auf dem Titelblatt ein Geleitwort ad candidum lectorem beisteuerte. — Bosserts Urteil lautet: „ein echter Humanist, unzuverlässig und leidenschaftlich; aber ein reichbegabter Dichter" (vgl. ThLZ 1908, 619 ff.).

G. Kawerau.

Kirn, Otto, gest. 1911. — Zum Gedächtnis an Otto Kirn. (Als Manuskript gedruckt.) Enthält die Reden bei der Trauerfeier im Hause von D. Hartung u. D. Hauck, bei der Beerdigung in Stuttgart von Stadtpfarrer Plieninger, Dekan Ziegler, cand. iur. Scheurlen, st. th. Just, bei der Gedächtnisfeier am 1. Nov. von D. Ihmels, sowie einen kurzen Lebenslauf von Stadtpfarrer Kirn. Lic. Preuß, Zum Gedächtnis O. Kirns. Sächs. Kirchen- u. Schulbl. Nr. 40. D. Thieme, Zu D. Kirns Gedächtnis. Neues Sächs. Kirchenbl. 1911, Nr. 46. H. Weiß, Zum Gedächtnis Otto Kirns. Evang. Kirchenblatt für Württemberg 1912 Nr. 3 u. 4. Karl Ziegler, Dekan: Gedenkbuch für D. Otto Kirn Eine Auswahl aus seinen Gelegenheitsschriften. (In Vorbereitung.)

Otto Kirn wurde am 23. Januar 1857 zu Heßlach bei Stuttgart geboren, wo sein Vater Lehrer war. Die Eltern, die ihm bis kurz vor seinem Tode erhalten blieben — die Mutter starb im August 1910, der Vater im März 1911 — sind offenbar dem Sohne viel gewesen. Die Mutter wird uns als eine geistvolle Frau von tiefem Gemüte und starkem Willen geschildert; dem Vater hat der Sohn selbst Lebenserinnerungen gewidmet, die mit den Worten schließen: „So steht unser Vater vor unserer Erinnerung, ausgestattet mit mannigfaltigen Gaben, eifrig bemüht, sich fortzubilden, treu bewährt in der Schule seines Gottes." Im Jahre 1867 wurde der Vater nach Stuttgart berufen, wo der Sohn bereits vom 7. Jahre an das Eberhard-Ludwigs-Gymnasium besucht hatte. Als Primus bestand er hier das Landesexamen und trat darauf in das Seminar Maulbronn ein und zwei Jahre später in das Seminar Blaubeuren. Bereits in dieser frühesten Periode seiner Entwicklung besaß er unter seinen Freunden ein besonderes Vertrauen; als beständiger Primus der Promotion wurde er doch von niemanden beneidet; — es schien selbstverständlich so sein zu müssen. Auch für die spätere wissenschaftliche Richtung seiner Lebensarbeit wurde bereits in Blaubeuren ein gewisser Grund gelegt, indem die idealistische Philosophie Plancks ihn zwar nicht zu ihrem Schüler machte, wohl aber mit hoher Begeisterung für philosophische Fragen erfüllte. 1875 bezog er die Universität Tübingen und nun folgten reiche Jahre selbständiger Arbeit. Unter den akademischen Lehrern verfehlte die gewaltige Persönlichkeit Becks auch auf Kirn ihren Einfluß nicht; besonders gedenkt er dankbar des erziehenden Einflusses, der von Becks Schriftauslegung ausging; aber er bekennt zugleich, manchmal an ihm den Sinn für die geschichtlichen Umrisse der göttlichen Offenbarung und das Interesse für die Entstehungsverhältnisse und den geschichtlichen Horizont der biblischen Schriften vermißt zu haben. Was ihm bei Beck fehlte, fand er bei Weizsäcker, und von ihm ist nachhaltige wissenschaftliche Einwirkung auf Kirn ausgegangen. Für das dogmatische Studium waren vor allem die Vorlesungen von Hermann Weiß von entscheidender Bedeutung. Mit diesem Lehrer hat ihn auch über die Universitätszeit hinaus ein dauerndes Pietätsverhältnis verbunden; er stand mit ihm bis zuletzt in sehr eingehendem Briefwechsel und hat ihm auch den „Grundriß der Dogmatik" gewidmet. Zugleich aber wuchs Kirn auch im lebendigen Verkehr mit gleichgesinnten Freunden; es gab ein fröhliches gegenseitiges Geben und Nehmen, aber die Freunde bezeugen ihm freilich, daß er auch hier vor allem der Gebende war. Den Abschluß der Studienzeit bildete eine wissenschaftliche Preisarbeit über die christliche Vollkommenheit. Darauf folgte von Frühjahr 1880 an eine kurze Vikariatszeit, zuerst in Schnaitheim, dann in Stuttgart. Von 1881 bis 1884 war er Repetent am theologischen Stift in Tübingen, und den Abschluß dieser Zeit bildete eine wissenschaftliche Studienreise nach Norddeutschland und England. Nach ihrer Beendigung wurde er nach kurzer Wirksamkeit in Waiblorf im Jahre 1885 Diakonus in Besigheim. In demselben Jahre, am 4. Mai, schloß er mit Maria geb. Rominger die Ehe, durch die für ihn eine überaus glückliche Häuslichkeit begründet wurde. Es folgten einige Jahre stiller praktischer Arbeit, die doch das wissenschaftliche Interesse nicht auszulöschen vermochten. Im Jahre 1886 promovierte er zum Lic. theol. und Dr. phil.; im Jahre 1887 erschien von ihm die Palmersche Homiletik in neuer Bearbeitung. Im Jahre 1889 wurde er nach Basel an die Universität berufen, zunächst als Privatdozent; im folgenden Jahre wurde er aber bereits außerordentlicher Professor und 1894 ordentlicher Professor.

1896 folgte er dann einem Ruf nach Leipzig als Nachfolger D. Luthardts, so daß der eigentliche Höhepunkt seiner Lebensarbeit in Leipzig liegt.

Man muß diesen äußeren Rahmen des Lebens kennen, um die Entwicklung und Theologie Kirns zu verstehen. Von seiner Entwicklung darf man freilich nur mit großer Vorsicht zu reden wagen. Kirns Art war es so gar nicht, viel von sich selbst zu sprechen, umsomehr ziemt uns hier große Zurückhaltung. Immerhin wird man sagen dürfen, daß die drei Etappen des äußeren Lebensweges auch für seine innere Entwicklung bedeutsam geworden sind: Württemberg, Basel, Leipzig. Das schlichte, kernhafte, allem bloß Konventionellen abholde Wesen, das an Kirn so sympathisch berührte, wurzelte gewiß tief im heimatlichen Naturboden. In der Frömmigkeit aber konnte die seltene Verbindung von großer Nüchternheit und verhaltener Innerlichkeit an die schönsten Blüten württembergischer Frömmigkeit erinnern. Auf wissenschaftlichem Gebiet endlich hing gewiß die biblische Orientierung seiner Gedanken, wie ihre kräftige philosophische Fundamentierung mit den besten Traditionen der Theologie seines Heimatlandes zusammen. Der Aufenthalt in Basel mag dann dazu gedient haben, dem Lutheraner noch mehr das Auge für die dem Württemberger ohnehin nicht fremdartige Frömmigkeit Calvins zu schärfen. Jedenfalls gehörte es zur Eigenart Kirns, daß er neben der bei ihm selbstverständlichen genauen Kenntnis Luthers und neben der für ihn besonders charakteristischen Sympathie für Melanchthon zugleich auch für Calvins Eigenart tiefes Verständnis hatte und er gelegentlich auch seine Schüler gern einmal über Calvin arbeiten ließ. In Leipzig endlich trat er als Nachfolger Luthardts in ein reiches Erbe, das auf der einen Seite ihm von vornherein geistesverwandt war, auf der anderen Seite ihn dagegen zu einer Auseinandersetzung reizen und ebendamit ihm auch zu innerer Bereicherung dienen mochte. Lag Luthardts Lebensarbeit innerhalb der systematischen Theologie, vor allem auf ethischem Gebiet, so kam dem das Interesse und das Studium des Nachfolgers von vornherein entgegen. Die Weite der Wirksamkeit Luthardts war aber nicht am wenigsten dadurch bedingt, daß er mit der festen Ausprägung des persönlichen Standpunktes zugleich eine große Weite des Blicks und ein kräftiges Aufgeschlossensein für alle Strömungen der Gegenwart verband. Hier verstand vollends der Nachfolger sofort den Vorgänger. In welchem Umfange aber Kirn sich auch in die spezifisch-kirchlichen Ziele der Theologie und sonstigen Lebensarbeit Luthardts hinein zu verstehen vermochte, zeigen die warmen Worte, die er am Sarge Luthardts geredet hat. In den Bahnen des Vorgängers einfach fortzugehen, wäre ihm freilich nicht möglich gewesen.

Bei aller Bereitwilligkeit zu lernen, wo es etwas zu lernen gab, bewahrte Kirn doch eben überall seine Eigenart. Man muß das auch dann im Auge behalten, wenn man näher die Lehrer zu bestimmen versucht, die für Kirns Theologie entscheidend geworden sind. Er ist nie in dem Sinne Schüler eines bestimmten Theologen geworden, daß man ihn ohne weiteres einer einzelnen Schule zuzählen könnte; ebendarum ist es schwer, Kirn im Fachwerk der gegenwärtigen Theologie seinen Platz anzuweisen. Von dem Einfluß, den Hermann Weiß auf ihn ausgeübt hat, war freilich bereits die Rede; und es ist für die ganze Lebensarbeit Kirns bedeutsam geworden, daß durch Weiß ihn Gedanken Landerers erreicht haben. Insofern ist auch Kirn dem Programm der Vermittlungstheologie, als deren Repräsentant Landerer gelten darf, lebenslang treu geblieben, als es auch bei ihm auf eine Versöhnung von Glauben und Wissen abgesehen war. Man könnte auch darauf hinweisen, daß offenbar Theologen wie Rothe und Dorner Kirn besonders sympathisch waren. Es ließen sich auch wohl tatsächliche Berührungen mit der Theologie jener Männer nachweisen. Gleichwohl ist Kirn, auf das Ganze gesehen, nie ein Vermittlungstheologe im geschichtlichen Verständnis des Wortes gewesen und hätte es auch nicht werden können. Dazu wurzelte er zu tief in der schlichten Wirklichkeit der Offenbarung und dachte auch zu gering über das, was theologische Spekulation zu leisten vermag. Vielleicht darf auch hier bereits hinzugefügt werden, daß er über die Unsicherheit moderner Weltanschauungsgebilde viel zu nüchtern sich klar war, als daß für ihn in einer „Vermittlung" im geschichtlichen Sinne des Wortes die Lösung hätte liegen können.

Will man Namen nennen, die vor allem bleibend Kirns theologische Haltung bestimmt haben, dann muß man weiter zurückgehen und auf keine geringeren als Kant und Schleiermacher hinweisen. Es kann freilich scheinen, als ob mit dieser Erinnerung wenig genug gesagt sei; wer hätte nicht von jenen Männern gelernt! Aber vielleicht ist für Kirn dies charakteristisch, daß sein Verhältnis zu jenen Männern in stärkerem Maße, als es sonst zu sein pflegt, ein unmittelbares war. Der Einfluß, den jene Männer auf ihn ausübten, war bei ihm weniger als sonst durch bestimmte Schulen vermittelt. Zwar, man kann den Namen Kants nicht nennen, ohne alsbald auch des anderen Mannes zu gedenken, durch den vor allem

Kants Einfluß auf die Theologie sich vermittelt hat, — Albrecht Ritschl. Unzweifelhaft hat Kirn auch hier sehr ernstlich gelernt. Man würde hier auch nicht mit der Frage auskommen: wer von den Gegenwärtigen hätte nicht irgendwie von Ritschl gelernt? Hier war mehr. Gleichwohl ist es wieder irrig, wenn man Kirn gelegentlich wohl der Ritschlschen Schule zugezählt hat. Man übersieht dabei die grundsätzlichen Unterschiede und verkennt überhaupt die Selbständigkeit Kirns. An Ritschl oder, wie ich noch lieber sagen würde, über Ritschl an Kant kann bei Kirn bereits die zentrale Stellung erinnern, die er dem Gedanken des Reiches Gottes anweist, noch mehr die stark ethische Haltung seiner ganzen Theologie, nicht minder endlich sein Verständnis für die praktische Eigenart der religiösen Erkenntnis und das damit zusammenhängende starke Bewußtsein von den Schranken, die auch aller wissenschaftlichen Bearbeitung dieser Erkenntnis notwendig gezogen sind. Aber wenn man das alles im einzelnen ausführen wollte, dann würde es bei Kirn doch einen wesentlich anderen Sinn gewinnen als bei Albrecht Ritschl oder gar bei Kant. Was dagegen über Kant hinaus in der Tat Kirn mit Ritschl enger verband, war die Betonung der Offenbarung. Aber das nähere Verständnis der Offenbarung ist doch wieder bei Kirn wesentlich anders als bei Ritschl, und dadurch wird auch alles einzelne wieder anders. Vor allem aber trennen sich die Wege gerade an dem Punkt, der für Ritschl und seine Schule besonders charakteristisch ist: die Auseinanderreißung von theoretischem und praktischem Erkennen, die dort versucht wird, konnte Kirn nicht mitmachen. Er vermochte freilich die Wege, auf denen die Vermittlungstheologie einen Ausgleich zwischen beiden Gebieten versuchte, nicht mitzugehen, aber er konnte sich ebensowenig bei einer bloßen Trennung beider Gebiete beruhigen. Daher konnte er auch sich nicht mit der einfachen Hinausweisung der Metaphysik aus der Dogmatik befreunden. Als der Unterzeichnete in einer kleinen Schrift auf die Forderung einer Metaphysik des Glaubens hinaus gekommen war, nannte er das eine kühne Forderung; in der Sache war er einverstanden.

Wer die Weise, wie Kirn in Wirklichkeit einen Ausgleich zwischen Glauben und Wissen suchte, verstehen will, muß auf seinen Zusammenhang mit Schleiermacher zurückkommen. Auf Schleiermacher hat Kirn ein gutes Stück seiner Lebensarbeit verwandt, und man kann nur lebhaft bedauern, daß wir von ihr nicht noch mehr Früchte erhalten haben. In einer kleinen Schrift hat er speziell das Verhältnis Schleiermachers zur Romantik beleuchtet. In dem Sammelband: „Unsere religiösen Erzieher" vollzieht er eine zusammenfassende Würdigung Schleiermachers, vor allem aber hat er in dieser Encyklopädie verhältnismäßig ausführlich ein Bild der Wirksamkeit und Bedeutung Schleiermachers gezeichnet. Dagegen hat er leider den Wunsch, seine Schleiermacher-Studien durch ein größeres Werk zum Abschluß zu bringen, nicht auszuführen vermocht. Wäre es geschehen, so hätten wir zweifellos eine überaus wertvolle Gabe erhalten. Kirn gehörte nicht bloß zu den besten Kennern Schleiermachers, in manchen Stücken war er ihm kongenial.

Er hat von Schleiermacher ebenso methodisch, wie sachlich gelernt. Man kann die Empfindung haben, als ob schon die Art, die Probleme zu sehen, an Schleiermacher erinnert. Noch mehr hat er für ihre Auffassung und Lösung von ihm gelernt; ohne auf einzelnes einzugehen, erinnere ich an Grundsätzliches. Die Weise, wie Kirn die Selbständigkeit der Theologie begründet, seine Bestimmung der dogmatischen Aufgabe, die zentrale Stellung, die er im Verständnis der Religion dem Gefühl zuweist, vor allem die Anerkennung der mit der religiösen Erfahrung unmittelbar gegebenen Gewißheit — das alles steht bei großer Verschiedenheit im einzelnen mit Schleiermacher im Zusammenhang. Hier liegen auch die Punkte, in denen Kirn mit den Traditionen der Erlanger Schule sich berührt und von ihnen zu lernen vermochte.

Dabei war aber auch Kirn über die Schranken sich völlig klar, die der Schleiermacherschen Glaubenslehre gezogen sind: auch er sah sie in erster Linie in dem unzureichenden Verständnis der Offenbarung. Berührte sich Kirn, wie gesagt, vor allem hier mit Ritschl, so handelt es sich dabei doch um etwas, was längst nicht mehr irgendwie das Sondergut einer einzelnen Schule ist. Durch sein Verständnis für die Offenbarung, das für die ganze Theologie grundlegend ist, hört nun freilich auch Kirn auf, im eigentlichen Sinne ein Schüler Schleiermachers zu sein. Wer Offenbarungstheologe wird, kann im einzelnen außerordentlich viel von Schleiermacher lernen und muß doch mit der Gesamtanlage seiner Theologie zuletzt andere Wege gehen. Es erwachsen Probleme, die Schleiermacher notwendig fremd waren. Insbesondere entsteht die große Grundfrage, wie denn von jener inneren religiösen Erfahrungsgewißheit aus die Gewißheit um die geschichtliche Gottesoffenbarung sich vermittelt. Dem Probleme, das damit sich auftut, hat wieder ein gutes Stück der Lebensarbeit Kirns gegolten. Bereits die Antrittsvorlesung in Basel untersuchte im allgemeinen „Wesen und Begründung der

religiösen Gewißheit". Ein Leipziger Dekanats-Programm vom Jahre 1900, das unter dem Titel „Glaube und Geschichte" erschien, ist dann der speziellen Untersuchung gewidmet, wie das Verhältnis der Glaubensgewißheit zur geschichtlichen Forschung zu bestimmen ist. Die Abhandlung gehört zu dem Bedeutendsten, was Kirn geschrieben hat, und man kann nur mit lebhafter Freude begrüßen, daß in dem unter der Literatur bezeichneten, demnächst erscheinenden, Sammelband auch diese Schrift weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden soll. In einer außerordentlich durchsichtigen Zeichnung der geschichtlichen Entwicklung wird das Problem herausgearbeitet, das jede Offenbarungstheologie gegenwärtig irgendwie empfinden muß: wie kann die in Christus geschehene Offenbarung untrennbar zugleich Gegenstand einer geschichtlichen Überlieferung sein, die als solche wissenschaftlicher Prüfung unterliegt, und Objekt religiösen Vertrauens, das von den wechselnden Ergebnissen wissenschaftlicher Untersuchung nicht abhängig sein darf? (S. 27). Mit großem Freimut werden die Schwierigkeiten im Begriff der geschichtlichen Offenbarung rückhaltlos aufgedeckt, ebenso bestimmt aber ausgesprochen, daß diese Schwierigkeiten keineswegs zu einem unlösbaren Gegensatz der Geschichtswissenschaft gegen die eigentümliche Glaubensgewißheit zu führen brauchen. Scheinen hier Konflikte zu entstehen, so sind diese doch nicht prinzipiell unlösbar, sofern Glaube und historische Wissenschaft je innerhalb ihres besonderen Berufes bleiben, d. h. der Glaube seine auf innerer Erfahrung beruhende Gewißheit nicht mit einer metaphysischen Einsicht in den Hergang der Offenbarung verwechselt und die Geschichtswissenschaft auf den undurchführbaren Anspruch einer durchgängigen empirischen Erklärung des geschichtlichen Lebens verzichtet (S. 44 5). Damit ist freilich nach der anderen Seite auch bereits zugestanden, daß alle geschichtliche Forschung für sich allein nie die Position des Glaubens zu erreichen vermag. Vielmehr ist alles daran gelegen, die Grenzen, die dem rein geschichtlichen Feststellbaren gezogen sind, deutlich sich zu vergegenwärtigen. Was die allgemein-historische Betrachtung über die Geschichte Jesu feststellen kann, ist nach Kirn das Folgende: sie gibt uns eine für die Zwecke historischen Wissens ausreichende Gewißheit darüber, daß Jesus wirklich gelebt und die christliche Religion gestiftet hat, daß in den Evangelien das Bild seiner scharfgeprägten Persönlichkeit noch erkennbar ist, und daß von jedem Standpunkte aus ihm die Bedeutung eines hervorragenden Kulturträgers und Wohltäters der Menschheit — zum mindesten für eine bestimmte Stufe ihrer Entwicklung — zugeschrieben werden muß (S. 70). Ob dagegen dieser Persönlichkeit die Bedeutung einer Selbstoffenbarung Gottes zukommt, das kann mit allgemein-historischen Mitteln weder bejaht noch verneint werden. Hier ist vielmehr allein dem Glauben, der durch jene Offenbarung Gottes selbst im Menschen geschaffen wird, eine Gewißheit möglich. Die Grenzen des für den Glauben Gewissen sind nun freilich wieder nicht mechanisch abzustecken. Der einheitliche Mittelpunkt des evangelischen Zeugnisses wird zwar dadurch für uns zu unzweifelhafter Wirklichkeit, daß der Abdruck des Charakterbildes Jesu in der Geschichte und sein Abdruck im Leben des Gläubigen sich als kongruent erweisen (S. 79). Dagegen kann der Glaube die äußeren Grenzen des ihm zugehörigen Gebiets nicht mit derselben Sicherheit bezeichnen, mit der er von seinem Mittelpunkt Rechenschaft geben kann (S. 80). Darin aber kommt nur zutage, daß wir eben auf eine Wechselwirkung der Geschichtsforschung und des Glaubensverständnisses angewiesen sind. Wer daran Anstoß nimmt, übersieht, daß gerade auf der Notwendigkeit dieser Wechselwirkung die lebendige Bewegung der wissenschaftlichen Theologie und die Unerschöpflichkeit ihrer Aufgabe beruht (S. 83). — Auch für das Verständnis der dogmatischen Aufgabe sind diese Untersuchungen von entscheidender Bedeutung. Der Stellung, die Kirn hier einnimmt, entspricht es, wenn er in seinem Grundriß d. D. (3. A. S. 5) die Notwendigkeit betont, die durch Schleiermacher eingeführte Methode der religiösen Erfahrungserkenntnis durch die Methode des geschichtlich-religiösen Offenbarungsverständnisses zu ergänzen und zu berichtigen.

Die letzten Sätze führen bereits von dem Versuch, den Werdegang Kirns anzudeuten, zu einer positiven Würdigung seiner Theologie weiter und bezeichnen zugleich den Punkt, an dem diese einzusetzen hat. Wer Kirn wirklich in seinen treibenden Grundgedanken verstehen will, muß davon ausgehen, daß er mit Bewußtsein Offenbarungstheologe sein wollte. Daß die Offenbarung in seiner Theologie unverkürzt zur Geltung komme, lag ihm am Herzen. Dabei war er überzeugt, daß der wesentliche Inhalt der Offenbarung in der Reformation zum Ausdruck gekommen sei. In diesem Sinn war seine Theologie zugleich kirchliche Theologie. Charakteristisch ist bereits die Weise, wie der junge Repetent bei der 400jährigen Jubelfeier von Luthers Geburtstag diesen als Reformator des theologischen Studiums feierte. Er rühmt, daß Luther das Studium erst frei gemacht habe, fügt aber sofort hinzu, daß diese Freiheit zu ihrer verpflichtenden Kehrseite die Selbstverantwortlichkeit habe, und

fährt dann wörtlich fort: „Diese Freiheit hat ihren festen Halt gewonnen an dem Wort der heiligen Schrift und an dem, von welchem die Schrift zeugt, als von der Sonne der göttlichen Offenbarung“ (Zum Gedächtnis S. 11). Die Worte haben etwas Programmatisches. Sie lassen die ganze Gebundenheit und Freiheit erkennen, in der Kirn dem Grundgedanken der Reformation gegenübersteht. Ausdrücklich spricht er in seinem Vorwort zu dem in dritter Auflage vorliegenden Grundriß der Dogmatik seine Überzeugung aus, daß die Heilslehre der Reformation — vornehmlich Luthers — dem echten Sinn des Evangeliums Jesu und seiner Apostel gemäß sei. Aber er bezeichnet es zugleich als seine Absicht, diese Heilslehre ohne Verkürzung ihres religiösen und sittlichen Gehalts von einem uns fremdgewordenen, ungeschichtlichen Schriftgebrauch abzulösen. Beides stand für Kirn nicht irgendwie in einem Gegensatz zueinander. Weil er vielmehr im Sinn der Reformation Offenbarungstheologe sein wollte, war ihm aufs höchste daran gelegen, daß innerhalb der evangelischen Theologie nun auch wirklich das vertiefte Offenbarungsverständnis, das uns die geschichtliche Forschung erschlossen hat, für die Dogmatik fruchtbar gemacht werde. Mit Recht erklärte er es für eine der dringendsten Aufgaben der gegenwärtigen Dogmatik, den gesicherten Ergebnissen der exegetisch- und biblisch-theologischen Forschung den Einfluß auf die Gestaltung der Dogmatik zu verschaffen, den das rechtverstandene Schriftprinzip unserer Kirche verlangt. Dabei verstand sich auch für ihn von selbst, daß alle historisch-kritische Bemühung um das zutreffende Verständnis der Offenbarung für die eigentliche dogmatische Aufgabe nur Vorarbeit sein könne. Nicht der geschichtliche Verlauf der Offenbarung selbst, sondern ihre Bedeutung, wie der Glaube sie auffaßt, war für Kirn Gegenstand der dogmatischen Arbeit (Grundriß d. D. 3. A. S. 5.) Damit war in der Tat der entscheidende Punkt getroffen: wie immer man auch im einzelnen die dogmatische Aufgabe näher formulieren mag, so kann jedenfalls die Dogmatik nur die Glaubenserkenntnis darstellen wollen, die dem Glauben aus der Offenbarung erwächst.

Ebenso kann man nur mit lebhafter Sympathie begrüßen, wenn Kirn schon in seiner Leipziger Antrittsvorlesung über „Ausgangspunkt und Ziel der evangelischen Dogmatik“ die Aufgabe stellt, jene Glaubenserkenntnis mit der gesamten wissenschaftlichen Erkenntnis zur Einheit zusammenzuschließen. Dem entspricht genau, wenn er in dem Vorwort zu seinem Dogmatischen Grundriß als seine Absicht hinstellt, einen Weg zu zeigen, auf dem wir ohne Verleugnung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis — ja auf Grund derselben erst recht — der kirchlichen Glaubensschätze aufs neue gewiß und froh werden können. Für ihn handelt es sich — ich erinnere an früher Gesagtes — dabei um etwas ganz anderes, als was man herkömmlich Vermittlung zwischen Glauben und Wissen nennt. Von einer solchen würde Kirn gefürchtet haben, daß entweder die religiöse Erkenntnis oder die wissenschaftliche Erkenntnis oder beides verkürzt werden möge, um jene Vermittlung zustande zu bringen. In ihm lebte dagegen etwas von jener heiligen Kühnheit, in der einst Schleiermacher sich gelobte, daß seine Dogmatik und seine Philosophie sich niemals widersprechen sollten. Auch Kirn hatte das starke Vertrauen, daß gerade dann, wenn man die religiöse Erkenntnis und die wissenschaftliche Erkenntnis beide ihren Weg bis zu Ende gehen läßt, sie gerade so zuletzt auf eine Einheit hinauskommen müssen, so gewiß die Wahrheit nur eine sein kann. Nur darauf drang er, daß nun auch beide Male die Schranken der Erkenntnis und ihrer Eigenart deutlich innegehalten werden. Freilich täuschte er sich nicht darüber, daß auch so nicht von vornherein ein Konflikt zwischen der religiösen Erkenntnis und der wissenschaftlichen Erkenntnis sich vermeiden lasse; vielmehr weist er ausdrücklich auf diese Gefahr hin. Aber er hatte auch darin völlig recht, daß es schließlich gar kein äußeres Mittel gibt, um einem solchen Konflikt von vornherein vorzubeugen. Was dafür schließlich allein geschehen kann, hat er selbst mit einem überaus schönen und für ihn besonders charakteristischen Wort ausgesprochen: „Die Gefahr, daß geschichtliche Forschung und religiöse Erkenntnis auseinandergehen, wird nur dadurch überwunden, daß sich wissenschaftliche Gründlichkeit und lebendige Frömmigkeit durchdringen und jede innerhalb ihrer Sphäre ihr Recht empfängt“ (Grundriß d. D. 3 S. 5). In der Tat ein schöner Satz, bezeichnend für die Theologie Kirns wie für seine Persönlichkeit.

Soll aber die Arbeit, welche Kirn auf eine Neubildung der Theologie für die Gegenwart verwandt hat, ganz gewürdigt werden, dann bedarf neben der Betonung des geschichtlichen Offenbarungsverständnisses jetzt noch ein anderer Punkt einer besonderen Hervorhebung, auf den auch bereits kurz hingewiesen wurde: der stark ethische Zug der gesamten Theologie Kirns. Er war tief davon durchdrungen, daß in der Gegenwart auch da, wo für die dogmatischen Fragen vielleicht alles Interesse fehlt, auf dem Gebiet der Ethik noch ein weiter gemeinsamer Boden vorhanden sei und ebendarum die Theologie die Verpflichtung habe,

auch ihrerseits an der ethischen Diskussion sich ernstlich zu beteiligen. Kirn hat das selbst in hervorragendem Maße getan. Aus seinen ethischen Publikationen hebe ich hier seinen Beitrag für die „Biblischen Zeit- und Streitfragen" heraus: „Die sittlichen Weisungen Jesu," sowie vor allem das aus Vorlesungen bei einem Hochschulkursus erwachsene Buch „Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart", das verhältnismäßig bald in zweiter Auflage erschien. Trägt die letzte Veröffentlichung zugleich in gutem Sinne apologetischen Charakter, so kam die ethische Arbeit Kirns nicht minder seiner Dogmatik zugute. Man darf bei ihm wohl von einer bewußten Ethisierung der dogmatischen Sätze sprechen. Ganz und gar freilich nicht so, als ob bei Kirn die Religion in der Ethik untergegangen oder auch nur durch sie verkürzt wäre — vielmehr lagen gerade an diesem Punkt Bedenken, die er gegen die Theologie Ritschls hatte —, wohl aber wollen bei ihm auch die dogmatischen Sätze das Gewissen des Christen in Anspruch nehmen.

Die literarische Tätigkeit, die Kirn in den Dienst dieser Theologie stellte, war eine vielseitige. Sieht man vom AT ab, so erstreckt sie sich ziemlich über alle Gebiete der Theologie. Die vornehmsten Veröffentlichungen auf dem Gebiete der systematischen Theologie nannte ich schon. Ich füge zwei kleine Schriften hinzu, die vor allem apologetischen Charakter tragen: „Vorsehungsglaube und Naturwissenschaft," sowie die „Materialistische und christliche Weltanschauung". Vor allem aber erinnere ich an die trefflichen Artikel, die Kirn für diese Encyklopädie beigesteuert hat. Besonders interessant ist eine Abhandlung über die dogmatischen Werke von Häring und Wendt, die Kirn in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1908 (S. 337 f.) veröffentlicht hat, interessant vor allem auch durch den Schlußgedanken. Der Verf. wirft hier die Frage auf, ob die Dogmatik auch in Zukunft in den Bahnen, die auch die besprochenen Werke innehalten, weitergehen werde. Ist es sachgemäß, fragt er, wenn in einem Buch von 604 Seiten der Glaube erst auf Seite 531 f. zur Behandlung kommt und in einem anderen Buch von 670 Seiten das erst auf Seite 488 f. geschieht? Unter Hinweis auf eine Bemerkung von Schleiermacher in dem zweiten Sendschreiben an Lücke gibt er zu bedenken, ob es nicht für manche Leser eine Anziehung und eine Erleichterung bedeuten würde, wenn sie die Wanderung durch die Dogmatik nicht mit den schweren Artikeln von Gottes Wesen, Schöpfung und Vorsehung beginnen müßten, sondern alsbald etwas von der entscheidenden Wandlung erführen, durch die der von Sünde und Tod bedrängte Mensch zur Gewißheit und Freude eines neuen Lebens kommt. Damit wird in der Tat eine Frage aufgeworfen, die gerade dem Dogmatiker der Gegenwart immer wieder sich aufdrängen mag. Bei einem Gespräch über diesen Punkt verbarg auch Kirn sich die methodische Schwierigkeit, die dem Gedanken entgegensteht, nicht, aber es bleibt sein Verdienst, diese Frage aufs neue öffentlich zur Diskussion gestellt zu haben. Auch insofern sind diese Ausführungen aber lehrreich, als sie ein Beweis dafür sind, wie stark auch Kirn für die Frage der systematischen Anordnung interessiert war. Man könnte sonst bei oberflächlicher Betrachtung den Eindruck haben, als ob mindestens das rein systematische Interesse hinter dem sachlichen Interesse durchaus zurücktrete. Nirgends legt er in seinen Grundrissen Wert darauf, die Architektonik des systematischen Aufbaus ausdrücklich zu kennzeichnen, und man kann die einzelnen Paragraphen als selbständige Stücke lesen. Der näheren Betrachtung verbirgt sich freilich nicht, daß hinter allem einzelnen eine streng einheitliche Gesamtanschauung steht und auch die Anlage des Ganzen sehr ernstlich erwogen ist. In den eben bezeichneten Andeutungen tritt aber ausdrücklich zutage, wie lebhaft auch Kirn davon überzeugt war, daß für das Gelingen der dogmatischen Aufgabe die Anordnung des Stoffs von entscheidender Bedeutung ist. — Auf dem Gebiet des NT liegen von Kirn nur kurze Skizzen vor. Ich nenne zwei in den „Studien und Kritiken" 1904 (S. 127 u. 593) veröffentlichte Abhandlungen zu Ja 4, 5, in denen der Vorschlag gemacht wird, statt des herkömmlichen Textes πρὸς φθόνον zu lesen πρὸς τὸν θεόν. Auf geschichtlichem Gebiet aber hat Kirn vor allem durch sein Buch über die Geschichte der Leipziger theologischen Fakultät, die er dieser zum 500 jährigen Jubiläum der Universität schenkte, sich selbst ein bleibendes Denkmal gesetzt. Endlich darf eine kleine Schrift nicht unerwähnt bleiben, die den gelehrten Theologen zugleich als feinsinnigen Kenner Goethes zeigt: „Goethes Lebensweisheit in ihrem Verhältnis zum Christentum". Das Bild Kirns wäre eben unvollständig, wenn nicht auch seiner lebendigen Aufgeschlossenheit für alle geistigen Interessen gedacht würde.

Man begreift, daß eine Theologie, die mit der festen Gründung im Zentrum des christlichen Glaubens eine solche Weite des Blickes verband, ihres Einflusses nicht verfehlen konnte. Schon die Aufgabestellung mußte anziehen. Wer suchte nicht einen Weg, auf dem er ganz ein Mann alten Glaubens und ganz ein Mann gegenwärtiger Wissenschaft sein könne! Aber auch die doppelte Weise, in der Kirn vor allem die Vermittlung zwischen beiden zu erreichen

versuchte, empfiehlt seine Theologie der Gegenwart. Mögen andere in der historisch kritischen Schriftbetrachtung eine Schwierigkeit für den Glauben sehen, hier war eine Theologie, die mit voller Freudigkeit gerade von ihr für das Interesse des Glaubens neuen Gewinn erwartete. Und die Betonung der ethischen Seite am Christentum schien in der Tat allen denen eine Brücke zum Verständnis zu bauen, die in der Gegenwart besonders lebhaft empfinden, daß alle Religion sich dem Gewissen bezeugen müsse. Indes ist mit der Hervorhebung der sachlichen Gesichtspunkte keineswegs alles gesagt, um die bedeutende Wirkung, die von Kirn ausgegangen ist, zu erklären. Man muß die lichtvolle Klarheit der Darstellung hinzunehmen, die die Wirkung des Inhalts so wirksam unterstützte. Kirn besaß im besonderen Maß die Gabe der Lehrhaftigkeit. Er verstand es meisterhaft, die Probleme scharf herauszuarbeiten, die Punkte, auf die es ankommt, vor seinen Hörern heraustreten zu lassen und dann zu einer Lösung anzuleiten. Kam das in erster Linie dem mündlichen Vortrag zugute, so zwingt doch auch in seinen Schriften die Durchsichtigkeit der Gedankenführung den Leser, die Wege des Verf.s mitzugehen und spannt ihn auf die Lösung der Probleme.

Indes ist auch damit nicht alles gesagt. Das Beste fehlt noch: die Persönlichkeit. Sie hat gewiß nicht am wenigsten den Eindruck der Theologie des Mannes unterstützt. In seltener Weise war bei ihm die Theologie und Persönlichkeit eins. Was für seine Theologie charakteristisch war, war auch für seine Persönlichkeit bezeichnend: die harmonische Verbindung von Religiösem und Ethischem, sowie von Christlichem und Humanem. Wer Otto Kirns Schüler werden wollte, brauchte nicht erst aus der Welt Gottes herauszugehen und der Wirklichkeit des Lebens den Rücken zu kehren. Der Meister stand selbst mitten im vollen Leben. Freilich, er stand in diesem Leben wie jemand, der zu allererst sich selber zu bewahren wünscht, aber — er stand doch mitten in der vollen Wirklichkeit des Lebens. Sein Interesse beschränkte sich ganz und gar nicht bloß auf das theologische Leben, nichts Menschliches war ihm fremd. Unter sein Bild dürfte man getrost die Unterschrift setzen: Alles ist euer, ihr aber seid Christi. Noch mehr trat vielleicht der starke ethische Zug seiner Persönlichkeit hervor. Nicht oft hat man bei einem Manne in dem Maße wie bei Kirn den Eindruck, daß er beständige Selbstzucht übt. Sie erstreckte sich bis aufs Wort. Mußte er ein ernsteres Urteil abgeben, dann hatte man wohl den Eindruck, daß er einen Augenblick zögerte, oder wenn er doch alsbald antworten mußte, zunächst sich möglichst allgemein hielt, um wenigstens einige Augenblicke der Besinnung für das rechte Wort zu haben. Dabei bewährte sich an ihm, daß, je strenger jemand gegen sich ist, er desto milder gegen andere wird. Freilich konnte Kirn sich erregen und auch wohl einmal scharf werden, wenn er sittlicher Schlaffheit, und wäre es auch nur auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Arbeit, begegnete. Aber mit Recht hat man an seinem Sarg gerühmt, daß ein ungerechtes Urteil nicht von ihm gehört wurde. Und wie haben seine Studenten seine liebenswürdige, feine Art erfahren dürfen, in der er auch den Schwachen Mut machte! Man darf hinzufügen, daß alle, die ihm näher traten, etwas davon erfuhren, daß man ihm Freude machte, wenn man von ihm sich dienen ließ.

Sein unerwartet frühes Hinscheiden wurde daher weit über den Kreis seiner Angehörigen schmerzlich empfunden. Seit dem Jubiläumsjahr, das ihm durch den Abschluß der Festschrift neben den sonstigen Pflichten ein besonders reiches Maß von Arbeit brachte, hatte er mit seiner Gesundheit zu kämpfen. Er schien sich aber allmählich wieder zu kräftigen und besonders konnte man im Sommer 1911 den Eindruck haben, daß er sich erhole. Aber am Schluß des Semesters wurde durch eine Erkältung ein schlummerndes Herzleiden geweckt, und zwei Tage vor Abschluß der theologischen Prüfungen mußte er von diesen und den Vorlesungen sich zurückziehen. Noch durfte man am Anfang zuversichtlich hoffen, daß er im Diakonissenhaus zu Lindenau Genesung finden werde. Aber schon am 18. August entschlief er. In den Ferien war es eine kleine Trauerversammlung, die sich am 20. August in der Wohnung zu einer Trauerfeier zusammenfand, die in ihrer schlichten Anspruchslosigkeit so ganz dem Sinn des Heimgegangenen entsprochen haben würde. Am folgenden Tage wurde er auf dem Pragfriedhof in Stuttgart neben seinen Eltern beigesetzt. Am Beginn des neuen Semesters ließen es sich jedoch seine Schüler nicht nehmen, zu einer akademischen Gedächtnisfeier einzuladen, die aus der gesamten Universität trauernde Freunde vereinigte. Innerhalb der theologischen Wissenschaft stand man aber weithin unter dem Eindruck, daß durch das Hinscheiden Kirns eine Lücke entstanden sei, die schwer sich schließen werde. Man hatte die Empfindung, daß gerade im theologischen Kampf der Gegenwart eine Persönlichkeit wie Kirn einen besonderen Beruf zu einer Vermittlung im gesunden Sinn hatte. Vor allem aber wird er in der theologischen Fakultät Leipzigs unvergessen bleiben. Wenn ein späterer Chronist die Fakultätsgeschichte Kirns fortsetzt, wird er auch ihrem Verfasser einen bedeutsamen Platz in ihr anweisen müssen.

Ihmels.

Klagelieder. — Von Löhrs Kommentar erschien Aufl. 2 im Jahre 1907. — Zur alphabetischen Folge der Buchstaben (ק vor ר) vgl. Julius Böhmer, ZatW 1908 S. 53 ff.
S. 505 Z. 24 l. K. 4 st. K. 2. **v. Orelli.**

Kleider und Geschmeide bei den Hebr. — S. 521 Z. 10 l. Ez 24 st. 14.

Kleider und Insignien, geistl. — Eine ausführliche und vorzügliche Bearbeitung hat der Gegenstand inzwischen erhalten durch Joseph Braun: Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwickelung, Verwendung und Symbolik", mit 316 Abbildungen, Freiburg 1907. — S. 17 ff. ist die neuere Literatur sorgfältig verzeichnet. Mehrfach berührt sich damit desselben Verfassers „Handbuch der Paramentik" mit 150 Abbildungen, Freiburg 1912. Auch ist auf die betreffenden Artikel in Cabrols Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie hinzuweisen. Eine Darstellung der Entwickelung der geistlichen Tracht und, was weiter damit zusammenhängt, in der evangelischen Kirche, fehlt auch jetzt noch. Die in Deutschland fast überall in Gang befindliche oder bereits zum Abschluß gelangte Inventarisation der Bau- und Kunstdenkmäler bietet reiches Material dazu.
S. 534 Z. 49 l. Stade st. Strade. **Victor Schultze.**

Kleinasien. — S. 540 Z. 5 l. ἡμᾶς st. ἡᾶς.
S. 550 Z. 21 f. l. Apk 2, 20 st. 3, 20.

Kleyn, Hendrik Gerrit, gestorben am 11. Juli 1896. — J. Pyper: Levensbericht van Hendrik Gerrit Kleyn (in den „Levensberichten der afgestorven medeleden van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden", Leiden 1897, S. 156—188, woran sich ein Verzeichnis der wichtigsten Schriften Kleyns anschließt, S. 189—191); J. J. P. Valeton jr., In memoriam H. G. Kleyn (in dem Utrechtsche Studenten-Almanak voor 1897).

Kleyn war ein mit ganz besonderen Gaben ausgerüsteter niederländischer Gelehrter, von dem man von seinem ersten Auftreten an die größten Erwartungen hegte, der schon in jugendlichen Jahren auf einen akademischen Lehrstuhl berufen wurde, sich mit Eifer und Erfolg der Wissenschaft geweiht hatte, aber leider nicht hat geben können, was man von ihm hoffte und erwartete. Denn schon bald rieb eine verräterische Krankheit seine Kräfte langsamerhand auf, bis ein früher Tod ihn, den kaum Sechsunddreißigjährigen, hinwegraffte.

Von seinen Eltern beiderseits stammte er aus einer Gelehrtenfamilie. Sein Vater, Dr. Hermann Adolph Kleyn, starb, eben 29 Jahre alt, als Präzeptor der lateinischen und griechischen Sprache an dem Gymnasium zu Leiden. Seine Mutter, Joanna Jakomina van den Es, eine Pfarrerstochter und Schwester des sehr bekannten Amsterdamer Gymnasialdirektors und Universitätsprofessors Dr. A. H. G. P. van den Es (1909 †), hat den schon so früh vaterlosen Knaben mit großer Sorgfalt erzogen und ihren einzigen Sohn überleben müssen. Am 7. November 1859 zu Leiden geboren, empfing Kleyn, der zu schwach war, um die Volksschule zu besuchen, den ersten Unterricht von seiner Mutter. Später konnte er dem allgemeinen Schulunterricht folgen und schon mit elf Jahren wurde er in das Gymnasium seiner Vaterstadt aufgenommen. Nach Angabe eines seiner Lehrer war er fleißig, lernbegierig, besaß eine rasche Auffassungsgabe und war begabt mit einem glücklichen Gedächtnis — nicht ohne eine gewisse Neigung zur Stubengelehrsamkeit. Was für einen guten Unterricht er genossen hatte, ist daraus ersichtlich, daß er, kaum 16 Jahre alt, als der erste unter seinen Mitschülern zum akademischen Studium zugelassen wurde. Er ließ sich zu Leiden als Student der Theologie einschreiben. Hier hörte er in der philosophischen Fakultät u. a. Vorlesungen von Cobet im Griechischen, Oort im Hebräischen, Land im Syrischen, de Goeje im Arabischen und in der theologischen die von Scholten, Kuenen, Prins, Rauwenhoff und Tiele — vor allem aber die von Acquoy (s. o. S. 6). Er studierte also in zwei Fakultäten und kaum 21 Jahre alt hatte er schon in beiden sein Doktorexamen abgelegt. Zu seinen besten Freunden gehörten drei Studenten, die später mit ihm auf wissenschaftlichem Gebiet sich einen Namen machten: H. Bavink, jetzt Professor der Dogmatik an der freien Universität zu Amsterdam; C. Snouck Hurgronje, jetzt Professor des Arabischen zu Leiden und der 1911 zu Leiden gestorbene Professor der hebräischen Sprache G. Wildeboer.

Von seiner Mutter hatte er eine streng reformierte Erziehung genossen. Der Religionsunterricht, den er empfing, war in demselben Geist gehalten. Einen merkbaren Einfluß in dieser Richtung übte auf ihn der talentvolle Leidener Pfarrer Dr. theol. Ph. S. van Ronkel aus, der, Jude einst, für Christus gewonnen worden war. Indessen unter seinen Lehrern

hat vor allem der Einfluß Acquoys ihn zu einem konfessionell reformierten Theologen herangebildet. Obwohl selbst modern, hegte Acquoy eine besondere Verehrung für die Vergangenheit der reformierten Kirche in den Niederlanden. Das wirkte begeisternd auf Kleyn und weckte in ihm gesteigertes Interesse für das Studium der reformierten Lehre und der Geschichte der reformierten Kirche in den Niederlanden. Er las die besten reformierten Schriftsteller und studierte Voetius berühmte „Politica ecclesiastica". So wurde Kleyn durch Erziehung und Studium ein überzeugter reformierter Theologe. Acquoy hatte er auch seine Heranbildung zu einem wissenschaftlichen Kirchenhistoriker und selbständigen, fleißigen Quellenforscher zu verdanken.

Den 26. Juni 1882 erwarb sich der noch nicht 23 jährige auf die Art, wie es das niederländische Gesetz verlangte, zwei Doktorate an der Universität zu Leiden. Die Doktorwürde der semitischen Literatur wurde ihm zuerkannt auf Grund der Verteidigung seiner Dissertation: „Het leven van Johannes van Tella door Elias; Syrische tekst en Nederlandsche vertaling" (Leiden 1882), eine Schrift von bleibendem Wert und ganz vortrefflicher Bearbeitung, woraus ersichtlich war, was er auf wissenschaftlichem Gebiet leisten konnte. Unmittelbar darnach promovierte er zum Doctor Theologiae nach der öffentlichen Verteidigung einer zweiten Dissertation: „Jacobus Baradaeus, des tichter der Syrische monophysietische kerk" (Leiden 1882). Kleyns Lieblingsgedanke, später auf diesem Gebiet weiter zu arbeiten und allerlei interessante Dinge für die allgemeine Kirchengeschichte aus dem Staub der Archive zutage zu fördern, verwirklichte sich nicht. Das Syrische war sein Lieblingsstudium und während seines Utrechter Professorats hat er ein Privatissimum darüber gelesen, aber viel hat er auf diesem Gebiet nicht mehr geschrieben. Doch hat er diese Studien nicht vernachlässigt, was ersichtlich ist aus ein paar Aufsätzen, die er noch geschrieben hat, nämlich: Een blik op het godsdienstig leven in de oostersche Kerk der 6de eeuw (in den Theologische Studiën 1889) und: Bijdrage tot de kerkgeschiedenis van het Oosten gedurende de zesde eeuw (in den Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje aangeboden, Leid. 1891 S. 57—75). Unwillkürlich wurde Kleyn dazu gebracht, sich ganz besonders dem Studium der niederländischen Kirchengeschichte zu widmen. Ein zweiter Besuch, den er London im August 1882 mit Rücksicht auf seine syrischen Studien machte, wurde die Veranlassung, daß seine Aufmerksamkeit auf eine kostbare Sammlung von niederländischen Bibelausgaben gelenkt wurde, die aus der Zeit vor 1637 stammten, dem Jahr, in dem die berühmte „Staten Vertaling" das Licht sah. Kleyn gab darüber einen interessanten Bericht: De Nederlandsche Bijbels in het Britsch Museum (in dem: Archief voor Ned. Kerkgeschiedenis Dl. I S. 136 bis 181). Die Zeit, die verlaufen mußte, bevor er zum Pfarramt zugelassen werden konnte, füllte er mit allerlei wissenschaftlichen, besonders bibliographischen Arbeiten aus. So bearbeitete er eine Neuausgabe von: „De Catalogus der boeken van de abdij te Egmond", eine sehr interessante und ganz einzigartig gelungene Arbeit, die später in dem 2. Teil des: Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis (s' Grav. 1887 S. 127—170) erschien. Weniger glücklich war er in seiner Polemik, die er in den Theologische Studiën (Jahrg. I. Utrecht 1883 S. 313—323; Jahrg. II S. 447—451) über die: Summa der Godliker Schriftuaren (s. d. A. Bd 19, 162) führte gegen Prof. van Toorenenbergen, den Herausgeber dieses ältesten niederländischen Buches, das auf dem Index stand.

Nachdem er 1882 eine Anstellung als Lehrer der klassischen Sprachen an dem christlichen Gymnasium zu Zetten ausgeschlagen hatte, unterzog er sich im November 1883 mit gutem Erfolg dem Examen zur Zulassung zum Pfarramt in der niederl. reformierten Kirche. Am 20. April 1884 wurde er Pfarrer zu Wijngaarden, einem Dorfe in der Nähe von Dordrecht. In dieser „hyper-reformierten Gemeinde", in der wenig gesundes geistliches Leben herrschte, fühlte der gelehrte und im Verkehr einigermaßen unbeholfene junge Mann sich nicht auf seinem Platz. „Ich bin ja ziemlich geduldig, sonst würde ich hier den Mut verlieren," schrieb er an einen Freund. Er fühlte sich enttäuscht, denn Lehrer und Gemeinde verstanden nicht immer einander. Doch kam er mit Lust und Eifer seiner pfarramtlichen Tätigkeit nach. Liebe zu seinem Amt bewog ihn, eine Ernennung zum Bibliothekar an der Universitätsbibliothek zu Groningen, die er bekommen konnte, im Juli 1886 abzuweisen. Gegen Ende dieses Jahres verzog er aber und hielt am 5. Dezember seine Antrittspredigt als Pfarrer von Hooge-Zwaluwe (Noord-Brabant). Hier war er mit Freude und Segen am Werk, wiewohl nur kurz, denn schon im April 1888 wurde er zum Professor der Theologie an der Universität Utrecht ernannt. Diese Ernennung eines streng-Reformierten zum Mitglied einer Fakultät, die zum größten Teil aus Vertretern der gemäßigt-orthodoxen Richtung bestand und die unter gewöhnlichen Umständen fast undenkbar gewesen wäre, ist nur aus den eigenartigen kirchlichen Zuständen jener Tage zu erklären. Es war damals die Zeit der „Doleantie"

(s. Bd VIII S. 270, 271). Kleyn selbst gab eine kurze Übersicht dieser kirchlichen Bewegung in dem 6. und 7. Artikel seiner Schrift: „Die niederländisch-reformierte Kirche der Gegenwart," einer Serie von 7 Aufsätzen, die er in den „Evangelisch-Reformierten Blättern" von J. G. Szalatnay (Prag 1891) veröffentlichte. Obwohl Kleyn auf dogmatischem Gebiet ein Geistesverwandter von Dr. A. Kuyper, dem Vater der Doleantie, war, so konnte er doch dessen kirchengeschichtlichen Auffassungen und kirchenpolitischen Plänen nicht beistimmen. Er sah ein, daß die kirchliche Bewegung, die Kuyper ins Leben rief und die auf Umsturz der ganzen kirchlichen Organisation gerichtet war, so revolutionär wie möglich war und u. a. den Zweck verfolgte, durch Einführung einer andern Kirchenordnung den Schülern der von ihm gegründeten „freien Universität" den Eintritt in das Pfarramt der niederländischen reformierten Kirche möglich zu machen. Im Januar 1886 brach die Doleantie aus, die tatsächlich nichts anderes war als eine neue Separation. Das Recht der einzelnen Gemeinde, mit der bestehenden kirchlichen Organisation zu brechen, wurde von zwei Professoren der freien Universität: Dr. jur. A. F. de Savornin Lohman und D. F. L. Rutgers in einer Schrift: „De Rechtsbevoegdheid onzer plaatselijke Kerken" öffentlich verteidigt. Hiergegen trat Kleyn mit Kraft auf, zunächst mit einer umfangreichen Broschüre, „Feiten of Verzinsels?" (Dordrecht 1886) und dann durch ein stattliches Werk: Algemeene Kerk en plaatselijke gemeente (Dordrecht 1888). Es fiel ihm zweifellos schwer, gegen seine Geistesverwanden im engeren Sinn so kraftvoll auftreten zu müssen, jedoch sie taten nach seiner Ansicht der geschichtlichen Wahrheit Abbruch und da scheute er sich denn auch keinen Augenblick, sie zu bekämpfen. Durch seine eingehenden Studien auf diesem Gebiet wurde die Aufmerksamkeit der ganzen Kirche auf ihn gerichtet. Auch unter dem Volk wurde sein Name bald bekannt, als er mit dem Schreiber dieser Zeilen, der später als Professor zu Utrecht sein Nachfolger wurde, die Redaktion der „Losse Blaadjes voor de Belangen der Ned. Herv. Kerk." (Amst. 1887) übernahm, einer Reihe von kleinen Broschüren, die zu Tausenden verbreitet wurden und von denen Kleyn drei geschrieben hat. „Kerkgebouwen en pastorieen" (Nr. II), „Het Classicaal Bestuur, doende wat des Kerkenraads is" (Nr. IV) und „De Kerkenorde, waaronder onze Kerk vóór 1816 gelukkig is geweest" (Nr. VI).

Nachdem er von seiner Gemeinde Abschied genommen hatte, („Zes leerredenen, aandenken aan de gemeente te Hooge-Zwaluwe" [Harderwijk 1889]) übernahm er am 25. September 1888 seine Professur zu Utrecht mit einer Antrittsvorlesung über: De christelijke archaeologie in hare verhouding tot de geschiedenis des Christendoms (Utrecht 1888). Im Geist von W. Moll (s. Bd 13, 266) und Acquoy, in der Formulierung zwar einigermaßen von Moll abweichend, behandelte Kleyn die christliche Archäologie „als die Beschreibung des kirchlichen Lebens der Christen in den verschiedenen Zeitabschnitten der Geschichte des Christentums." Er war der erste Professor, der die christliche Archäologie als ein Lehrfach an einer niederländischen Universität vortrug. Ferner waren ihm als Lehrfächer übertragen: Kirchengeschichte und Encyklopädie der Theologie. Dieses letzte Fach vertauschte er aber 1895 mit Dogmengeschichte. Auch hat er 1890 eine Zeitlang Vorlesungen über das Hebräische und die israelitischen Altertümer gelesen, während er bis kurz vor seinem Tode noch ein Privatissimum in der syrischen Sprache erteilte. Trotz seiner großen Fähigkeiten und seiner außergewöhnlichen Arbeitskraft hat Kleyn doch nicht den Erwartungen entsprechen können, die man von ihm hegte. Er begann sein Werk zu Utrecht mit Lust und Eifer und er arbeitete viel. Nachdem er das erste akademische Jahr hinter sich hatte, heiratete er am 24. Juli 1889 Frl. T. C. Vos und nun schien ein reiches und glückliches Leben vor ihm zu liegen. Aber sein Leben hatte damals seinen Höhepunkt erreicht. Schon bald begann es mit seiner Gesundheit abwärts zu gehen. Er wurde kränklich. Dann und wann trat eine scheinbare Besserung ein, jedoch der allgemeine Zustand wurde stets ungünstiger. Das Reisen in den Sommerferien schien ihn in jedem Jahr zu verjüngen, aber wenn die Arbeit wieder begonnen werden mußte, stellte es sich heraus, daß der allgemeine Gesundheitszustand sich nicht verbessert hatte. So wurde er stets schwächer. Endlich konnte er nicht mehr und am 11. Juli 1896 starb er (nicht 1897, wie in RE³ Bd XXII S. XXI). Auf seinem Grabstein steht: „Hier rust de vermoeide van kracht" (Hi 3, 17).

Kleyn war ein Mann von großer Gelehrsamkeit und ein gründlicher Forscher, mehr ein Mann der Studierstube als des öffentlichen Lebens. Er verwandte viel Mühe auf seine Vorlesungen, jedoch die Gabe der Beredsamkeit fehlte ihm, durch die ein Dozent seine Hörer fesselt.

Der Inhalt dessen, was er vorbrachte, war wissenschaftlich und klar, sein Vortrag aber weniger lebhaft, öfters matt und bisweilen schwer zu verstehen. Sein Einfluß beschränkte sich denn auch mehr auf einzelne, die sich von dem Studium der Kirchengeschichte besonders

angezogen fühlten und die in seinem Seminar viel lernen konnten, besonders was die Methode der kirchengeschichtlichen Studien anlangt. Als Professor hat er ziemlich wenig veröffentlicht. So gab er in zwei dicken Bänden das: „Patristisch-biographisch woordenboek op de eerste zes eeuwen der Christelijke Kerk" (Utrecht 1889, 91) heraus. Er hatte dieses Werk aber schon als Pfarrer fast ganz fertig. Ursprünglich war es von dem Groninger Pfarrer A. von Toorenenbergen begonnen. Bei dessen Tod im Jahre 1885 war nur ein kleiner Teil fertig und Kleyn hat es dann fortgesetzt. Es war aber kein selbständiges Werk, sondern eine Übersetzung und Bearbeitung von Artikeln aus dieser RE², die von Kleyn mit vielen Anmerkungen versehen wurden. Nur einige Artikel hat er noch beigefügt, die anderen Werken entlehnt waren. In dem „Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje aangeboden" (Leiden 1891) schrieb er die oben bereits erwähnte Studie. In dem Wochenblatt: De Gereformeerde Kerk (Jahrg. 1890, 91) veröffentlichte er eine Reihe von 22 Artikel über: „Het leven van Christus in den geloovige" worin er seinen religiösen und theologischen Standpunkt deutlich auseinandersetzte. Nach seinem Tode erschien noch „Bijzonderheden uit de Ned. Kerkgeschiedenis" (s'Gravenhage 1896), eine Sammlung von 20 Artikeln, die in dem: „Kerkelijke Courant" vom September 1895 bis August 1896 aufgenommen waren und worin er, meistens auf Grund neuer Angaben, einige Männer aus der ältesten Zeit der reformierten Kirche in den Niederlanden behandelte. Kleinere Artikel und Bücherbesprechungen von seiner Hand kommen in verschiedenen Zeitschriften vor. In dieser RE³ schrieb er einen kurzen Artikel über Adam Boreel (III S. 325). **S. D. van Veen.**

Kliefoth, Th. Fr. D. — S. 572 Z. 21 l. B5 II S. 458—464 st. 450—464.

Knapp, Albert. — S. 588 Z. 3 l. Harttmann st. Hartmann.

Kneucker, Johann Jakob, Professor der alttestamentlichen Theologie in Heidelberg, gest. 24. Dezember 1909. — 1. Nekrologe. Evangel. protest. Kirchenblatt 1910 Nr. 1. Protest. Monatshefte 1910 S. 121—127. Zur Erinnerung an J. J. K. von A. Trautwein. — 2. Schriften. Das Buch Baruch, Leipzig 1879. Hitzigs Vorlesungen über Biblische Theologie u. Messianische Weissagungen herausgegeb. Karlsruhe 1880. Die Anfänge des römischen Christentums, 1881. „Unglaube oder Glaube". Offene Briefe an Herrn Pfarrer J. Reinmuth in Knielingen, Heidelberg 1895/96. Die Gleichberechtigung des kirchlichen Liberalismus, Heidelberg 1898.

Kneucker wurde am 12. Februar 1840 in Wenkheim bei Tauberbischofsheim geboren. Auf dem Gymnasium letzterer Stadt und dem Lyzeum von Wertheim für den Besuch der Universität vorbereitet, studierte er vom Herbst 1861 bis Ostern 1865 in Heidelberg Theologie. Unter seinen Lehrern zogen ihn besonders Hitzig und Rothe an. Nach wohlbestandener theologischer Hauptprüfung stand er von 1865—1906 im Dienst der badischen Landeskirche: in Kirchheim, Freiburg, Neunkirchen, Heidelberg, Ziegelhausen und Eppelheim. Von 1894 bis 1906 bekleidete er das Dekanat der Diözese Ober-Heidelberg. 1873 habilitierte er sich in der Heidelberger theologischen Fakultät und dozierte neben Hitzig, seit 1875 neben Merx AT und Hebräische Sprache. 1880 wurde er zum a. o. Professor in Heidelberg ernannt und gleichzeitig von Bern zum D. theol. Während er schon 1906 wegen Krankheit auf seine kirchlichen Stellungen verzichtete, hat er seinen akademischen Beruf fast bis dicht an seinen Tod auszufüllen gesucht.

Einem fränkischen Bauernhause entsprossen, hat Kneucker die diesem eigentümliche Zähigkeit, Gründlichkeit und Ehrlichkeit, nachdem er sich einmal durch Neigung und Schicksale für die Sache des protestantischen Liberalismus entschieden hatte, auf seine wissenschaftliche und praktische theologische Tätigkeit in mutiger, zuweilen auch in temperamentvoller Weise Einfluß üben lassen. Sein theologisches Doppelamt war sein ganzer Stolz. Denn nach seiner Meinung kann ein praktischer Geistlicher seiner Gemeinde nur ein rechter Seelsorger und Prediger sein, wenn er in lebendiger Berührung mit der theologischen Wissenschaft bleibt und umgekehrt kann ein Professor der Theologie nur dann rechte Diener der Kirche heranbilden, wenn er beständig den Pulsschlag des kirchlichen Lebens spürt. Zeitlebens hat K. mit Bewunderung und Verehrung zu seinem Lehrer Hitzig (vgl. PRE³ 8, 157—162) emporgeschaut, dessen Vorlesungen über alttestamentliche Theologie, die wissenschaftliche Bedeutung Hitzigs auf diesem Gebiete überschätzend und obwohl damals bereits ein anderer Geist die freie alttestamentliche Forschung durchblitzte, er 1880 aus dem Nachlaß herausgab. Von Hitzig hatte K. ein Verständnis für die Notwendigkeit einer strengen, besonders auf die Versionen gestützten biblischen Textkritik übernommen. In seinem 1879

erschienenen und dem Gedächtnis Hitzigs gewidmeten literarischen Hauptwerk: Das Buch Baruch (vgl. Schürer PRE³ 1, 640—642) erbrachte K. den Befähigungsbeweis für die Handhabung philologischer Kleinkunst. Noch in seinem Alter ist K. den textkritischen Idealen Hitzigs treu geblieben, was u. a. seine Aufsätze in den Protestantischen Monatsheften 1906 und 1908 beweisen. Gleichzeitig zeigte K. in seinem Werk über „Baruch" seine Meisterschaft in fremden, namentlich orientalischen Sprachen, mit der er sich neben dem polyglotten Talent seines Heidelberger Fachgenossen Merx sehen lassen konnte. Es ist schade, daß K. nicht weitere und reifere Früchte solcher Studien der theologischen und orientalischen Wissenschaft gespendet hat! Durch seine Arbeit über Baruch war K. auf die außerbiblische jüdische Literatur geführt worden. Eine in seinem literarischen Nachlaß befindliche und mir durch die Freundlichkeit der Witwe zugänglich gewordene Untersuchung aus seinen mittleren und letzten Jahren über Jesus im Talmud und Koran zeigt, daß der Verstorbene imstande gewesen wäre, einer nach Vertiefung und Verbreiterung der historischen Studien über das Christentum verlangenden Generation neue Wege zu weisen oder verschüttete wieder aufzudecken. Christologische Probleme behandelt K. in seiner Streitschrift „Unglaube oder Glaube."

Als praktischer Geistlicher gehörte K. zur kirchlich-liberalen Vereinigung badischer Pfarrer. Er war langjähriger Redakteur des Evangelisch-Protestantischen Kirchenblattes. In den Organen der liberalen theologischen Presse hat er öfter zu aktuellen Fragen Stellung genommen. Als seine Lebenssonne sich zu neigen begann, dachte er, auch hierin seinem Lehrer Hitzig ähnlich, in vielen Dingen milder als in seinen Sturm- und Drangjahren. Er wollte „theologisch-liberal bis auf die Knochen, aber nicht radikal-liberal" sein. Wie hoch er von dem Pfarramt dachte, lehrt sein Ausspruch: „Und das Pfarramt ist doch das schönste Amt!" Mochte er nun als Professor oder als Pfarrer sprechen oder schreiben, immer geschah es in dem Bewußtsein der Verantwortung gegen den Herrn der Kirche, an dessen Geburtstag er 1909 von schweren körperlichen Leiden erlöst wurde. In dem Gefühl, wie im Leben so auch im Tod das ausschließliche Eigentum Christi zu sein, hat K. sich selbst die Worte Rö 14, 7—8 zum Begräbnistext gewählt, damit das Fazit eines christlichen Lebens und Wirkens ziehend. In der theologischen Wissenschaft lebt K. fort als einer der Nachzügler des älteren badischen Liberalismus, der auf seinen Fittigen die neuzeitliche theologische Wissenschaft mit heraufgeführt hat: ein ganzer, oft schroffer, aber auch gerader Charakter, an dem neben der Treue seiner Gesinnung die Klarheit und Schlichtheit der Rede wohltuend hervorbricht.

G. Beer.

Knipstro, Johannes. — Briefwechsel Joach. Westphals, hrsg. v. Sillem S. 158 ff., 164 ff., 213, 248. — Über die 1. Greifswalder Synode unter Knipstro, 29. Sept. 1541, s. Wehrmann, Begründung d. evg. Schulwesens in Pommern, 1905 S. 33. — Über das sog. 6. Hauptstück des Katechismus vgl. jetzt Reu, Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts I, 1, 423 f., besonders aber O. Albrecht in Weim. Ausg. XXX 1, 623 ff. **G. Kawerau.**

Knopken, Andreas. — S. 601 Z. 40 l. Blankenfelds st. Blankenburgs.

Köberle, Justus, Professor der alttest. Theologie in Rostock, gest. 1908. — Literatur: Worte des Gedächtnisses an Prof. D. Köberle, von R. Grützmacher in Meckl. Kirchen- u. Zeitbl. 1908 Nr. 8; D. J. Köberle als Theologe, von Wilke in Evang. KZ 1908 Nr. 18; D. Justus Köberle. Ein Lebensbild entworfen von Prof. Dr. Rehm, Lic. Dr. Caspari, Prof. Freih. v. d. Goltz, Prof. D. Walther, Wismar 1909.

Justus Köberle wurde geboren am 27. Juni 1871 in Memmingen als Sohn des dortigen Pfarrers bei St. Martin und dessen Ehefrau Sophie geb. Burger. Im Elternhause herrschte der ernste christliche Geist, wie ihn die Erweckungszeit des 19. Jahrh. geboren hatte. Nach Absolvierung der guten Lateinschule seiner Vaterstadt besuchte er von Ostern 1885 bis Herbst 1889 das Gymnasium bei St. Anna in Augsburg, zugleich Zögling des damit verbundenen Kollegiums. Wenngleich er selbst nach Aufzeichnungen in seinem Tagebuch nie mit sich zufrieden war, schätzten ihn seine Mitschüler sehr hoch wegen seines unverdrossenen Fleißes und seines klaren Denkens, vor allem wegen seiner Lauterkeit und Gewissenhaftigkeit. Besonderes Interesse flößte ihm das AT ein, das er schon auf dem Gymnasium im Urtext ganz durchlas. So war er während seines zweijährigen Studiums auf der Universität Halle ein besonders eifriger Schüler von E. Kautzsch, daneben hinsichtlich des Arabischen von A. Müller und des Assyrischen von Pischel. Schwer empfand er, dessen zartes Gemüt von allem Rauhen verletzt wurde, die Kämpfe, in die ihn die miteinander kämpfenden theologischen Richtungen

hineinrissen, so daß er seufzen konnte: „O, warum blieb es nicht, wie es auf dem Gymnasium war?“ Aber vermöge seiner Wahrhaftigkeit war ihm beides unmöglich, sowohl die vorliegenden Probleme sich zu verbergen, als auch sich über sie voreilig ein selbständiges Urteil zu bilden. Und wenn ihm auch zuzeiten die Sorge kam, ob er imstande sein werde, in der Kirche ein Amt zu übernehmen, so konnte er doch auch später im Blick auf diese schwere Zeit schreiben: „Ich habe mir als Student stets ein Gebiet persönlichen Glaubenslebens gleichsam reserviert, an welches ich einfach nicht hintasten ließ, und von da aus gelang es mir ohne Schwierigkeit, auch anderes, was ich aufgegeben hatte, wieder zu erobern.“ Daher blieb ihm auch stets die Frage die wichtigste, „was er zu tun habe, um innerlich vorwärts zu kommen“, um „sein Leben Gott wohlgefällig zu machen.“ Viel Unruhe bereitete ihm auch der von Kautzsch und E. Haupt ihm erteilte Rat, die akademische Laufbahn zu ergreifen. Wohl fühlte er dazu die Neigung, aber immer wieder fragte er sich, ob dies nicht sündlicher Hochmut sei und ob er wirklich die dazu erforderliche Begabung besitze. Nachdem er ein drittes Jahr in Berlin und ein viertes in Erlangen studiert und das erste theologische Examen in Ansbach bestanden hatte, besuchte er 1894—96 das unter Leitung seines Onkels K. Burger stehende Predigerseminar in München und erwarb sich 1896 in Erlangen den Lizentiatengrad auf Grund einer Arbeit De Elohistae Pentateuchici Prioris . . . Ethica. Aus dieser schon ihres sprachlichen Gewandes wegen weniger beachteten Schrift seien drei Gedanken hervorgehoben: Alle ethischen Pflichten folgen aus dem Gedanken von dem durch den heiligen Gott mit dem sündigen Menschen geschlossenen Bunde; auch die rituellen Vorschriften zielen auf die fromme Gesinnung gegen Gott, so daß nicht erst die Schriftpropheten die Religion Israels ethisiert haben; die zu den natürlichen Gütern dieser Welt geforderte Stellung wird bestimmt durch die Ehrfurcht vor dem Schöpfer, ist darum eine freudige Bejahung alles Natürlichen. — Von 1896—98 war er Hilfsprediger in der Münchner Vorstadt Schwabing und fühlte sich in dieser Stellung und ihrer großen Arbeitslast ungemein glücklich, zumal da jetzt nach den Stürmen der Vorbereitungszeit „eine gewisse gleichmäßige, friedliche Stille wieder in ihm einkehrte“. Die Dozentenpläne waren aufgegeben. Da erhält er aus der theologischen Fakultät in Erlangen die Aufforderung, sich um die dortige Repetentenstelle zu bewerben. Nach heißem Kampfe, der Tränen und körperliche Schmerzen auslöst, entschließt er sich, dem Rufe zu folgen, weil sein Vater dies dringend wünscht und weil er „gerade darin, daß es Fleisch und Blut so entgegengeht, einen Wink, daß es Gottes Wille ist, erblicken“ zu können meint. Nachdem er das theologische Anstellungsexamen mit Auszeichnung bestanden hatte, trat er im Herbste 1898 als Repetent in Erlangen ein und habilitierte sich für altt. Theol. am 31. März 1899 mit der Schrift „Die Tempelsänger im AT“ (205 S.). Dieser „Versuch zur israelitischen und jüdischen Kultusgeschichte“ läßt schon klar eine Eigentümlichkeit der Arbeitsweise Köberles hervortreten, die gewissenhafte Bescheidenheit, die in dem Bewußtsein, „wie enge Grenzen der historischen Erkenntnis auf dem Gebiete des ATs gesetzt sind“, bestimmt unterscheidet zwischen dem, was sich beweisen läßt, und dem, was nur als „unsichere Kombination die Lücken auszufüllen“ beanspruchen darf. Das folgende Buch „Natur und Geist nach der Auffassung des ATs“ (XI und 297 S., 1901) sucht rein historisch die Frage zu beantworten, wie die Hebräer einerseits die Außenwelt, andererseits das menschliche Seelenleben aufgefaßt haben. In den „Kampf um das AT“ griff diese Arbeit besonders durch den Nachweis ein, daß die altteſt. Anschauungsweise kein günstiger Boden für „magisches Wesen und Treiben“ oder für Mythologie ist. Eine mehr theolog. Ergänzung dazu bildete der Aufsatz „Gottesgeist und Menschengeist im AT“ (NkZ 1902). Wie fern dem frommen Israeliten magische Vorstellungen liegen, zeigt in positiver Darlegung an einem Einzelpunkt die inhaltsreiche kleine Schrift „Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im AT“ (30 S., 1901): Der Betende gründet seine Zuversicht auf das Objektive des bisherigen Handelns Gottes in der Geschichte, insonderheit auf den mit Israel geschlossenen Bund und seinen geoffenbarten Namen und auf das Subjektive der Übereinstimmung seiner Bitte mit seiner von Gott gesetzten Lebensbestimmung, später freilich auch auf ein Verdienst Gott gegenüber. Gleichzeitig veröffentlichte K. einen Vortrag über „Die geistige Kultur der semitischen Völker“ (50 S., 1901), das auch die Anschauung widerlegt, als seien die Araber die Träger der Kultur im Mittelalter gewesen und den Artikel „Mohammed und die Entstehung des Islam“ (Konservat. Monatsschrift 1901). Für die von K. Müller unternommene deutsche Ausgabe von Calvins Auslegung der h. Schrift lieferte er einen Teil der Übersetzung. Unterdessen arbeitete er auch schon an dem Buche, das nach Gottes Ratschluß das wichtigste seines Lebens bleiben sollte, an einer „Geschichte des vorchristlichen Heilsbewußtseins“, der er den bescheidenen Titel gab: „Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum“ (VIII u. 685 S., 1905, vgl. die Selbstanzeige im ThLB

1905 Nr. 39). Das Hauptgewicht wird auf die Darstellung des „späteren Judentums" gelegt. Als Resultat ergibt sich, „daß es ganz unmöglich ist, der jüdischen Gemeinde ein solches Heilsbewußtsein zu vindizieren, wie es aus den neutest. Schriften spricht. Das Judentum war im ganzen am Schluß seiner Geschichte bei einer ähnlichen unbefriedigten Erlösungssehnsucht angelangt, wie das gleichzeitige edlere Heidentum". Andererseits aber wird von dieser geschichtlichen Darstellung eine Bestärkung in der Überzeugung erwartet, daß dieselbe geschichtliche Notwendigkeit, welche einmal Sünde und Gnade in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins gerückt hat, ihnen immer wieder diese Stellung verleihen wird, wie sich dies ja auch in der Geschichte der christlichen Kirche deutlich verfolgen läßt." — Ehe noch der Druck dieses Buches vollendet war, wurde K. auf den altest. Lehrstuhl in Rostock berufen als Nachfolger des verstorbenen Wilhelm Volck (vgl. dessen von K. gelieferte biographische Skizze in Bd 20). Am 1. Oktober 1904 trat er in diese Stellung ein. Die Erlanger theol. Fakultät ernannte ihn zum Dr. th. h. c. Ein bald danach von ihm gehaltener Vortrag über „Die Bedeutung der Sündenvergebung in der altest. Frömmigkeit" (gedr. in der NkZ 1905) ist eine Ergänzung zu dem damals ausgegebenen Werk über Sünde und Gnade. — Wenn schon alle bisherigen Publikationen K.s im Grunde durch brennende Fragen der altest. (und neutest.) Wissenschaft hervorgerufen waren, so tritt von nun an noch bestimmter die Auseinandersetzung mit den jeweilig betonten Problemen hervor. Beiträge zum Babel-Bibel-Streit waren der Vortrag „Religionsgeschichtliche Bedenken zu Bibel und Babel" (Allg. Ev.-Luth. KZ 1902 Nr. 27), der „mit besonderer Berücksichtigung des 2. Vortrags von Prof. Fr. Delitzsch über Babel und Bibel" in erweiterter Gestalt unter dem Titel „Babylonische Kultur und biblische Religion" (54 S.) 1903 erschien, sodann ein Zyklus von 6 Vorträgen, die für den Druck umzuarbeiten, K. nicht mehr vergönnt war, die daher nach seinem Tode in der Gestalt, in der er sie hinterlassen, herausgegeben wurden: „Die Beziehungen zwischen Israel und Babylonien" (95 S., 1908). Diese bieten zuerst eine Darstellung der Geschichte Israels in dem Rahmen der Geschichte Vorderasiens, behandeln sodann die Kultur und darauf die Religion Babyloniens und Israels und zwar die letztere so, daß der babylonische Götterglaube mit dem israelitischen Monotheismus und die babylonischen Mythen und Epen mit den verwandten Stoffen des ATs, der biblischen Urgeschichte, verglichen werden. Als Ergebnis wird aufgestellt: „Die babylonische Kultur: Israel weit überlegen, überall auf Israel einwirkend, Israel in allen Beziehungen bestimmend, von Israel überall angenommen. Dagegen die biblische Religion: überall im Gegensatz gegen die umgebende Kultur und Religion, auch die babylonische stehend! Sie hat aus dem Gegendruck gegen die fast übermächtigen fremden Einwirkungen ihre Kraft gezogen. In diesem Kampfe haben die führenden Geister Israels ihrem Volke und weiterhin der Menschheit die wertvollsten Güter errungen." Als Ergänzung kann dienen die Schrift „Die bleibende Bedeutung der biblischen Urgeschichte" (35 S.), die gefunden wird „in der vorausgesetzten Gottesanschauung, in der Idee einer einheitlichen menschlichen Geschichte, in der Ablehnung alles Mythischen und Polytheistischen, in der ganzen sittlichen Grundanschauung"; sodann der Artikel „Orientalische Mythologie und biblische Religion" (NkZ 1908), der zugleich Nachträge zu den Ausführungen in „Geist und Natur" bietet. — Der Besorgnis, als würde durch die wirklichen Ergebnisse der neueren Forschung der christliche Glaube an die altest. Offenbarung unmöglich gemacht, als müsse man daher entweder der religionsgeschichtlichen Schule zustimmen oder sich gegen alle neuen Erkenntnisse verschließen, wollen die drei Vorträge wehren, die unter dem Titel: „Zum Kampf um das AT" (102 S., 1906) zusammengefaßt sind und in ihrer 2. Aufl. unter dem Titel „Die altest. Offenbarung" (VIII u. 142 S., 1908) die Resultate eines Artikels über „Die heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des ATs" (NkZ 1906) in sich aufnahmen, zugleich die Vortragsform abstreifend und auch die frühere Anlage vielfach verlassend. Die Tendenz ist auch hier „die Trennung dessen, was der christlichen Gemeinde aus Gründen des Glaubens feststeht, von dem, was die wissenschaftliche Forschung in ihrem Gebiet mit ihren Mitteln zu erreichen imstande ist". „Nicht auf dem Boden der altest. Kritik, auch nicht auf dem Boden der Geschichte des alten Orients, sondern auf dem der christlichen Glaubensstellung entscheidet sich der Kampf um das AT." — Die 1907 erschienene Schrift „Soziale Probleme im AT und in der Gegenwart" (37 S.) schildert die sozialen Verhältnisse im Volk Israel und die Ideen und Versuche zur Lösung der daraus erwachsenen Probleme. In demselben Jahre behandelte ein Artikel in der NkZ „Die Papyri von Assuan und das AT", 1908 ein Artikel in der Konservat. Monatsschrift „Urchristentum und moderne Weltanschauung." Wie manche Äußerungen in den genannten Schriften zeigen, fühlte sich K. besonders angezogen durch die Gestalt des Propheten Jeremia, den er auch in Artikeln für den „Alten Glauben" 1901

und für das Nürnberger Ev. Gemeindeblatt 1904 gekennzeichnet hatte. Schließlich erschien sein populärer Kommentar über diesen Propheten (280 S., 1908), „der seine ganze Lebenskraft und sein ganzes Lebensglück seinem Gott geopfert, dessen ganzes Leben und Arbeiten ein beständiges Unterliegen sein sollte, aber ein Unterliegen, das ein Siegen war." Nicht wenige der Züge, die K. als „Jeremias Charakter und Eigenart" hervorhebt, eigneten auch ihm selbst. Ebenso war aus eigener Erfahrung das besondere Interesse geboren, das K. an dem Buche Hiob nahm. Als eine „Einführung" in dieses bezeichnet er seine Schrift „Das Rätsel des Leidens" (Bibl. Zeit- und Streitfragen I 1 1905 32 S.): „Den vielen, die in unsern Tagen um religiöse Gewißheit kämpfen, mag das Buch Hiob zeigen, daß das Herz in solchem Ringen nicht zur Ruhe kommt außer durch Gott und bei Gott selbst". „Für den Christen ist Christi Kreuz die Lösung des Rätsels seines Leidens." Als dieses Rätsel seiner Arbeit ein Ende setzte, war K. mit den Vorarbeiten zu einem Kommentar zu den kleinen Propheten und zu einem größeren Werke über die Ethik des ATs beschäftigt. Ein nach seinem Tode vorgefundener Artikel „Jes. 53 im Lichte der Erfüllung" (abgedruckt in der Allg. Ev. luth. KZ 1909 Nr. 10 f.) kann zeigen, wie K. sich die psychologische Vermittelung der prophetischen Inspiration vorgestellt hat. — Die meisten seiner Arbeiten sind nicht ohne Schmerzen geboren. Einerseits litt er unter dem Mißtrauen, dem seine Bemühungen, zu einer „die rechte innere Gesundheit und innere Freiheit in sich vereinigenden Stellung" zu verhelfen, bei manchen von der kirchlichen Gewohnheit Gefangenen begegneten. Ihnen hat er zugerufen: „Ich kann nicht anders". Andererseits betrübte ihn die geringschätzende Art, mit der hin und wieder von solchen, die sich für die Alleinpächter alttest. Wissenschaft hielten, seine von reiner Wahrheitsliebe und Bescheidenheit geleiteten Untersuchungen behandelt wurden. Er tröstete sich dann wohl mit der Vermutung, daß man ihn nur rezensiert, nicht aber gelesen habe. Die von ihm selbst gelieferten Rezensionen (besonders im LZB und in der Theologie der Gegenwart) zeichnen sich aus durch eine auch die auffallendsten Behauptungen mit absoluter Ruhe erwägende Bereitwilligkeit, jedem gerecht zu werden und von jedem zu lernen. — Als Dozent übte er eine hervorragende Anziehungskraft und einen großen Einfluß aus, obwohl seine Darstellungsart und Vortragsweise so einfach wie nur möglich war. Was seine Zuhörer fesselte, war offenbar die Verbindung von strenger Wissenschaftlichkeit und tiefer Ehrfurcht vor der Heiligkeit des behandelten Gegenstandes. Er suchte sie zu einer solchen Wahrhaftigkeit zu erziehen, die weder die ungewohnten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung oder die tatsächlich vorliegenden noch ungelösten Probleme leugnet, noch auch das Neue nur um seiner Neuheit willen liebt oder dort Probleme sucht, wo in Wirklichkeit keine solchen vorliegen. Im Verkehr mit den Studenten war er von einer derartigen Liebenswürdigkeit, daß sie den Eindruck bekommen konnten, als hätten sie mit ihrem Besuch und der Aussprache ihrer Gedanken ihm die größte Freude bereitet. Und doch war er völlig frei von jedem Buhlen um ihre Gunst, konnte ihnen vielmehr auch in zart ironischer Form Wahrheiten sagen, die nicht so leicht wieder vergessen wurden. Auch als Prediger vermied K. jeden Schmuck. Die Sache allein sollte wirken. Zwei aushilfsweise im Rostocker Universitätsgottesdienst gehaltene Predigten sind gedruckt in der Sammlung „Ein Herr — Ein Glaube. Rostocker akademische Predigten", 1907. — Im März 1906 verheiratete K. sich mit Emmi Walther, der Tochter seines Rostocker Kollegen. Gleich nach der Hochzeitsreise stellte sich heraus, daß er an Diabetes leide. Er wußte, wie gefährlich dies für einen Mann in seinen Jahren war. Aber mit dem beständigen festen Blick auf das drohende nahe Ende arbeitete er unermüdlich weiter, bis nach einem schweren Anfall von wenigen Tagen am 7. Februar 1908 sein kurzes Erdenwirken zu Ende war. Ihre Trauer über sein frühes Scheiden sprachen mehrere Theologen in Briefen mit der Begründung aus, daß sie gerade von ihm die Wiedergewinnung einer klaren positiven Stellung zum AT erhofft hätten. „Freunde und Schüler" haben über seinem Grabe ein einfaches und edles Denkmal errichtet. **Wilhelm Walther.**

Kögel, Th. J. R. — S. 611 Z. 46 f. sind die Worte und der — (s. d. A) zu streichen.
S. 611 Z. 49 l. Im Anfang des Jahres 1363 st. Im Jahre 1862.
S. 611 Z. 50 l. des Kultusministers von Mühler st. des Oberhofpredigers Hoffmann.
S. 614 Z. 25 l. 1878 st. 1879.

Köln, Erzbistum. — Seit dem Erscheinen des 10. Bandes dieses Werks hat die Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde die Herausgabe zweier für die Geschichte des niederrheinischen Erzbistums sehr wichtiger Sammlungen begonnen: der Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter und der Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande

aus dem Vatikanischen Archiv. Von dem ersteren Werk erschien 1901 der 2., 1909 die 1. Hälfte des 3. Bds, beide bearbeitet von R. Knipping; sie behandeln die Zeit von 1100—1261. Von dem letzteren liegen 6 Bde vor, 1902—1912; sie umspannen die Zeit von 1294—1399. Der Bearbeiter ist H. V. Sauerland. Die Akten einer Synode der Kölner Erzdiözese, zu Köln 8. Okt. 1440, die bei Hefele nicht erwähnt ist, sind in den deutschen Reichstagsakten 15. Bd S. 452 ff. Nr. 250—260 gedruckt.

J. Poppelreuter, Die röm. Gräber Kölns, Bonner Jahrbücher 1906 114. u. 115. Heft S. 344 ff., bes. S. 372—375. W. Levison, Die Entwickelung der Legende Severins v. Köln. Das. 1909 120. Heft S. 34 ff. L. Korth, Die Patrozinien der Kirchen u. Kapellen im Erzbistum Köln. Düsseldorf 1904. W. Pelster, Stand und Herkunft der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz im MA. Weimar 1909. M. Stimming, Die Wahlkapitulationen der EB und KF von Köln. Göttingen 1909. Über die Bildung des Kölner Territoriums KG Deutschlands V S. 90 ff. **Hauck.**

Könige, Bücher der. — Vgl. Winckler, Beiträge zur Quellenscheidung der Königsbücher: Alttestamentliche Untersuchungen, 1892 S. 1—54; Benzinger, Kurzer Handcomm. z. AT, IX 1899. **W. Lotz.**

Köstlin, Heinrich Adolf, gest. 1907. — Über sein Leben vgl. seine Selbstbiographie bis 1883 in der Denkschrift des evgl. Predigersem. zu Friedberg (1869—85) hrsg. v. D. Diegel. Gedächtnisrede auf ihn von Prof. D. Sell am 20. deutschen evgl. Kirchengesangvereinstag in Stuttgart (Festschrift, Leipzig 1907 S. 26 ff.). Worte der Erinnerung an H. A. Köstlin, Reden bei seiner Beerdigung, bes. von s. Schwager Gustav Gerok. — Wichtigste Schriften Köstlins: Geschichte der Musik im Umriß f. d. Gebildeten aller Stände dargestellt. Tübingen 1875. 5. Aufl. 1899. — Karl Maria v. Weber u. Friedr. Silcher (am Schluß Rede zur Einweihung des Silcherdenkmals in Tübingen, 7. Mai 1874). Stuttgart 1877. — Kandidatenfahrten. Tübingen 1875. 2. Aufl. 1899. — Die Tonkunst, Einführung in die Ästhetik der Musik. Stuttgart 1878. — Die Musik als christl. Volksmacht (Zeitfragen des christl. Volkslebens V 5). Heilbronn 1878. — Der Begriff des geistl. Amts. Ludwigsburg 1885. — Gesch. des christl. Gottesdiensts, ein Handbuch f. Vorlesungen u. Übungen im Seminar. Freiburg 1887. — Die Lehre von der Seelsorge. Berlin 1895. 2. umgearb. Aufl. 1907. — Predigten und Reden. Gießen 1901. — Redigierte 1884—86 d. kirchenmusikalische Zeitschr. Halleluja, von 1889 an als Mitherausgeber die Zeitschr. Halte was du hast, von 1904 zus. mit Wurster deren Fortsetzung, die Monatsschr. f. Pastoraltheologie.

H. A. Köstlin ist geboren am 4. September 1846 als jüngster Sohn von Reinhold Köstlin, Professor der Rechtswissenschaft in Tübingen. Der Vater, Sohn des früheren Tübinger Professors der Theologie, späteren Prälaten und Konsistorialpräsidenten Nathan. Friedr. Köstlin in Stuttgart († 1855), war dichterisch und musikalisch hochbegabt, die Mutter, Josefine Lang, katholisch in dem weitherzigen Sinn der damaligen Zeit, eine Tochter des bayrischen Hofmusikers Theobald Lang in München, einst eine gefeierte Sopransängerin, Lieblingsschülerin Felix Mendelssohns, feinsinnige Komponistin namentlich auch von Liedern religiösen Inhalts (vgl. ihre pietätvolle Charakteristik in der Schrift des Sohns nach ihrem Tod 1881, wo auch Verzeichnis ihrer Kompositionen op. 1—46. Leipzig, Breitkopf & Härtel). So wurde sein Elternhaus, in dem u. a. ein Silcher und Palmer als Hausfreunde verkehrten, die Pflegestätte reichen musikalischen Lebens, wo der künstlerisch hochbegabte Sohn frühzeitig eine Fülle edelster Anregungen bekommen hat. Der Tod des Vaters (1856) übte auf den zehnjährigen Knaben eine tiefgreifende Wirkung aus und war für ihn der Anlaß, auf den Künstlerberuf, der seiner Neigung entsprochen hätte, zu verzichten und die Laufbahn eines württembergischen Theologen einzuschlagen. Im Seminar Schöntal (1860—64) hat besonders Ephorus Elwert, der auf dem rechten Flügel der Schleiermacherschen Schule stand (über ihn V, 327—9), mit seiner charaktervollen Persönlichkeit und der gut biblischen Fundamentierung seiner Theologie auf ihn gewirkt. Im Tübinger Stift (1864—68) gelang es ihm noch nicht, eine innere Stellung zur wissenschaftlichen Theologie zu gewinnen; trotz tieferer persönlicher Berührung durch Beck und Palmer behielt er zunächst ein vorwiegend philosophisches Interesse, und die Bedürfnisse des jugendlichen Gemütslebens befriedigte ihm die Musik. Den künftigen Meister der Seelsorge begannen aber damals allerlei ernste Erlebnisse im häuslichen Kreise zu bilden, insbesondere häufige Besuche bei seinem geisteskrank gewordenen ältesten Bruder in der Heilanstalt in Winnenden, wo er dem hervorragenden Irrenarzt Albert Zeller, dem Dichter der „Lieder des Leids", persönlich näher treten durfte. Nach einjähriger Vikariatszeit in der Nähe von Tübingen kam er Herbst 1869 als Erzieher in das Haus des württ. Gesandten Baron v. Wächter-Lautenbach in Paris, wo er nicht nur

reichliche Gelegenheit zur musikalischen Ausbildung und Vertiefung fand, sondern auch allerlei Anregung aus dem Leben der evangelischen Gemeinde bekam; am tiefsten wirkte auf ihn die Gestalt des Schrifttheologen Bersier, des Pfarrers an der église libre. Das Wichtigste war aber, daß er in der Seinestadt die entscheidende innere Wendung zum Seelsorgerberuf hin erlebte; für die Seele seines Zöglings zu sorgen wurde ihm eine Aufgabe von unendlichem Inhalt. „Die ganze Welt- und Selbstbetrachtung verschob sich zugunsten der theologischen Weltansicht" und als Pfarrer „trösten und helfen, wo es Elend gibt, Licht zeigen, wo es dunkel ist", erschien ihm jetzt der wertvollste Lebensinhalt; daneben wollte er sich begnügen, „ein ehrlicher guter Dilettant in der Kunst" zu bleiben (vgl. s. Pariser Tagebuch, Beil. z. Staatsanzeiger f. Württbg 1910 Nr. 2—4). Diese seine innere Entwicklung hat er einige Jahre später im künstlerisch anmutigen Gewand seiner „Kandidatenfahrten" mit Ernst und Humor geschildert. Eine weit nachhaltigere Vorbereitung zum Seelsorgerberuf war aber seine Tätigkeit als Feldprediger der 2. württ. Feldbrigade während des Kriegs. Nachdem er Ende Juni 1870 von Paris zurückgekehrt war, führte ihn die Amtspflicht einen Monat darauf wieder nach Frankreich. In den Schlachten von Wörth, Sedan und Champigny, in den Lazaretten von Paris und in Reims hat er eine Fülle von pastoralen Erfahrungen gesammelt. Was dem künstlerisch feinfühligen Mann vorher gefehlt haben mag, die Kenntnis des wirklichen Lebens und das Verständnis für den gemeinen Mann nach der guten und schlimmen Seite, wurde ihm jetzt reichlich zuteil (vgl. s. Feldzugserinnerungen, Beil. z. Staatsanz. f. Württbg. 1910 Nr. 14—21, ebenso „Aus ernster Zeit", Feldpredigten 1871). Mit dem eisernen Kreuz geschmückt kehrte er heim; am Tag des Truppeneinzugs in Stuttgart verlobte er sich mit der Tochter des Prälaten und Dichters Karl Gerok.

Die anderthalbjährige Tätigkeit als Repetent am Tübinger Stift gab ihm Muße zu tieferem Eindringen in die Theologie; Richard Rothe trat ihm jetzt innerlich näher. Im Wintersemester 1872/73 hielt er eine Vorlesung über Geschichte der Musik, deren Ertrag er einige Jahre später (1875) in seinem Handbuch zusammengefaßt hat. Er wollte in ihm weder ein gelehrtes Referat über die Einzelergebnisse der musikhistorischen Forschung noch neue eigene Detailstudien geschichtlicher Art bieten, vielmehr ein möglichst deutliches Bild „der künstlerischen Individualität" geben, „welche in den Werken eines Künstlers oder einer Kunstepoche zum Ausdruck gekommen ist". Die Musik sollte als der eigentümlich tiefe Ausdruck der Geisteskultur einer bestimmten Zeit verständlich werden. Vermöge seiner Auffassung des musikalisch Schönen, wonach dieses nur in der Form liegt, nicht in Stimmungen oder Vorstellungen, die musikalisch ausgedrückt werden sollen, glaubte er diesen Nachweis des Zusammenhangs der Musik mit der Geisteskultur überhaupt nur so geben zu können, daß er das Charakteristische des schöpferischen Geistes bei den einzelnen Künstlern heraushob; hieraus ergab sich auf der einen Seite eine Galerie von Künstlerpersönlichkeiten mit immer neuen musikalischen Idealen, von denen keines als das absolut schöne gelten konnte, andererseits doch wieder der Zusammenhang des Künstlers mit dem Gesamthabitus seiner Zeit, so daß also die Geschichte der Musik ein Stück Kulturgeschichte wurde. Ebendieser Gesichtspunkt, der mit viel Geist und feinem Verständnis durchgeführt ist, sichert dem Handbuch seinen dauernden Wert. (In der letzten 5. Aufl. von 1899 ist das Altertum und die Zeit nach Beethoven von Dr. Karl Schmidt, jetzt in Friedberg, die Musik in Italien, Frankreich, England von Dr. Wilibald Nagel in Darmstadt bearbeitet). Bezeichnend ist der Schluß des Buches, der die Notwendigkeit ernsthafterer Pflege des evangelischen Kirchengesangs unter Hinweis auf das, was in der katholischen Kirche geschieht, mit allem Nachdruck hervorhebt.

Einstweilen hatte Köstlin schon die ersten Schritte zu dem großen praktischen Werk seines Lebens, der Gründung des deutschen evangel. Kirchengesangvereins, getan. Als Diakonus in Sulz a. N. (seit Frühjahr 1873) war er Dirigent des dortigen Kirchenchors und des Bezirkslehrergesangvereins und begann die Zusammenfassung der da und dort vereinzelt vorhandenen Kirchenchöre. Der Bund der Vereine in den Schwarzwaldstädten Calw, Nagold und Sulz (1875) führte zur Gründung des evangelischen Kirchengesangvereins in Württemberg (1877), dessen Vorstand Köstlin selbst von 1877—83 gewesen ist. Auf dem 1. Kirchengesangfest dieses Landesvereins am 24. Juni 1878 in Maulbronn (wohin Köstlin Herbst 1875 aus Gesundheitsrücksichten versetzt worden war), hielt Prälat Gerok die weihevolle Festpredigt (abgedruckt in den „Brosamen" 1888 S. 679 ff.). Wie aus dem Zusammentritt der württembergischen mit den hessischen, badischen und anderen südwestdeutschen Vereinen der evang. Kirchengesangverein f. Deutschland herauswuchs, der sich am 27. September 1883 konstituierte, hat Köstlin selbst X, 367 ff. geschildert. Das Vereinsstatut ist sein eigenes Werk. Mit Hallwachs und Theophil Becker trat er in den Vorstand ein; er hatte den Vorsitz bis 1904 und blieb von da an Ehrenvorsitzender.

Das Jahr dieser Gründung machte übrigens seinem amtlichen Wirken in Württemberg ein Ende. Von Maulbronn aus hatte ihn im Jahre 1878 König Karl als Stadtpfarrer nach Friedrichshafen berufen, wo er während des Aufenthalts des königl. Hofes Gelegenheit hatte, das Hofleben kennenzulernen, außerdem aber reiche Erfahrungen in der Diasporatätigkeit zu sammeln. Aber schon 3 Jahre nachher nötigte ihn seine Gesundheit, die der anstrengenden Arbeit nicht gewachsen war, zu einem Wechsel. In seiner Stellung als Diakonus an der Johanniskirche in Stuttgart 1881—83 hatte er infolge der damaligen verfehlten Amtsorganisation wenig Gemeindeseelsorge, aber dafür die Pastoration des Spitals Charlottenhilfe; zur Seelsorge an Soldaten, Geisteskranken und in der Diaspora, worin er früher gelernt hatte, kam nun also auch eine vortreffliche Schulung in der Krankenseelsorge. So war er in besonderem Maß für die Stellung als 2. Lehrer am Predigerseminar in Friedberg ausgerüstet, auf die er am 1. Oktober 1883 berufen wurde. Hier hatte er die liturgischen Fächer, Pastoraltheologie und Katechetik zu vertreten, außerdem noch Religionsunterricht am Schullehrerseminar zu geben und ein Gemeindepfarramt zu verwalten. In seinen 7½ Friedberger Jahren hat er nicht bloß diese mannigfaltige Arbeit mit Freuden getan, sondern auch noch die Sache des hessischen und deutschen Kirchengesangvereines gefördert und bei der Herausgabe des hessischen Choralbuchs mitgewirkt. Aus dieser Zeit stammt seine Geschichte des christlichen Gottesdienstes (1887), aus den Seminarübungen hervorgegangen und für solche geschrieben, daher unter Beschränkung auf den Hauptgottesdienst mit der Absicht, zur praktischen Durcharbeitung der wichtigsten liturgischen Denkmale und für liturgische Übungen Anleitung zu geben, heute, was den geschichtlichen Stoff betrifft, in vielem überholt, aber namentlich wegen der ausgedehnten Wiedergabe von Quellenstücken immer noch nützlich.

Am 1. April 1891 in das hessische Oberkonsistorium berufen, hatte er 4½ Jahre lang Gelegenheit, als Superintendent der Provinz Starkenburg sein seelsorgerliches Charisma auch in kirchenregimentlicher Tätigkeit auszuüben. So lieb ihm hierbei der Umgang mit den einzelnen Geistlichen seiner Provinz war, so wenig behagte ihm die bureaukratische Arbeit und die kollegiale Tätigkeit mit ihren fortgesetzten Kompromissen. Erst in der Stellung eines Professors der prakt. Theologie in Gießen, die er im Herbst 1895 antreten durfte, fühlte er sich wieder in seinem Element. Außer den Hauptdisziplinen seines Fachs behandelte er in seinen Vorlesungen Encyklopädie, Innere und Äußere Mission, sowie die Geschichte der Kirchenmusik. Besonders lieb war ihm die Arbeit im praktischen theologischen Seminar, der er namentlich durch seine pastoralen Geleitsworte zugleich seelsorgerlichen Charakter zu geben wußte. Leider war seine Gesundheit der im 49. Lebensjahr übernommenen neuen Aufgabe nicht mehr lange gewachsen. Schon 1901 mußte er seine Pensionierung nachsuchen. Aber auch jetzt blieb er im Dienst. Hatte er noch als Mitglied des Oberkonsistoriums an der endgültigen Redaktion des Melodienbuchs zum deutschen Militärgesangbuch wesentlichen Anteil gehabt, so widmete er nunmehr seine ganze Kraft dem „Kirchenbuch für die evangelische Kirche des Großherzogtums Hessen", dessen Herausgabe er 1904 erleben durfte. Die Einleitungen zu diesem in der Geschichte der deutschen evangelischen Agenden epochemachenden Werk geben seine liturgischen Grundsätze in nuce wieder; in den Anweisungen zur Krankenseelsorge, ebenso in dem „Gemeindegebetbuch für die evangelische Kirche im Großherzogtum Hessen", das im Auftrag und unter Mitwirkung des Großherzogs bald darauf erschien, kommt neben dem Liturgiker auch der Pastoraltheologe zum Wort. Köstlin hat in der neuen hessischen Agende „mit dem Prinzip der Andachts- und Glaubenspolizei völlig gebrochen zugunsten der unbedingten Ehrlichkeit der Rede des Pfarrers und der Gemeinde im Angesicht Gottes" (Sell), der Mannigfaltigkeit der vorhandenen liturgischen Formen ohne jede Uniformierungssucht Rechnung getragen, und wenn das Dargebotene unter den Gesichtspunkt von Materialien zum Aufbau des Gottesdienstes gestellt war, so war damit ebenso der selbständigen Arbeit des Liturgen etwas zugemutet, wie andererseits durch die Güte des Dargebotenen verständige Benützung und damit die Einheitlichkeit in den Grundsätzen und Grundgedanken verbürgt war. Nach Vollendung dieses Werks kehrte er (August 1904) in seine württembergische Heimat zurück. Hier harrte seiner eine ähnliche Aufgabe wie die eben erledigte, die Mitarbeit an der Neugestaltung des württembergischen Kirchenbuchs, die freilich zum Schaden der Sache und nicht durch Köstlins Schuld eine viel zu wenig durchgreifende geworden ist. Als Abgeordneter zur württembergischen Landessynode hat er immerhin auch dieser Aufgabe und der Vorarbeit für ein neues Gesang- und Choralbuch noch wichtige Dienste leisten können; die Fertigstellung des Berichts über die Gebete des Kirchenbuchs war seine letzte Arbeit, der am 4. Juni 1907 durch einen Schlaganfall ein schnelles Ende gesetzt wurde.

K.s Bedeutung liegt vorzugsweise auf dem Gebiet der Liturgik und der Pastoraltheologie. In beiden Beziehungen ist für ihn bezeichnend die durchgängige Bezogenheit seiner Gedanken und Absichten auf die lebendige Gemeinde. Inwieweit etwas der evangelisch, d. h. neutestamentlich verstandenen Gemeindeerbauung diene, das war ihm Maßstab für das liturgisch Richtige, namentlich auch für die Kirchlichkeit der Musik, die also „nicht in der Angemessenheit an irgendeine besondere liturgische Form als solcher besteht, sondern „in der Übereinstimmung der Musik nach Beschaffenheit und Charakter mit dem Evangelium und dem Gebet" (X 447). In seinem Referat über die Frage der Abendkommunion auf der evangelischen Kirchenkonferenz in Eisenach 1896 hat er denn auch gerade den seelsorgerlichen Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt: nicht das ist für ihn entscheidend, ob die Lösung von Hauptgottesdienst und Kommunion liturgisch zulässig sei, sondern ob man es der Gemeinde gegenüber verantworten könne, wenn Vorbereitungsrede und Beichte nicht mehr aus pädagogischen Gründen durch einen zeitlichen Zwischenraum von der Kommunion getrennt sei, und Gemeindebedürfnisse praktischer Art sind es für ihn, die ihn, soweit sie wirklich vorhanden sind, grundsätzlich zur Billigung der Abendkommunion bestimmen. Die Orientierung am Gemeindegedanken ist das Wertvolle namentlich in seinem bedeutendsten literarischen Werk, seiner Lehre von der Seelsorge. Pastoraltheologie ist ihm nicht die Lehre von der pastoralen Amtspflicht, sondern Darstellung der Aufgabe der Kirche und des Pfarramts unter dem Gesichtspunkt der Seelsorge. Dabei ist ihm die Gemeinde und zwar die Einzelgemeinde sosehr der Hauptbegriff, daß (in der 2. Aufl. deutlicher als in der 1.) sie als Organ der Seelsorge voransteht, und daß die indirekte oder aussehende Seelsorge in der Hauptsache geradezu mit Gemeindepflege gleichgesetzt wird. Bleibt in diesem von Sulze übernommenen Entwurf das Verhältnis der empirischen zur idealen Gemeinde immerhin undeutlich, so ist für den ganzen reichhaltigen Teil der indirekten Seelsorge jedenfalls ein fruchtbarer Gesichtspunkt gewonnen, der namentlich auch mit Rücksicht auf die Stellung der Gemeinschaften und der Vereine der Inneren Mission im Ganzen der Gemeinde durchgeführt wird. Köstlin läßt den Konventikeln ihre Freiheit, schiebt ihnen aber die Pflicht des Dienstes für die Gesamtgemeinde zu; ebenso behält die Innere Mission ihre Selbständigkeit unter Voraussetzung des Anschlusses an die organisierte Gemeinde. So verlangt er auch Freiheit im Gebrauch der liturgischen Bücher und die Beseitigung der lehrgesetzlichen Bindung an die Bekenntnisse, ohne für die Gemeindeeinheit zu fürchten; solange der Gesichtspunkt der Seelsorgergemeinde, in der die Gemeinde im Zusammenwirken von Pfarramt und Gemeindegliedern selber zum Subjekt der Seelsorge wird, der leitende bleibt, werde bei aller Mannigfaltigkeit der theologischen Richtungen doch immer wieder die Glaubenseinheit, d. h. ein in den Elementen identisches Gemeindebewußtsein herauskommen. Interessant ist, wie Gottesdienst, Religionsunterricht, Kirchenzucht, Liebesübung ohne Eingehen in das einzelne unter dem Gesichtspunkt der Gemeindeseelsorge betrachtet und so die Möglichkeit der Behandlung des ganzen breiten Stoffs in einer Theorie der Seelsorge bewiesen wird. Glanzstücke des Buches sind die über die seelsorgerliche Persönlichkeit, wo neben deutlichen Spuren Beckscher Einflüsse doch gelegentlich ein so freier Satz steht wie der: was den Wahrheitsernst betrifft, so könne der Theologe auch einmal an einem Philosophen wie Spinoza, an Naturforschern wie Kepler, Newton, Dubois Reymond, an Künstlern wie J. S. Bach sich stärken, ferner der Abschnitt über die Seelsorge an den Frauen, an einzelnen Ständen wie Soldaten, Bauern, Arbeitern, an Kranken.

Zwei Sätze aus dem Vorwort zur 2. Aufl. seiner Lehre von der Seelsorge, also Worte aus den letzten Monaten seines Lebens, sind für Köstlins innere Stellung zu Pfarramt, Theologie und theologischen Zeitrichtungen besonders bezeichnend: „Seelsorge ist die Probe für die Kraft und Wahrheit der Standpunkte" und: „Die Treue des Wirkens auf die Menschen führt über den Streit der kirchenpolitischen und theologischen Parteien hinaus". Zeitlebens dem kirchlichen Parteiwesen abhold, war er bis zuletzt bemüht, die konvergenten Linien zu ziehen im Glauben an die einigende Macht des evangelischen Glaubens. Diese Tendenz war nicht etwa nur in der Weichheit des Künstlernaturells und dem Harmoniebedürfnis des Mannes begründet, dessen Lieblingsmusiker ein Mozart war, sondern in der Tiefe seines religiösen Charakters. So wenig sein Lieblingstheologe Herder war er selber in einer theologischen Richtungsrubrik unterzubringen; seine Theologie war biblisch, aber nicht biblizistisch, er hatte lebhaftes Verständnis für die neuere Theologie, blieb aber bis zuletzt auch für andere Einflüsse offen und war ebenso stark von Beck bestimmt wie von Schleiermacher. Ein eigentlich zünftiger Theologe war er überhaupt nicht; das Künstlerische in ihm und die feine allgemein humane Bildung, harmonisch abgestimmt zu christ-

lichem Ernst, edler Idealismus zusammen mit biblischer Glaubenstiefe, das bildete die reizvolle Harmonie seines Charakters. Kein Wunder, daß er, zumal bei seiner Fähigkeit, zartsinnig sich in andere hineinzudenken, und bei seiner Achtung vor fremder Eigenart, ein Seelsorger von Gottes Gnaden gewesen ist. **Wurster.**

Köstlin, Julius, gest. 12. Mai 1902. — Lit.: J. Köstlin, Eine Autobiographie, in O. Wilda, Deutsche Denker u. ihre Geistesschöpfungen. 9.—12. Heft. Danzig 1891; E. Kautzsch, Zum Gedächtnis D. J. K.s in ThStK 1903, 5 ff. — Außerdem Akten des Ev. Oberkirchenrats.

J. Köstlin wurde am 17. Mai 1826 zu Stuttgart als jüngstes von 6 Kindern des Obermedizinalrats Heinrich K. geboren, der einer Familie entstammte, die durch 4 Generationen in der alten Reichsstadt Eßlingen und schließlich — J. K.s Großvater — in Urach im Pfarramt und kirchlichen Würden gestanden. Ein Bruder des Vaters wurde Prälat, der andere Konsistorialpräsident (vgl. AdB 16, 756 ff.). Der Knabe war von sehr schwacher, schonungsbedürftiger, anfälliger Gesundheit, blieb klein und schwächlich, infolgedessen schüchtern und vom Verkehr mit lebhaften Altersgenossen ausgeschlossen, gewöhnte sich aber an Selbstbeschäftigung. Bis zum 9. Jahre nur durch Privatunterricht vorbereitet, machte er doch bei nur 1, höchstens 2 Stunden täglich erfreuliche Fortschritte, bis er im Herbst 1835 das Stuttgarter Gymnasium bezog. Schon im nächsten Jahr verlor er die Mutter, aber der vielbeschäftigte Vater widmete sich treu der geistigen und sittlich-religiösen Erziehung des jüngsten Sohnes: seine Freude an den alten Klassikern und an den deutschen Dichtern übertrug er auf den Sohn; Zucht des Willens, Anleitung zu strenger Wahrhaftigkeit dankte dieser dem Vater; zur Pflege des religiösen Lebens diente das Lernen und gemeinsame Gebet von Kirchenliedern, die der Vater mit edlem Geschmack zu wählen verstand, wodurch der Sohn einen Schatz erwarb, dessen Wertes er sich im späteren Leben dankbar bewußt wurde. Früh nachdenklich geworden, sieht er sich schon als Knabe von dem Problem beunruhigt, wie sich Gottes Vorherwissen zur Wahlfreiheit des Menschen verhalte; als er dann zum ersten Male das griechische NT in die Hand bekommt, erschreckt er seinen pietistischen Religionslehrer durch die ihm aufstoßende Frage über das literarische Problem der Synoptiker. Bei seinem zurückgezogenen Leben gewinnt er seine Freude an Privatlektüre, besonders an geschichtlichen Darstellungen, und so tritt bereits dem Zehnjährigen Luthers Persönlichkeit anziehend und begeisternd nahe. Die Absicht des Vaters, ihn das „Landexamen" behufs Aufnahme in eins der niederen theologischen Seminare Württembergs machen zu lassen, durchkreuzt ein Typhusanfall; so tritt er im Herbst 1840 ins „obere" Gymnasium über und die Frage der Berufswahl bleibt damit noch offen. Große Fußwanderungen in den Ferien stärkten ihn. Zum festen Entschluß über seine Berufswahl war er aber noch nicht gelangt, als er das Gymnasium, trefflich vorbereitet durch Lehrer wie Cleß, Klumpp, Pauly und L. Bauer, im Herbst 1844 verließ. Mit dem theologischen Studium, zu dem ihn außer der Familientradition der Tod seines zu diesem Studium entschlossenen Bruders Adolf (1842) und der starke Eindruck W. Hofackerscher Predigten zog, kämpfte noch die Freude an den alten Sprachen, auch den orientalischen, und das Interesse am deutschen Mittelalter. Aber da ja der Tübinger Stiftler in den ersten Semestern vor allem Sprachen und Philosophie trieb, meinte er die letzte Entscheidung sich noch vorbehalten zu können, als er im Seminar zu Schönthal der Konkurrenzprüfung zur Aufnahme ins Tübinger Stift sich unterzog, bei der er den ersten Platz davontrug. Um keinem Dürftigen den Platz zu versperren und aus Rücksicht auf die schwache Gesundheit des Sohnes verzichtete der Vater für ihn auf Wohnung im Stift, unter dessen geregelte Studienordnung er aber trat. Bald überwog die Freude an Sprache und poetischer Kraft des ATs in ihm die Neigung zu den alten Klassikern. Mit Th. Keim zusammen trieb er bei H. Ewald eifrig Arabisch. In der Philosophie zog ihn neben Plato und Schleiermacher vor allem Kant an — trotz der Begeisterung, mit der damals F. C. Baur, Zeller und Schwegler für das Hegelsche System eintraten. Unter den Lehrern der Philosophie wirkte J. F. Reiff am stärksten auf ihn, zwar nicht durch das Eigne, das er zu bieten hatte, aber durch die energische Kritik, die er an Hegel übte. Eine Preisarbeit über Charakter, Ursprung und Glaubwürdigkeit des Mt-Evangeliums, die er mutig 1846 in Angriff nahm und deren Preis er gewann, war für ihn von durchschlagender Bedeutung: sie führte ihn in die Auseinandersetzung mit Strauß und Baur, zur inneren Entscheidung über das Wesen des Christentums und die Bedeutung Christi; sie machte ihm die Originalität und Kraft der neutestamentlichen Zeugnisse gewiß. Damit war er auch seiner Studienwahl gewiß geworden. Von seinen theologischen Lehrern verdankte er viel der Gründlichkeit und gewissenhaft abwägenden Art Landerers; in Baurs Vorlesungen empfand er den Widerstreit der Bewunderung seiner geistigen Größe

und des Bedenkens, ob die Ideen, deren „Prozeß" er darstellte, wirklich die wesentlichen des Christentums seien; Beck hörte er aus zufälligen Gründen nur wenig, verehrte ihn aber als Prediger und als Persönlichkeit — und wurde gerade durch ihn auf das Studium Luthers gewiesen, dessen Hauptschriften ihm ein so lichtes und einfaches Verständnis des Evangeliums erschlossen, wie er es in allen Vorlesungen nicht kennengelernt hatte. Das Ende seiner Studentenjahre (1847 und 48) wurde durch politische Ereignisse und die gärende Erregung der Gemüter mannigfach in Anspruch genommen, in der Teilnahme an einer Studentenverbindung, auch durch besonnenes und energisches Auftreten gegen lärmende Elemente der Studentenschaft. Das hatte für ihn den besonderen Wert, daß er die Scheu vor der Öffentlichkeit überwand. Seine Gesundheit blieb schonungsbedürftig, zeitweilig erregte ein Bluthusten ernste Besorgnisse; Arbeit in die Nachtstunden hinein war ihm zeitlebens verboten. Aber seine anfangs sehr schwache Stimme kräftigte sich und über die Studentenjahre hinaus wuchs auch noch sein Körper. Im Herbst 1848 bestand er mit Ehren das Kandidatenexamen und fand sofort in Calw Beschäftigung als Vikar, wo ihm der echte alte württembergische Pietismus (Chr. Barth) näher trat. Den Wert dieser Vikariatsvorbildung hat er hoch einschätzen gelernt und ist später für ihre Übertragung nach Preußen freudig eingetreten. Schon nach einem halben Jahre trat er die übliche „Kandidatenreise" an. Vorbereitet durch Studium der englischen Sprache und speziell von Schriften über Schottland, reiste er, überall persönliche Bekanntschaften suchend, über Heidelberg (Ullmann), Bonn (Dorner und Rothe), das Wuppertal (Sander), London (Strinkopf und Schöll) zu längerem Aufenthalt nach Edinburg. Hier traten Staatskirche und Freikirche mit ihren synodalen Ordnungen in seinen Gesichtskreis; ebenso die Unternehmungen für Stadtmission, Armenpflege, Sonntagsschulwesen; Cunningham, Duncan, Hannah u. a. suchte er auf. Aber auch die Natur Schottlands zog ihn mächtig an, das Volksleben, Geschichte und Sagen des Landes. Mit einem Abstecher nach Irland ging es nach London zurück. Dann wurden in Norddeutschland die Hansestädte und Kiel (Claus Harms) aufgesucht; von Hamburg aus wurde Wichern im Rauhen Hause besucht. Schließlich ein längerer Aufenthalt in Berlin, wo ihn Rankes Vorlesung über das Reformationszeitalter fesselte, der Verkehr, namentlich mit Neander und Schelling, ihm viel Anregung bot, wo er unter den mancherlei Predigern, die er hörte, als den interessantesten und lehrreichsten Steinmeyer (an der Charité-Kirche) bewunderte, aber doch am liebsten dem alten Goßner lauschte. Die schottischen Eindrücke legte er nieder in Mitteilungen über die Innere Mission in Schottland, die Wichern in den „Fliegenden Blättern aus dem Rauhen Hause" (1849 S. 397 ff. und 1850 S. 10 ff.) zum Abdruck brachte. Es folgte noch von Berlin aus ein Aufsatz über Dogma und religiös-theologische Entwicklung der schottischen Kirche in Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft 1850. Später, von Tübingen aus, brachte er diese Studien und Reiseergebnisse zum Abschluß in dem Buche „Die schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältnis zum Staat von der Reformation bis auf die Gegenwart" (Gotha 1852) und in dem Artikel über Schottland in der 1. Aufl. dieser Encykl. (XIII 701 ff.). Später folgten noch Aufsätze über Chalmers und Patrick Hamilton nach, Deutsche Zeitschr. 1855 u. 57, vgl. auch RE³ III 777 ff. und die Artikel „Covenants" und „John Knox". Auch das Interesse, mit dem er den Irvingianismus verfolgte (vgl. RE² „Irving"), geht wohl auf diese Reise zurück. Dem Aufenthalt in Berlin folgte im Frühjahr eine Reise nach Breslau, Dresden und Herrnhut (hier handschriftl. Studien zur Gesch. der böhm. Brüder). Im Sommersemester wurden die Universitäten Jena, Halle (Tholuck und J. Müller) und Leipzig aufgesucht, ein Abstecher nach Österreich und seinen Alpen gemacht, dann aber brach er die Reise ab, da er als Stadtvikar in Stuttgart eintreten sollte. Hier erlebte er den Kirchentag mit (Spätsommer 1850) und beobachtete dort den Gegensatz von Dorner und Stahl in Beurteilung des Schicksals der Schleswig-Holsteiner. Aber schon im Spätherbst wurde er — außer der Reihe — nach Tübingen als Repetent geschickt. Erschwerte die Art seiner Berufung seinen Eintritt, so fand er hier doch neben dem Gewinn, den die eigentliche Repetententätigkeit sowie die als Assistent für homilet. und katech. Übungen und die Verpflichtung zum Predigen brachte, Muße zu wissenschaftlicher Arbeit — jene größeren Veröffentlichungen über die schottische Kirche waren der nächste Ertrag; dann aber aus dem Bedürfnis heraus, für sich selbst über „Kirche" ins klare zu kommen und den Kirchen- und Amtsbegriff des Neu-Luthertums zu prüfen, seine Schrift über „Luthers Lehre von der Kirche" Stuttg. 1853, über „Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des NTs" Gotha 1854, ² 1872, sowie die dogmen-Zsch. Studien über die Auffassung von der Kirche in der alten Kirche bis auf Augustin (Deutsche geeitschr. f. christl. Wiss. 1855 u. 56). Auch gab er einen Jahrgang Predigten des von ihm hochverehrten W. Hofacker heraus. Reiche Anregungen brachte der Verkehr mit dem Freunde

Auberlen und mit den Professoren Landerer, Beck, dem er jetzt näher trat, Palmer, W. Hoffmann und Öhler, andrerseits eine Reise nach Genf (Malan und Merle d'Aubigné) und Paris (Monod, dessen Bild er in Gelzers Protest. Monatsheften 1857 zeichnete) Heimgekehrt absolvierte er die Prüfung pro minist. Frühjahr 1852. Die Frage, ob er sich ganz dem akademischen Beruf widmen solle, trat ihm jetzt nahe. Von kirchenhistorischen Arbeiten hinweg zog es ihn zu den Fragen der Dogmatik; aber zu diesen mußte seiner Überzeugung nach der Weg durch gründliche exegetische Vorarbeit führen. Dazu kam, daß seine Verlobung mit einer schwäbischen Pfarrerstochter, Pauline Schmidt, seine Gedanken auf ein stilles Dorfpfarrhaus und den eigenen Herd richtete. Aber auch die übliche Versetzung des Repetenten in ein Pfarramt ließ auf sich warten. Endlich im Sommer 1855 konnte er sich um eine frei gewordene Stelle auf der Rauhen Alb melden, zerriß aber schweren Herzens die Meldung, da sein Vater das Klima des Orts für ihn fürchtete — da kam die Berufung als Extraordinarius und 2. Universitätsprediger in Göttingen. Er sollte über NT lesen und die Mitleitung des prakt. Seminars übernehmen. Damit war sein Weg in den akademischen Beruf entschieden. Er führte seine Braut heim und trat am 1. Oktober 1855 sein neues Amt an. Vorher hatte er noch schleunigst auf Grund seiner bisherigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen in Tübingen den Dr. phil. und Lic. theol. erworben. In Göttingen fand er freundschaftlichen Verkehr vor allem mit Dorner, durch diesen mit dem Juristen Herrmann, dem späteren Präsidenten des Ev. Oberkirchenrats, ferner mit Schöberlein, Bertheau, Waitz; auch dem Exegeten H. Aug. W. Meyer in Hannover trat er nahe. Manches blieb dem Württemberger im kirchlichen Leben des norddeutschen Luthertums fremd, so das Interesse an allem Liturgischen; noch peinlicher war die vom König Georg, als er sich bei diesem meldete, an ihn gerichtete Mahnung, er solle die Studenten lehren, daß allein die Monarchie dem Willen Gottes gemäß sei. Aus der exegetischen Arbeit fand er hier den Übergang in die systematische: auf Arbeiten über die Heilslehre des Römerbriefs, über Einheit und Mannigfaltigkeit in der neutestamentlichen Lehre (JdTh 1856, 58) folgten Studien über die Bedeutung von Gefühl und Willen für den Glauben, mit starker Betonung der sittlichen Hingabe, nicht der Gefühlseindrücke (ebd. 1859), und darauf das Buch über den „Glauben, sein Wesen, Grund und Gegenstand" Gotha 1859. Hier zu Dorners Betrübnis seine Ablehnung der „spekulativen" Theologie (Schelling) und sein energischer Hinweis auf Kants Erkenntnistheorie. Aber daneben wurde er wieder zu Luther zurückgeführt: er schrieb auf Bitten Herzogs für RE[1] den Aufsatz über Luther, und dieser wurde Anlaß, daß ihn der Stuttgarter Buchhändler Steinkopf drängte, eine „Theologie Luthers" zu schreiben. Aber in den Vorarbeiten zu dieser wurde er im Herbst 1860 als ord. Prof. für system. Theologie nach Breslau berufen. Die Verhältnisse waren schwierig, da die Fakultät eine altteſtamentl. Professur beantragt hatte und durch K.s Berufung zugleich ein älterer Extraordinarius zurückgesetzt worden war. Er führte sich mit einer lat. Dissertation über die Wunder Christi und der Apostel ein (vgl. auch die Abhandlung über das Wunder in JdTh 1864). Göttingen hatte ihn schon ein halbes Jahr zuvor zum theologischen Doktor gemacht. In Breslau sah er sich zwischen letzte Repräsentanten des Rationalismus und Vertreter des lutherischen Konfessionalismus und ebenso politisch zwischen einen liberalen Konstitutionalismus von bedenklicher Tendenz auf parlamentarische Regierung und einen Konservatismus gestellt, der kirchliches und politisches Programm verschmolz und die Bundesgenossenschaft mit den Katholiken proklamierte. In beiden Beziehungen bewahrte er sich seine selbständige Position, unbekümmert um Mißdeutungen. Als 1863 seine Berufung ins Breslauer Konsistorium in Frage kam, unterblieb diese zunächst, da der Leiter des Konsistoriums gegen sie die politisch „freisinnige" Haltung K.s als Bedenken geltendmachte. Es lag nichts vor, als daß er in einem Gespräch unter Kollegen den Ton einer jener Konfliktsreden Bismarcks gemißbilligt und von Gefährdung des „Rechtsbewußtseins des Volkes" gesprochen. (Autobiogr. S. 218 ff., Genaueres in einem Briefe K.s vom 18. April 1863.) Er wurde zunächst nur zu den theologischen Prüfungen herangezogen, erhielt 1865 den Konsistorialratstitel und erst 1867 trat er als Mitglied ins Konsistorium ein. Als solches sollte er sich 1869 bei dem Widerstand der Reichenbacher Gemeinde gegen den Mitgebrauch des vom Konsistorium herausgegebenen Gesangbuchs der undankbaren Aufgabe unterziehen, die Anordnung der Behörde gegen eine aufgeregte Gemeinde zur Ausführung zu bringen. Als er erkannte, daß jene nur noch auf dem Wege der Gewalt durchführbar sein werde, kehrte er, ohne diese in Anspruch zu nehmen, zurück, gewann aber zugleich die Gewißheit von der Notwendigkeit synodaler Einrichtungen und vertrat 6 Jahre später, bei der Beratung der Generalsynodalordnung, mit Nachdruck die Forderung, daß der Einzelgemeinde ein Widerspruchsrecht gegen die obligatorische Einführung von Gesangbüchern zustehe (vgl. Gen.-Syn.-O. § 7, 3). Von wissen-

schaftlichen Arbeiten brachte er zunächst 1862 seine „Theologie Luthers" (2. neu bearbeitete Aufl. 1901) zum Abschluß, machte sich um die schlesische Reformationsgeschichte verdient durch seine Studien zur Lebensgeschichte des Joh. Heß (Z. d. Ver. f. Gesch. Schles. VI und XII; vgl. RE³ VII 787 ff.), wendete sich dann aber besonders Fragen der Ethik zu (JdTh 1868 und 69, ThStK 1870). Da erging 1869 an ihn die Aufforderung, für das Werk „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche" die noch fehlende Lutherbiographie zu schreiben. K. F. Th. Schneider, der die Arbeit übernommen hatte, versagte nach jahrelangem Wartenlassen. Trotz schwerer Bedenken entschloß er sich, an die Riesenarbeit zu gehen, in der Gewißheit, „daß das Werk nun einmal getan werden sollte, und daß ich einen andern Arbeiter dafür nicht zu nennen wüßte und wenn es einem schlechten zufiele, dafür mit die Verantwortung trüge." Den Vorarbeiten hiefür waren die beiden letzten Breslauer Jahre gewidmet. Im Herbst 1870 wurde er als Wuttkes Nachfolger auf einmütigen Wunsch der Fakultät nach Halle berufen für Systematik und NT. 1875 konnte sein „M. Luther" ausgehen, der ihn für die übrige Zeit seines Lebens zum anerkannten Führer in der nun von vielen Seiten neu einsetzenden Lutherforschung machte. Im Frühjahr 1883 folgte die 2., durch Verwertung der Tischredenforschungen Seidemanns, der Erstlingsarbeiten Koldes und zahlreicher Notizen Knaakes erheblich bereicherte Auflage, in demselben Jahre noch — fast unverändert — die 3., die 4. war nur eine beim Wechsel des Verlages veranstaltete Titelausgabe; aber noch 1901 unternahm er eine neue Verarbeitung der inzwischen dazu gekommenen Forschungen und neu erschlossenen Materialien — er ist darüber gestorben, als er etwa ein Drittel des Ganzen im Manuskript durchgearbeitet hatte. (5. Aufl. 1903, fortgesetzt von Kawerau). Aber neben diese große wissenschaftliche Darstellung trat seit 1882 sein populäres „Luthers Leben", mit authent. Illustrationen, in wiederholten Auflagen, und seine kleine weitverbreitete Festschrift „M. Luther, der deutsche Reformator", Halle 1883; diese trugen den Ertrag der gelehrten Arbeit in schlichter Darstellung in weite Volkskreise hinaus. In scharfer Entgegnung beleuchtete er das von J. Janssen gezeichnete Lutherbild: „Luther und J. Janssen" Halle 1883. Wie aufmerksam er die vielseitige Forschung über Luther bis an sein Ende verfolgte, zeigt die Neubearbeitung seines Artikels „Luther" in RE³ XI 720 ff. (1902). Sein Verdienst war es, daß dem gelehrten Pf. Knaake durch Versetzung auf eine Dorfpfarre der Provinz Sachsen die Möglichkeit geschaffen wurde, sein Projekt einer kritischen Lutherausgabe in Angriff zu nehmen, und daß der preußische Staat hiefür durch Gewährung der Geldmittel und durch Einsetzung einer „Kommission zur Herausgabe der Werke M. L.s", in der K. der sachkundige Ratgeber war, die Hand bot. Ohne K.s wirksame Verwendung wäre die „Weimarer Ausgabe" nicht zustande gekommen. Ebenso fiel ihm 1882 wie selbstverständlich die Leitung des „Vereins f. Ref.-Gesch." zu. Seine zahlreichen Einzelforschungen zu Luthers Leben und Lehre und zur Ref.-Gesch., meist (seit 1871) als Aufsätze in ThStK erschienen, deren Mitredakteur er seit 1873 war, hat Kawerau ebd. 1903 S. 21 ff. zusammengestellt; einige Nachträge dazu s. in Luther⁵ I, VII. Ferner ist seine Veröffentlichung des Verzeichnisses der Wittenberger Baccal. und Magistri von 1503—46 in 4 Osterprogr. Halle 1887—1891 hier anzufügen. Die Verehrung, die er als Repräsentant deutscher Lutherforschung genoß, bezeugte 1896 die Festschrift zu seinem 70. Geburtstag, Gotha 1896, zu der sich 9 Theologen mit reformationsgeschichtlichen Beiträgen zu seiner Ehrung vereinigt hatten. Man mag an seinem großen Lutherwerk aussetzen, daß es den Hintergrund der Zeitgeschichte zu wenig berücksichtige, daß es bei der Gleichmäßigkeit der Darstellung die Wende- und Höhepunkte nicht kräftig genug hervortreten lasse, und mag seinen Stil trocken und schmucklos finden, — auch haben wichtige neue Funde und Forschungen jetzt schon den Abschnitt bis 1517 stark entwertet; aber die Tatsache bleibt bestehen, daß K. uns zuerst den gesicherten Rahmen des äußeren Lebensverlaufes Luthers festgestellt und dessen gesamte schriftstellerische Lebensarbeit in diesen geordnet eingefügt hat. Sein „Luther" bleibt die Fundgrube zur Orientierung in großen und kleinen Fragen seines Lebens und die Grundlage, auf der seitdem von vielen weitergebaut wird. Die Besonnenheit seiner Urteile und sein Mißtrauen gegen geistreiche Vermutungen haben ihn selten fehlgreifen lassen. Während der Hallenser Jahre trat K. auch mehr und mehr im kirchlichen Leben einflußreich hervor. 1877 wurde er nach Tholucks Tode Mitglied des sächsischen Konsistoriums (Kaiser Wilhelm I forderte vorher befriedigende Aufklärung über K.s Stellung zum Apostolikum vom Oberkirchenrat); 1880 wurde ihm der Vorsitz in der Kommission für die 1. theologische Prüfung übertragen. Freudig arbeitete er im Gem.-K.-R. der Laurentiuskirche unter P. Hoffmanns Vorsitz mit, ebenso auf allen Stufen des synodalen Lebens, in Kreis-, Prov.- und Gen.-Synode. Wie er mit freudiger Zustimmung an der Errichtung der Kirchengemeinde- und Synodalordnung mitgewirkt

hatte (für Wegfall der Vorschlagsliste bei der Bildung der Gem.-Kirchenräte, für kräftige Heranziehung des Laienelements auf den synodalen Stufen), so war damit bei der von ihm tief bedauerten Spaltung der Unionspartei seine Zugehörigkeit zur sog. Mittelpartei gegeben, in deren Reihen er einer der besonnensten Führer von maßgebendem Urteil wurde, was seit 1885 in seiner Wahl zum Gen.-Synodal-Vorstand Anerkennung fand. Allerlei Ehrungen blieben nicht aus: die Wahl zum Rektor 1877, die Verleihung des Dr. jur. 1883 von Marburg her, die Ernennung zum Oberkonsistorialrat 1892, hohe Ordensauszeichnungen. Rücksicht auf seine Gesundheit nötigte ihn, 1896 von Vorlesungen sich dispensieren zu lassen und vom synodalen Leben sich zurückzuziehen. Die dadurch gewonnene Entlastung verwendete er noch zu schriftstellerischen Arbeiten. Er wollte jetzt das Fazit seiner Lebensarbeit ziehen. Für die Dogmatik war das soeben geschehen durch Umarbeitung seiner Schrift über den christlichen Glauben von 1859 zu dem Buche: „Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart" (Berlin 1895); jetzt folgte eine ausführliche, auf die Fragen des modernen Lebens eingehende, auch auf Nichttheologen berechnete Darstellung der „Christlichen Ethik" (Berlin 1898 99). Für K. als Systematiker war einerseits charakteristisch der von früh an maßgebende Einfluß Kants auf sein Urteil über die Grenzen des Erkennbaren, andrerseits seine konservative Stellung zum NT, bei dessen Schriftstellern er aber wohl zu unterscheiden wußte zwischen religiöser Erfahrung und Vorstellungsform, und sein Bekenntnis zur evangelischen Heilslehre, genährt durch seine beständige Fühlung mit den grundlegenden religiösen Erkenntnissen Luthers. — Noch einmal kehrte er dann zu seinen Lutherarbeiten zurück, „Theologie" und „Leben" L.s. Letzteres zum Abschluß zu führen war ihm nicht mehr vergönnt (vgl. oben S. 787, 19). Am 6. Januar 1902 reichte er das Gesuch ein, auch von seinem konsistorialen Amte entbunden zu werden. Am 12. Mai entschlief er, kurz vor Vollendung des 76. Lebensjahres. Sein Freund und Kollege D. Hering hielt ihm die Trauerrede. Ein Mann von gediegenem und gründlichem Wissen, von sorgsam erwogenem, aber dann auch festem Urteil, schlicht und zuverlässig, von hohem sittlichen Ernst und lauterer Frömmigkeit, selbständig seinen Weg gehend, unbeirrt von den theologischen Schulen und Parteiungen seiner Tage, auf allen Seiten als ein aufrechter Mann respektiert, so steht er in dankbarer Erinnerung vor uns.

G. Kawerau.

Koimeterien (die altchristlichen Begräbnisstätten). — Vorbemerkung. — Die handschriftlichen Nachträge und Literaturvermerke im Handexemplar des am 3. Sept. 1912 verstorbenen Prof. Nik. Müller waren in keiner Weise druckfertig. Da bei der äußersten Knappheit der Zeit eine vollständige Materialsammlung in dem von Müller intendierten Umfang unmöglich war, zumal ich gleichzeitig die Drucklegung meiner Malta Sotterranea beenden mußte, so wurde dieser Nachtrag im Einvernehmen mit dem H. Herausgeber in Beschränkung auf das zur Orientierung notwendigste Material von mir niedergeschrieben. Dabei ergab es sich von selbst, daß die Nachträge für Teil III A u. B und V verschmolzen wurden.

S. 795—803. II. Geschichte der Koimeterienforschung. — Zu S. 801 und 802. Allgemeine Literaturübersicht. An wissenschaftlichen und populären Handbüchern usw. über die Katakomben und die christliche Kunst überhaupt ist auch im letzten Dezennium kein Mangel gewesen. Hier sei nur genannt: Ludwig von Sybel, Christliche Antike. 2 Bde, Marburg 1906 und 1909. Im I. Bd werden Bau, Inschriften und Gemälde der Katakomben behandelt. C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie. Paderborn 1905, (vgl. ThJB 1905, 1347—50), der namentlich auch eine gute topographische Übersicht bietet. Weitere Darstellungen sind demnächst aus der Feder von L. v. Sybel und O. Wulff zu erwarten.

Als Fortführung von de Rossis Roma Sotterranea ist bisher erschienen: Die italienische Übersetzung der deutschen Originalausgabe des Werkes: Die Malereien der Katakomben Roms, herausgegeben von Joseph Wilpert. Mit 267 Tafeln und 54 Abbildungen im Text. Freiburg i. B. 1903. Neben dieser Publikation wirkt (namentlich auch hinsichtlich der Tafeln) enttäuschend: Roma sotterranea cristiana, nuova serie. Tomo primo. Monumenti del cimitero di Domitilla sulla via Ardeatina. Orazio Marucchi. Fasc. I. 1909 (dazu die Besprechung von de Waal, RQS, 1909, 254—56) S. 77 ff. bringt die Behandlung des Hypogaeum Flaviorum. J. Wilpert, Die Papstgräber und die Cäciliengruft in der Katakombe des hl. Kallistus. 1. Erg.-Heft zu de Rossis Roma Sotterranea, Freiburg i. Br. 1909 bringt wichtige Neufunde (Pontianusepitaph. Massengrab usw.).

Das von Müller erwähnte Corpus der Sarkophagreliefs ist bisher nicht in Angriff genommen. Die Sarkophage des Lateran liegen indessen jetzt in einer monumentalen

Publikation vor: Orazio Marucchi, I monumenti del Museo Pio-Lateranense, riprodotti in atlante di XCVI tavole con testo illustrativo, Milano 1910.

Über Führer und Schultze s. u. Sizilien.

S. 803. Die Koimeterienforschung im Orient hat leider in der Zwischenzeit keine sonderlichen Fortschritte zu verzeichnen. Den völlig antiquierten lexikalischen Nachschlagewerken von Martigny und Kraus ist jetzt das ungleich großzügiger angelegte Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, herausgegeben von F. Cabrol gefolgt, welches seit 1903 (Paris) im Erscheinen begriffen ist. Über die Fortschritte der Forschung unterrichtet fortlaufend G. Stuhlfauth im ThJB, Abteilung Kirchliche Kunst.

Zu S. 803—814. Verzeichnis der Koimeterien. — Vgl. auch die Übersicht bei Kaufmann a. a. O.

S. 804. Kleinasien. H. Rott, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien. Darstellender Teil. Leipzig 1908 (in Joh. Ficker, Studien über christliche Denkmäler. Heft 5 und 6).

S. 805 Ägypten. Außer der von Müller S. 877f. genannten Publikation von W. de Bock ist zu nennen C. M. Kaufmann, Ein altchristliches Pompeji in der libyschen Wüste. Die Nekropolis der „großen Oase", Mainz 1902. (Mausoleen, Fresken usw.). Hinsichtlich der Katakomben von Alexandrien hat unsere Kenntnis keinen Materialzuwachs erfahren, und selbst die Resultate der Ausgrabungen von C. M. Kaufmann und J. C. Falls (vgl. besonders Kaufmann, Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste. Leipzig 1910. I.), die Aufdeckung eines „antiken Lourdes" ist kein Ersatz dafür, daß unsere Kenntnis der Cömeterien Alexandriens nach wie vor so beschränkt ist. In der Publikation der Sieglin-Expedition hat nunmehr die Wescher-Katakombe eine letzte Untersuchung erfahren: Expedition Ernst Sieglin. Ausgrabungen in Alexandria. Bd I. Die Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa. Leipzig 1908. S. 18ff. die Untersuchungen von J. P. Richter über die Wescher-Katakombe. — Für Antinoë: A. Gayet, Ann. du Musée Guimet 30. 25—50. Weiter Literatur im ThJB 1903 S. 1116 (1119f.).

S. 805. Cyrene und Tripolis. Die Besitzergreifung Italiens gibt begründete Hoffnung, daß auch diese Gegenden nunmehr der Erforschung zugänglicher denn bisher sein werden. Schon bald nach Beginn des Krieges ging die Nachricht von der Entdeckung eines christlichen Cömeteriums sub divo bei Ain-Zara (Tripolis) durch die Zeitungen: „un area cimiteriale all' aperto dove fino ad ora si sono rinvenute circa sessanta tombe costruite di pietre e di mattoni contenenti iscrizioni latine incise sulla calce di rivestimento dei sepolcri e fornite di croci e di simboli cristiani diversi. Queste iscrizioni sembrano tutte del quinto secolo e sono notevoli specialmente per alcune frasi improntate alle formule della liturgia funebre." (Corriere della sera 27. XII. 1911).

In Cyrene sind neuerdings auch, was keineswegs überraschend ist, jüdische Gräber bekannt geworden. (Vgl. meine Malta sotterranea S. 70f.) Über ein angeblich christliches Fresko in einer Anlage bei Tripolis N. Bull. 1903. 286f. Mithrasgläubige! Vgl. ThJB 23. 1903. 1133.

S. 805. Nordafrika. — Die christlichen Katakomben von Hadrumet, deren methodische Ausgrabung am 17. Nov. 1903 begann, sind uns nunmehr zum erstenmal in einer zusammenfassenden Darstellung vorgeführt worden: A. F. Leynaud, Les catacombes Africaines. Sousse-Hadrumète. Sousse 1910. Sollte man zunächst erwarten, daß hier Beziehungen zu dem benachbarten Sizilien und Malta vorliegen, so zeigt sich überraschenderweise im Gegenteil das Korridorsystem mit vorwiegender Verwendung des Loculusgrabes ganz ähnlich dem System der stadtrömischen Katakomben. Ihr Erhaltungszustand ist im allgemeinen recht gut. Ebenda S. 342—52, Übersicht über die Katakomben in Ägypten, Tunis und Algier.

S. 805—807. Sizilien, Malta und Sardinien.

S. 805f. Sizilien. Joseph Führer ist es nicht mehr vergönnt gewesen, den Ertrag seiner Forschungen in einem abschließenden Werke zu veröffentlichen. Am 8. Febr. 1903 wurde er durch einen frühzeitigen Tod dahingerafft. Seinen literarischen Nachlaß übernahm Victor Schultze, und so entstand, durch eigene Untersuchungen Schultzes ergänzt, das Werk: Joseph Führer und Victor Schultze, Die altchristlichen Grabstätten Siziliens. Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Ergänzungsheft VII, Berlin 1907. Diese Sicilia sotterranea wird, so sehr (hoffentlich) unsere Kenntnis noch durch neue Entdeckungen erweitert werden wird, die Grundlage für die Zukunft bleiben. Für den südöstlichen Teil Siziliens liegt die Forschung zudem in Paolo Orsis bewährten Händen, ihm verdanken wir auch weiter knappe und exakte Ergänzungen der Arbeiten Führers. Vgl. besonders Notizie degli scavi Roma 1906, 185—197, 218—243. 1908, 753—778. 1909, 346—374.

Eine sichere Grundlage ist nunmehr hier geschaffen. „Wir gewinnen nun einen lebendigen Eindruck von der bekannten Mannigfaltigkeit altchristlicher Grabanlagen auf der Insel, stellenweise unter Voraussetzung viel älterer Gräbereinrichtungen aus der sikelischen Periode. Auch sonst sind vorhandene Begräbnisstätten daselbst von Christen einfach in Besitz genommen." (Hennecke in der beachtenswerten Besprechung ThLZ 1908, 468f.). Die Frage nach der Usurpierung heidnischer Grabstätten von Christen, die auch auf Malta naheliegt, muß noch im Zusammenhang untersucht werden in dem Sinne, wie ich es Malta Sotterranea S. 189ff. zu skizzieren versucht habe.

806f. Malta. V. Schultze hatte am Schluß der genannten Publikation auch auf die Gräberwelt Maltas und ihre Ähnlichkeit mit den Grabstätten Siziliens hingewiesen und zugleich auch die Notwendigkeit genauerer Erforschung betont.

Weihnachten 1910 kam ich nach Malta und unterzog in den folgenden Monaten die Katakomben Maltas einer genaueren Untersuchung. Meine Resultate legte ich in einem soeben erschienenen Werke nieder: Malta Sotterranea. Studien zur altchristlichen und jüdischen Sepulkralkunst. Straßburg. Heitz. (Zur Kunstgeschichte des Auslandes Heft 101). 1913. Mit XXX Tafeln.

Familiengrab und Hallentypus sind für Malta in noch weit höherem Maße charakteristisch wie für Sizilien. Eigentliche Korridoranlagen fehlen gänzlich, auch die Cömeterien S. Agatha usw. lassen sich in lauter kleine, ursprünglich selbständige Anlagen auflösen. Fünf dieser Anlagen konnte ich als bestimmt jüdisch ausscheiden, doch unterscheiden sich diese jüdischen Katakomben weder in Architektur noch in Grabformen von den nicht-jüdischen (Leuchtersymbol!), zwischen denen sie liegen. Neben den Parallelen, die sich zu den sizilischen Anlagen ergeben, sind sehr bedeutsame Unterschiede nicht außer acht zu lassen, und sehr beachtenswert sind vollends die Parallelen, die sich im Orient, namentlich in Palästina, finden. Die von Müller (856) erwähnte Variante des „Backofengrabes", besser, Fenstergrabes, findet sich noch bedeutend häufiger. Hervorragend charakteristisch, aber nicht ohne Parallelen in Nordafrika sowie in Petra, sind für Malta die Räume mit halbkreisförmigem Grundriß und sigmaförmiger Lagerstatt für die Totenmahle, auf die ein Hinweis in den diesbezüglichen Ausführungen Müllers (S. 831ff.) zu vermissen ist.

S. 807. Sardinien. Cagliari. N. Bull. 1901, 61—69 (Bonaria). Notizie degli scavi 1909. 183—187. — Insel Sant' Antioco. Entdeckung einer jüdischen Katakombe. Notizie d. sc. 1908, 150ss. Christliche Katakombe ebenda: N. Bull. 1908, 264.

S. 807. Unteritalien. Neapel. Zur Kenntnis der neapolitanischen Katakomben brachte G. A. Galante verschiedene Erweiterungen, vgl. besonders: I nuovi scavi nelle catacombe di San Gennaro in Napoli. Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti Vol. XXV 1908 p. 115 ss. (Das daselbst S. 161ff. beschriebene Fresko stellt jedoch weder eine Taufe oder eine Introduktion, noch gar das Martyrium des Stephanus dar, sondern das Quellwunder des Moses.) Auch separat vgl. N. Bull. 1910, 169—172.

S. 808—811. Die Katakomben in der unmittelbaren Umgebung Roms. Unsere Kenntnis wurde im letzten Dezennium namentlich in bezug auf Kallist, Marcus und Marcellianus, Priscilla erweitert. Itinerarien, Martyrologien usw. wurden intensiv in die Diskussion gezogen und verschiedentlich Benennungen de Rossis beanstandet. Es kam dabei mehrfach zu scharfen Auseinandersetzungen namentlich zwischen Marucchi und Wilpert. O. Marucchi, Esame di un opuscolo di Mons. G. Wilpert risguardante alcuni miei studi sulle Catacombe romane. Roma 1909. Nur das Wichtigste kann hier genannt werden.

1. An der Via Appia. Coemeterium S. Callisti. Für neues Material vgl. die oben genannte Publikation von J. Wilpert.

Soteris usw. RQS 1905, 50—63 und 105—133. N. Bull. 1908, 157—195. RQS 1908, 182—185 (Mausoleum des Zephyrin). N. Bull. 1909, 187. RQS 1910, 205—25.

Durch Prüfung der alten Itinerarien (vgl. Müller 808 Zeile 29f. und 811 oben) hatte Wilpert Cömeterium und Basilika der hll. Marcus und Marcellianus (u. Damasusgruft) unweit der Kirche „Domine quo vadis" (Teilung der Via Appia und Ardeatina) vermutet: eine These, welche durch die Ausgrabungen bestätigt wurde. Kontroverse mit Marucchi. Wilpert: N. Bull. 1903, 43—58, 315—19. RQS 1903, 72—75. 1908,124—164 (vgl. auch Marucchi N. Bull. 1903, 59—108, 195—198). Wichtige epigraphische Funde. Damasusgruft. Leider sind die gleichfalls gefundenen großen Marmorsarkophage (RQS 1904, 327) m. W. bis auf den heutigen Tag nicht publiziert worden. Vgl. ferner RQS 1905, 154f.

Das Coemeterium Praetextati. Nach Beendigung der Arbeiten in Priscilla haben hier seit 1908 Ausgrabungen stattgefunden, ohne indessen — von Inschriften abgesehen — nennenswerte Resultate zu ergeben. (N. Bull. 1909, 121—35, 207—15).

Das Coemeterium ad Catacumbas. S. Sebastiano. N. Bull. 1909, 51—65, 218f. „Der Apostelfürsten glorreiche Ruhestätte" ist ganz neuerdings wieder kontrovers geworden. RQS 1912, S. 117—132.

2. An der Via Latina, deren christliche Katakomben noch immer wenig durchforscht sind, bedeutet das neuentdeckte Grab des Trebius Justus mit guterhaltenen Gemälden eine äußerst wertvolle Materialbereicherung. Marucchi hat die Wandmalereien aus gnostischen Anschauungen zu erklären gesucht, (an der Decke Guter Hirt) indessen muß ein abschließendes Urteil bis zur völligen Freilegung der Anlage hinausgeschoben werden. Vgl. N. Bull. 1911, 201 ff.; 1912, 83 ff.; auch Jahrbuch des Kais. Deutschen Arch. Instituts XXVII 1912, 293—296, Abb. 12—14.

Schon 1903 wurde gleichfalls an der Via Latina ein (anonymes) durch Malereien ausgezeichnetes Hypogäum aufgefunden. N. Bull. 1903, 173—186 (Kanzler) und 282 bis 285, 301—314. (Marucchi, Cimitero eretico?)

3. Coem. Petri et Marcellini RQS 1908, 73—91.

5. An der Via Tiburtina. Verschiedene Sarkophagfragmente aus dem Coem. S. Cyriacae wurden von mir veröffentlicht N. Bull. 1909, 95 ff., und der Reichtum bildlicher Darstellungen in dieser Katakombe betont 110f.

6. An der Via Nomentana. „Coem. Ostrianum"? s. u. Priscilla. Überall, wo N. Müller vom Coem. Ostrianum spricht (z. B. 836ff.), ist zur Vermeidung von Mißverständnissen Coemeterium maius zu lesen. — S. Agnese RQS 1902, 51—58. N. Bull. 1902, 127—133.

7. An der Via Salaria nova. Die Ausgrabungen in Priscilla vom Jahre 1901—1907 führten zu wichtigen Entdeckungen und fanden in Marucchi einen rastlos tätigen Erforscher und Interpreten. Der weitaus bedeutendste Teil der Jahrgänge des Bullettino in dieser Periode und den folgenden Jahrgängen ist Fragen gewidmet, die im Zusammenhang mit der Priscillakatakombe stehen. Abgesehen von den Hauptartikeln drehte sich auch die Diskussion der Adunanzen stets wieder um diese Fragen. Voranzustellen ist, daß Marucchi das früher allgemein an der Via Nomentana gesuchte Coemeterium Ostrianum mit einer Region der Priscillakatakombe zu identifizieren gesucht hat (N. Bull. 1901, 71—111) und mit dieser These wohl auch allgemein durchgedrungen ist. Hieran schließen sich dann seine weiteren Bemühungen, Zusammenhänge und Nachweise „sulla memoria della sede primitiva di S. Pietro" usw. zu erbringen. Weniger starke Zustimmung wie für seine Ostrianumthese fand Marucchi in andern Punkten, wie namentlich seiner Lokalisierung der Grabstätte des Bischofs Marcellinus („in cubiculo claro") mit einem antiken Nymphäum der Acilierregion. Vgl. besonders N. Bull. 1907, 115—145.

Die Ausgrabungen in der Priscillakatakombe erhielten einen unvergeßlichen Abschluß in der Weihe der neuerstandenen Sylvesterbasilika 31. Dez. 1907. (N. Bull. 1908, 5—125 und 153—156).

Eine detailierte Literaturangabe erübrigt sich nach dem, was oben bemerkt wurde. Zu den Aufsätzen im Bullettino ist noch besonders hier hinzuzufügen: A. de Waal, Ubi Petrus baptizabat? RQS 1908, 42ff. Nicht unerwähnt sei an dieser Stelle übrigens der erfreuliche Artikel Maruchis über die altbekannte Inschrift der „Heiligen" Filumena im N. Bull. 1906, 253—300.

12. An der Via Portuensis. Siehe unten über die jüdische Katakombe am Monteverde.

S. 810. 13. An der Via Ostiensis. Schöne Resultate ergaben die Ausgrabungen in der Commodillakatakombe (Vigna Serafini), woselbst im Winter 1903/04 die Grabkirche der hll. Felix und Adauctus mit trefflich erhaltenen Gemälden (6.—7. Jahrh.) freigelegt wurde. Eine ganz besondere Überraschung bedeutete hier die Entdeckung der galleria intatta (18. II. 1904), ein Gang, dessen Loculi noch geschlossen waren, und der einen ansehnlichen Vorrat an Lämpchen, Gefäßen usw. bot. (S. auch unten zu S. 864.) N. Bull. 1904, 41—160. Tav. I—IV (Marucchi) N. Bull. 1904, 161—170 (Wilpert) Tav. V—VII Gemälde vgl. auch RQS 1904, 40f. N. Bull. 1904, 233—248 (Kanzler) 1905, 5—66 (Marucchi) RQS 1904, 150ff, 326f. 1905, 94ff., 142ff. usw. 1908, 103—124. „Was an weiteren Galerien besonders auffällt, ist die große Höhe der Gänge, die durch mehrfache Vertiefung des ursprünglichen Niveaus entstand. Zum Teil wurde bloß die eine Hälfte des Bodens der Galerie für die weitere Vertiefung benutzt, so daß ein schmaler Pfad an der neuen, im Boden angelegten Galerie zu andern Teilen der Katakombe führt. Auch andere Eigentümlichkeiten in der Anlage der Gräber sind vorhanden, so daß diese Katakombe für die Architektur der altchristlichen Cömeterien Roms neues Material bietet." (RQS 1904, 326f.).

14. An der Via Ardeatina. Das Coem. Domitillae. N. Bull. 1902, 122 u. ö. Marucchi in Atti del II° Congr. internat. di Arch. crist. 1902, 93—100, irrtümlich auf Gräber des Marcus

und Marcellianus gedeutet. Vgl. ferner die oben genannte Publikation von O. Marucchi (Fortsetzung der Roma Sotterranea). Über einen Besuch eines Deutschen (v. Mannlich) hierselbst im Jahre 1767 und seine Tätigkeit habe ich gehandelt RQS 1911, 105—111.

Koimeterien des Damasus, Marcus und Marcellianus s. o. unter Kallist.

S. 811. Gemeinschaften außerhalb der Großkirche s. o. Via Latina. Jüdische Katakomben s. u.

S. 811. Die Katakomben in der weiteren Umgebung Roms. Zeile 41. Katakombe bei Albano. N. Bull. 1902, 89—111 und Tav. I—V (Marucchi); 1904, 274—276 (Bevignani); 1906, 150—160 (Schneider).

S. 813. B. Begräbnisstätten an der Erdoberfläche. Das Material ist oben zusammen mit dem für A gegeben.

S. 814, Z. 31. Ragusa, N. Bull. 1901, 195ff.

S. 814—840. IV. Allgemeines über die christliche Totenbestattung und die Koimeterien. —

S. 816, Z. 7. Vgl. das oben zu Sizilien Bemerkte.

S. 817, Z. 11f. Die kopt. Mumien haben wahrscheinlich nur ein Kochsalzbad erhalten. Vgl. W. A. Schmidt in der Z. f. Allgem. Physiologie (1908), S. 371, 373f., 388 (Notiz von Nik. Müller).

S. 817 Z. 20. Die Katakomben von Hadrumet zeigen die größte Verwandtschaft mit den römischen.

S. 819 Z. 19. Hierher gehört auch Malta!

S. 819 Z. 50. Malta kann Sizilien diesen Ruhm streitig machen!

S. 820 Z. 59. Für Kallist sind die Nachträge von Wilpert zu beachten.

S. 823 Z. 44. H. Achelis, Kopiaten RE XI, 35f. (M).

S. 826 Z. 58. Auch eine maltesische Grabschrift handelt vom Kaufakt. Malta Sotterranea 133.

S. 827 Z. 35. Bei Öffnung eines Bodengrabes in einer jüdischen Katakombe Maltas fand ich darin die Skelette von zwei Erwachsenen und drei Kindern. Ebenda S. 27 und 190 f. Massengräber in Kallist, vgl. die Publikation von Wilpert.

S. 833 Z. 15. Vgl. Führer und Schultze a. a. O. S. 16.

S. 834 Z. 43. Auf Malta fanden die Totenmahlzeiten in Räumen von halbkreisförmigem Grundriß statt hinter dem Eingang der einzelnen Anlagen. Diese von Müller nicht erwähnten Räume vermitteln uns die beste Vorstellung von Mahlzeiten an sigmaförmigen Tischen, wie sie uns Katakombenfresken bieten. Malta Sotterranea S. 112—121.

S. 840—875b. V. Anlage, Architektur und Grabformen der Koimeterien. — Die nötigen Nachträge sind oben jeweils zusammen mit den Literaturangaben gegeben.

Zu S. 862 Z. 4ff. Jüdische Katakomben.

Das „älteste jüdische Hypogäum", welches Bosio am 14. XII. 1602 besucht hatte, ist inzwischen wiedergefunden worden:

An der Via Portuensis in der Vigna Pellegrini Quarantotto kam es 1904 infolge Unterminierung durch einen Steinbruch zum Vorschein. Der Mittelteil brach in die Tiefe, und die Galerien der äußeren Partien traten ans Tageslicht. Nik. Müller begann im Winter 1904/05 sofort mit großer Opferwilligkeit die nähere Erforschung der stark ruinösen Katakombe. An Erhaltung war nicht zu denken. So wurden alle Funde in Sicherheit gebracht (Inschriften im Lateran. Sala giudaica). Leider hat Müller nicht vermocht, die Ausgrabungen ganz durchzuführen, namentlich der Mittelteil (wahrscheinlich älteste Teil) blieb unerforscht, und auch den vollen Ertrag seiner Arbeit, die ihm vielleicht den Todeskeim brachte, konnte er nicht mehr selbst einbringen.

Vgl. RQS 1905, S. 97, 140ff., sowie die vorläufige Publikation (auf Grund eines Vortrages, leider ohne Plan und Register): Nik. Müller, Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom. Der älteste bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlandes. Leipzig 1912. Die Zeile 53ff. angeführten Angaben von Bosio erfahren erhebliche Korrekturen. 191 Inschriften. 11 verschiedene Grabtypen usw.

S. 864 Z. 53. Dieser Prozeß besonders deutlich in der galleria intatta der Kommodillakatakombe, wo die Höhe zunächst 1,70, sodann 1,80, endlich 2 m beträgt. Vgl. die Untersuchungen von Bonavenia N. Bull. 1908, 205—228, bes. 213—217.

S. 868a. Über El-Kargeh s. o. zu 805.

S. 871a Z. 50. Der Nebensatz ist zu streichen. (M). Basilica majorum!

Zu S. 874b Z. 15. Sarkophage und Fragmente (bis 1906 24 Stück) mit Reliefs,

auch figürlichen, aus Kleinasien aufgezählt und besprochen N. Bull. 1905, 79—102; 1906, 107—121. Byzantinische Zeitschrift 1906, 419. (M)

Zeile 41. Von neueren Arbeiten ist hier in erster Linie zu nennen L. v. Sybel, Christl. Antike II (s. o.) mit Abbildungsmaterial. Gute Reproduktionen bietet auch H. T. Oberman, De Oud-Christelijke Sarkophagen en hun godsdienstige Beteeknis. Für Ravenna kommt als letzte Publikation in Betracht H. Dütschke, Ravennatische Studien. Leipzig 1909 und dazu v. Sybel, Röm. Mitt. 24, 1910, 193ff.

Zu S. 875b Z. 4. Ravenna. Notizie degli scavi 1904, 177—192 (M). Auch für die Monteverde-Katakombe vermutet Müller (a. a. O. 42f.) auf Grund von daselbst gefundenen Scherben Krugbestattung. Meine Bedenken dagegen Malta Sotterranea S. 28.

S. 875b—877f. Ausstattung und Schmuck der Koimeterien. — Zu S. 876a Z. 49. Greeven bestätigt nur an neu aufgefundenem Material die Thesen, welche Ferdinand Becker, Die heidnische Weiheformel DM auf altchristlichen Grabsteinen, Gera 1881, S. 65—67, aufgestellt hat.

Zu S. 876b Z. 50. Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1906, 422 (M).

Zu S. 877a Z. 2. Wenn man, wie erwähnt, in Rom die Leichen in Leinwand hüllte, so ist dieser Gebrauch auch den dortigen Heiden, die ihre Toten vor der Porta Salaria begruben, nicht fremd. Vgl. N. Bull. 1907, 236 (M).

Zu S. 877a Z. 16. Vgl. auch meinen Aufsatz: Ein Katakombenbesuch im Jahre 1767 RQS 1911, 105—111.

Zu S. 877a Z. 31. Ähnliche Platten waren, wie ich feststellen konnte, auch auf Malta üblich. Malta Sotterranea S. 111.

Zu S. 877b Z. 15. Über Blutgläser, Totenspenden usw. vgl. meine Ausführungen: Das Quellwunder des Moses in der altchristlichen Kunst, Straßburg 1909, S. 126f. — Zahlreiche und mannigfache Leichenbeigaben in den Gräbern von Antinoë. Vgl. Annales du Musée Guimet 30, 25—50; 125—140. Mit Tafeln. Blutampullen: Vgl. Bonavenia, Controversia sul celeberrimo epitaffio di santa Filumena vergine p. 284ff. Gläser aus dem 4. und 5. Jahrh. in unterirdischen und an der Erdoberfläche angelegten Cömeterien häufig gefunden in Sizilien. Vgl. u. a. Notizie degli scavi 1905, 400. Fundgegenstände in Nordafrika vgl. Gsell, Les monuments d'Algérie II p. 402 (M).

Zu S. 877b Z. 25. Max Bauer, Der Bilderschmuck frühchristlicher Tonlampen. Greifswalder Dissertation 1907.

Zeile 35. Einen Zirkel fand ich z. B. in einem Grabe einer maltesischen Katakombe. Für Nägel verweist M. auf Gsell, Les monuments d'Algérie II p. 402.

Zeile 55. Für Kinderspielzeug (Glöckchen von amulettartigem Charakter) vgl. meinen oben erwähnten Aufsatz: Ein Katakombenbesuch im Jahre 1767.

Zeile 56. O. M. Dalton in The archaeological Journal vol. LVIII 1901, p. 225sqq. Spieltafeln in den Katakomben gefunden: Vgl. Hülsen, Römische Mt 1904, 142—153, Gatti, Bull. comunale 32, 193. Wenn Würfel in den Koimeterien gefunden wurden, so ist nicht zu verwundern, daß dort auch Spieltafeln zum Vorschein kamen. Vgl. Beispiele N. Bull. 1910, 50—55. Ebenso wurden in christlichen Gräbern kleine Fische aus Kristall mit Ziffern gefunden, die zu einem Spiel gehörten. Vgl. N. Bull. 1911, 84—86, Dölger *IXΘYC* S. 348. (M).

S. 877c Z. 18. Dieser Brauch findet sich auch in heidnischen Katakomben. Vgl. N. Bull. 1907, 237 (M).

Zeile 45—46. Unter—Menas zu streichen (M) 877d, Zeile 2. Solche Merkzeichen sind auch aus heidnischen Katakomben nachgewiesen, z. B. eine Muschel N. Bull. 1907, 236 (M).

Zeile 28 siehe die oben genannte Publikation von Bauer, dessen angekündigte umfassende Behandlung der Lampen leider nicht erschienen ist.

S. 877e Z. 15. O. Marucchi, Epigrafia cristiana. Milano 1910.

Zeile 16. Vgl. die oben genannte Publikation von Wilpert. — Malereien außerhalb der Katakomben. Vgl. v. Sybel a. a. O. II 325—327.

Zeile 38. Hierzu meine Korrektur Malta Sotterranea S. 114, sowie überhaupt den betreffenden Abschnitt. **Becker.**

S. 807 Z. 21 l. antichità st. antichltà.
S. 822 Z. 2 l. die die st. der die.
S. 843 Z. 56 l. profilierte st. pofilierte.
S. 854 Z. 2 l. die der st. die dem.
S. 854 Z. 40 l. sepulkralen st. sepukralen.
S. 877 Z. 45 l. Marquardt st. Marquadt.

Kollyridianerinnen. — L. E. Iselin, Audios und die Audianer, JprTh 16, 1890, 302 f., vermutet, daß die von Ephraem adv. haer. 22 (ed. Rom. 2, 493) genannten Kukäer (Quqäer) mit den K. identisch sind. **G. Krüger.**

Komander, Johann. — Literatur. Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern (ed. T. Schieß) in Quellen zur Schweizergeschichte, herausgeg. von der allg. geschichtforsch. Gesellschaft d. Schweiz, Bd XXIII, Basel 1904. Zwingliana 1901/02 (Zürich). Schweiz. Rundschau I u. VI. Komander, der Hauptreformator, ist geboren 1484 oder 1485 und stammte sehr wahrscheinlich aus Chur, aus der dort ansässigen Familie Dorfmann mit dem Beinamen „Hutmacher". Den ersten Unterricht genoß er zusammen mit Vadian in St. Gallen, 1502/03 war er auf der Universität Basel immatrikuliert und wurde wahrscheinlich damals mit Zwingli befreundet. Bis 1523, in welchem Jahre er einen Ruf nach Chur erhielt (nicht 1524), weiß man über sein Wirken wenig. Nach G. Mayer (Schweiz. Rundschau 1901 S. 282) war K. 1513—23 Kaplan bei St. Leonhard in Ragäz. Nach C. U. v. Salis-Marschlins (Neuer Sammler VI 115) soll er vor seiner Berufung an die St. Martinskirche in Chur Pfarrer in Igis gewesen sein.

S. 653 Z. 37. Komanders Vater war aus Chur und seine Mutter wahrscheinlich aus Maienfeld. K. hat 1502—3 gleichzeitig mit Zwingli in Basel studiert und ist schon anfangs 1523 (nicht 1524) in Chur als Pfarrer angestellt worden, vgl. Zwingliana 1901 S. 225 f., 227 f. u. 1902 S. 275 f., 284. Schw. Rundschau l. c.

S. 654 Z. 17: Georg Blaurock, mit seinem Familiennamen Cajakob (vom Hause Jacob), war gebürtig aus Bonaduz in der Herrschaft Räzüns und vor seiner Übersiedelung nach Zürich war er Mönch im Kloster St. Luzi in Chur gewesen. Vgl. F. Jecklin, Jörg Blaurock vom Hause Jacob (XXI. Jahresbericht der histor.-antiqu. Gesellschaft von Graubünden).

S. 655 Z. 9: Sebastian Hofmeisters Akten zum Religionsgespräch in Ilanz, neu herausgegeben zur Gallicius-feier 1904 von den religiös-freisinnigen Vereinigungen des Kantons Graubünden und der Stadt Chur. Vorwort und Erläuterungen von Dr. C. Camenisch.

S. 655 Z. 18 u. 19: Ostern 1526 wagte Komander zwar noch nicht, das Abendmahl zu reichen, wohl aber die evangelische Lehre von demselben auszulegen. 1527 wurde dann in der Stadt das Abendmahl eingeführt. (Vadians Briefw. IV S. 18).

S. 655 Z. 37: An Stelle des 1526 (Herbst) an der Pest verstorbenen Salzmann kam auf Veranlassung Zwinglis Nikolaus Pfister von Balingen, gen. Baling, als Leiter der Schule nach Chur (also nicht Gehilfe Salzmanns). **C. Camenisch.**

Konferenz, evang.-kirchliche. — Weitere Tagungen der evangelisch-kirchlichen Konferenz fanden im Mai und Juni 1902, 1904, 1906, 1908 und 1910 in Eisenach statt. Die Protokolle sind im Allg. Kirchenblatt für das evang. Deutschland gedruckt. Weitaus den wichtigsten Beratungsgegenstand bildete die Frage einer engeren Verbindung der evangelischen Landeskirchen Deutschlands (1902). Die Verhandlungen führten zur Begründung des Deutschen evangelischen Kirchenausschusses (s. den A. Preußen Bd 21 S. 833, 27 ff.), der seine erste Sitzung am 10. November 1903 hielt. Ebenfalls von praktischer Bedeutung waren die von der Konferenz beschlossenen Grundlinien für eine Revision der kirchlichen Disziplinargesetzgebung (1908). Denn sie haben auf die Gestaltung des preußischen Kirchengesetzes vom 16. März 1910, das Verfahren bei der Beanstandung der Lehre von Geistlichen betr., weitgehenden Einfluß gehabt. Den Bedürfnissen der Gegenwart trugen die neuen Ratschläge für den Bau evangelischer Kirchen (1908) in erfreulicher Weise Rechnung. Eine für die Gegenwart und Zukunft gleich wichtige Frage, die Stellung der Kirche zum Religionsunterricht in der Volksschule, wurde in der Versammlung von 1910 in Beratung gezogen. Zur Gemeinschaftsbewegung nahm die Konferenz auf der Versammlung von 1904 Stellung. Nach wie vor bildete die kirchliche Versorgung der Deutschen im Auslande und in den Schutzgebieten einen Gegenstand der Beratungen, ebenso die fruchtbare Gestaltung des evangelischen Gottesdienstes in der Heimat (Neuregelung der Perikopen, 1906, Belebung der Nebengottesdienste, 1906, Einzelkelch, 1908), die Amtsführung der Geistlichen (katechet. Weiterbildung ders., 1908), die Fortbildung der Gemeindeorganisation (Entwicklung des Gemeindehelferamts, 1910) die Sorge für das heranwachsende Geschlecht (Vorbereitung für die Konfirmation, 1902, relig. Beeinflussung der heranwachsenden Jugend, 1910) und die kirchliche Liebestätigkeit (Krankenpflege auf dem Lande, 1904).

Die Verhandlungen der evangelisch-kirchlichen Konferenz finden in der Tagespresse, auch in den Kirchenzeitungen, verhältnismäßig wenig Beachtung. Aber mit Unrecht. Denn sie zeichnen sich ebensosehr durch Gründlichkeit und Sachlichkeit aus, wie durch Ernst und

allseitige Berücksichtigung der zum Teil sehr komplizierten Verhältnisse. Daß die Beschlüsse der Konferenz für das öffentliche Leben nicht bedeutungslos sind, braucht nach dem oben Gesagten nicht wiederholt zu werden.

Hauck.

Konfessionswechsel. — Fortsetzung der Statistik von S. 675 f.

1. Deutschland.

Übertritte zum Protestantismus vom

	Judent.	Katholiz.	Sonst. K.-Gem.
1900	486	6143	1044
1901	475	6880	920
1902	545	7128	990
1903	498	7658	974
1904	503	7898	1038
1905	463	8339	973
1906	440	7700	998
1907	482	8082	985
1908	494	8045	1036
1909	423	7886	1168
1910	469	8328	1117

Austritte aus dem Protestantismus zum

	Judent.	Katholiz.	Sonst. K.-Gem.	Ohne Übertritt zu anderen Gem.
1900	31	723	2980	?
1901	24	754	2905	?
1902	46	906	3707	?
1903	52	925	3755	?
1904	52	810	4536	?
1905	81	793	5001	?
1906	125	770	16222	?
1907	47	839	12159	1302 (?)
1908	94	840	12627	13581
1909	49	854	5340	17754
1910	77	777	4535	12287

2. Österreich.

	Übertritte zur		Austritte aus der	
	Augsb. Konf.	Helv. Konf.	Augsb. Konf.	Helv. Konf.
1900	4460	526	509	322
1901	6009	550	641	329
1902	4060	511	727	353
1903	3916	561	727	331
1904	3785	542	804	328
1905	4315	574	822	368
1906	3826	585	958	367
1907	3567	630	830	357
1908	3944	641	965	321
1909	3775	602	970	346
1910	4535	655	1050	379

Hauck.

Kongregationalismus. — An neuer Literatur notiere ich: L. O. Brastow, The modern pulpit. A study of homiletic sources and characteristics, New York 1906 (hier S. 336—351: Preaching of the congregational churches); Ch. Burrage, The true story of Robert Browne, London 1906; Ch. Burrage, The „Retractation" of Robert Browne, London 1907; R. W. Dale, History of english Congregationalism, edited by A. W. W. Dale, 2. ed., London 1907; W. A. Shaw, History of the english church during the civil wars and under the Commonwealth, 1640—60, 2 vols, London 1900; H. T. Potten, The strife for religious liberty as illustrated in the history of Congregationalism, Samuray Press 1908; L. Zscharnack,

A. Kongregationalisten (Die Relig. in G. u. G. III 1912 Sp. 1666—1670); Ch. Burrage, The early english dissenters in the light of recent research (1550—1641), 2 vols, Cambridge, London, Leipzig, Berlin, New York 1911. **Loofs.**

S. 680 Z. 62 l. 1850 st. 1880.

S. 684 Z. 19 l. 386 st. 286.

Kongregationen, marianische. — S. 693 Z. 12 l. III, 439 st. 409.

Konkordanz. — S. 696 Z. 4 statt die lies In. Z. 8 statt Jonau lies 2 mal Jonas. S. 699 Z. 17 Young, R., Twofold concordance of the Greek N.T., every root and derivative with prefix and termination in all their occurrences, with the Hebrew originals, of which they are renderings in the LXX. London 1884; Moulton, W. F., und Geden, A. S., Concordance to the Greek Testament according to the texts of Westcott and Hort, Tischendorf, and the English Revisers, 2. Ausg. Edinburg 1899. Z. 19 fahre fort — Friedrich Zimmer, Concordantiae supplementariae omnium vocum Ni Ti Graeci et classibus secundum terminationes distributarum et derivatarum cum nativis verbis collocatarum compositae, Gotha 1882. Z. 30 statt digesta". [603. lies digesta"). 603. Z. 38 lies drei, Z. 40 füge hinzu — Assisi, convento di S. Francesco 362, 14. Jhdt., 20,9×15, Perg., 44 Bl. Concordantiae bibliae. Acceptione personarum . . . diligit simile. Explicit; 388, 14. Jhdt., 18,8×12,8, Perg., 308 Bl., 2 Sp. Concordantiae bibliae Abstinere. Numeri XXI . . . cum illis; 551 Bl. 64—87, 15. Jhdt., 22,1×15, Perg., Concordantiae bibliae; Perugia bibliot. comun. 507 (G. 96): 1657. 1658, Compendium s. bibliae . . . finis; Novara, bibliot. capitolare del duomo 83 (III), 14. Jhdt. 40×28, 3 Sp.: Concordantie bibliorum quae dicuntur s. Iacobi; Cambridge, England, King's college 40, 15. Jhdt., 54,4×37,5, Perg., 360 Bl., 3 Sp., 80 Z., Concordantiae bibliorum. Anfang (Aaron?) . . . Ende Visitacio. In England geschrieben.

S. 700 Z. 2 lies Johannes. Z. 44 statt Schroeters lies Schotts. Vgl. hierzu Joh. Adam in Evangelische Freiheit 12, 7, Tübingen Juli 1912 S. 270—272. Adam sagt, daß Schotts Buch eine vollständige Konkordanz bietet. Ein Exemplar ist auf der Colmarer Stadtbibliothek Nr. 7022. Der Titel lautet: Concordantz des Newen Testaments zu teütsch. Aller Evangelischen Sprüch vßzugk nach ordnung des Abc. kurz vnd fleissig, Registers weiss verfasszt. Zu Straßburg bey Hans Schotten zum Thyergarten MDXXIIII. Mit Keyserlicher freyheit vff sechs jar. Z. 46 statt 1546 lies 1530. Adam sagt, daß Brunner von 1526 an einige Zeit Diakonus an Alt St. Peter in Straßburg war. Der Titel des auf der Straßburger Universitätsbibliothek befindlichen Exemplars ist: Concordantz vnd zeyger der sprüch vnd historien aller Biblischen bücher alts vñ news Testaments teütsch registers weiss verfasst vñ zusamenbracht. Durch M. Lienhart Brunner, verweser des wort Gots zu Wormbs. Truckt mit Keyserlicher gnad vñ freyheit. Bei Wolff Köpphl zu Straßburg, anno MDXXX.

S. 702 Z. 41 nach Mangenot füge ein, vgl. Donatien De Bruyne, Une concordance biblique d'origine pélagienne, Revue biblique, nouv. sér., 5. Jhg., Paris 1908, S. 75—83. Z. 46, 47: Herr Oberbibliothekar Dr. Rudolf Helssig fertigt jetzt einen Katalog der lateinischen Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek an und ist so gut gewesen, mich auf neue Aufschlüsse aufmerksam zu machen: das MSL 543 enthält die Konkordanz des Antonius, wie sie in der Ausgabe der Werke des Franz von Assisi und des Antonius, „Pedeponti, vulgò Stadt am Hof, propè Ratisbonam" vom Jahre 1739 steht, bis zur Zahl 507 auf S. 737 a, so daß nur etwa 7½ Seiten fehlen. Der letzte Titel ist „contra eos qui fortiores sunt ad mala quam ad bona". Gleich vorher steht ein Titel „de occupacione" mit 17 Zeilen nach dem Schluß von 506. MSL 102 dagegen ist alphabetisch, fängt mit „Abstinentia" an und schließt mit „Zelus hominis". Am Schluß, zwischen dem letzten Stück „Zelus hominis" und dem Register steht als Nachwort ein Vorwort: inc: Cum in bibliae concordantiis . . . expl. per illas litteras designantur ad materiam tituli a quo sit remissio pertinere.

Die Handschrift 103, alte Nummer 42: Titel am Rücken „Elementarius V. et N.T. R. I. T. S. II. ††": war früher: Liber veteris celle sancte marie. Ich setze voraus, daß dies das eine und Urexemplar ist. Das Buch von 83 Bl. bietet auf Bl. 1 v—75 r eine Konkordanz der Zahlen in der Bibel. Zuerst Bl. 2 r b—36 v b Mitte, werden die in der Bibel genannten Zahlen der Reihenfolge der Bücher nach angeführt. Im NT Evv. AG Kath. Apk Paul (Phil, Hbr). Dann folgen, Bl. 37 r—72 v a, die Stellen nach der Reihenfolge der Zahlen und unter jeder Zahl nach den Büchern geordnet. „unitas" füllt 8½ Seiten aus, binarius 7½ Seiten, ternarius fast 6 Seiten, quaternarius ein wenig mehr als 3½ Seiten, quinarius 2⅛ Seiten, senarius 1¾ Seiten, septenarius 4¼ Seiten (fast), octonarius eine

Seite, novenarius $^3/_4$ Seiten, denarius $2^3/_4$ Seiten, und so weiter bis Mille milia centum milia bei Joab im 1 Chr. Hiermit: Explicit elementarius veteris et novi testamenti. Dann folgt, Bl. 72 v b—75, die Liste der erwähnten Monatstage mit „Aprilis, hebraice nisan" anfangend und mit dem 25. März in Jer schließend. Explicit de mensibus. Bl. 76 r—83 v, anderes Pergament, Tinte und Schrift, eine Liste der Namen im AT mit ihrer Bedeutung. Ein paarmal werden die Formen von hebräischen Buchstaben und sogar griechische Wörter gegeben. Die Reihenfolge der Bücher ist Gen—Ruth Kg Ps Jes Ho Am Joel Abdia Jon Na Hab Ze Hag Zach Ma Jer Da Ez Hi. Es gibt 2 (4?) Bl. aus einer handschriftlichen Konkordanz in den Deckeln der zwei MSL 25 und 32, die eine lateinische Bibel aus einem sächsischen Kloster bilden. S. 703 Z. 2 lies Severin Lueg (Priester der Passauer Diözese), Bibl. Handkonkordanz 1841, 5. Aufl. revid. u. verb. durch Bernhard Mainhofer (Stadtpfarrer in Ulm nunmehr), Regensburg 1900. Assisi, convento di S. Francesco 363, 14. Jhdt., 19,2 × 14, Perg., 72 Bl., 2 Sp.: Concordantiae biblicae. „Incipiunt concordantie bibliе distincte per quinque libros. Contra peccatum cursus eorum malorum. Explicit deo gratias". Eine Hand vom 17. Jhdt. schreibt S. 1:„concordantiae bibliae quae tribuuntur S. Antonio Patavino; 371, 13.—14. Jhdt., 16,5 × 11,5, Perg., 155 Bl., 2 Sp.: Lexicon biblicum fr. Guillelmi de Britannia: „Difficiles sunt partes quos biblia gestat . . . Schluß unleserlich.

Caspar René Gregory.

Konkordate. — J. Rezzara, Il concordato nella storia, nella dottrina, nella giurisdizione, 1901. Br. Beyer, Die rechtliche Natur der Konkordate. Diss. Marburg 1907. F. Kuster, Über die rechtliche Natur der Konkordate und Zirkumskriptionsbullen, 1907.

Wormser 1122. D. Schäfer, Zur Beurteilung d. Wormser Konkordats (ABA), Berlin 1905. E. Bernheim, Das Wormser Konkordat u. seine Vorurkunden, Breslau 1906. H. Rudorff, Zur Erklärung des Wormser Konkordats (Zeumer, Quellen u. Studien I 4), Weimar 1906. D. Schäfer, Zum Wormser Konkordat: MA 31, 482. E. Bernheim, Die Praesentia regis im Wormser Konkordat: Hist. Vierteljahrsschrift 10 (1907), 196—212. P. Kopfermann, Das Wormser Konkordat im deutschen Staatsrecht. Diss. Berlin 1908.

Frankreich, Pragmat. Sanktion von Bourges 1438: J. Schmitz, Zur Vorgeschichte des Konkordats von Bourges, 1902. J. Haller, Papsttum und Kirchenreform, I Berlin 1903, 199 ff. N. Valois, Histoire de la pragmatique sanction de Bourges sous Charles VII. 1438, Paris 1906. L. Madelin, Un essai d'église séparée en France au 15e siècle. La pragmatique sanction: Revue des deux mondes 38. vol., 1907, 294 ff.

England. E. Fueter, Religion und Kirche im 15. Jahrhundert, 1903. M. Wagner, Die englische Kirchenpolitik unter König Richard II., 1904. J. Haller, England und Rom unter Martin V.: Quellen und Forschungen aus ital. Archiven u. Bibliotheken VIII (1906) 294 ff.

Französisches Konkordat 1801. Sicard, Ancien clergé de France, Paris 1903. Mathieu, Le concordat de 1801. 2. Aufl. Paris 1904. Rinieri, La diplomatie pontificale au XIXe siècle; Le Concordat entre Pie VII. et Le Premier Consul, Paris 1903. P. Wirz, Das franz. Konkordat von 1801: Archiv f. kath. Kirchenrecht Bd 85 (1905), 85 ff., 209 ff. L. Séché, Les origines du concordat. 2. Aufl. Paris 1905. E. Sévestre, L'histoire, le texte et la destinée du concordat de 1801, 2. Aufl. Paris 1905. Ph. Sagnac, Le concordat de 1817. Étude des rapports de l'Église et de l'État sous la restauration 1814 1821: Revue d'histoire moderne et contemporaine VII (1905), 189–210; 269–288; 433–453. Aufhebung des Konkordats: La loi de séparation de l'église et de l'état du 9 Décembre 1905, veröffentlicht am 11. Dezember 1905 im Journal officiel, mit deutscher Übersetzung: Archiv für kath. Kirchenrecht 86 (1906), 221 ff. u. DZKR 16 (1906), 307 ff. K. Rothenbücher, Die Trennung von Staat u. Kirche, München 1908, 187 ff. Zusammenstellung der umfangreichen Literatur zum Trennungsgesetz: ThJB 26, 876 ff.; 27, 931 ff.; 29, 976 ff. Gegen das Trennungsgesetz Pius' X. Enzyklika „Vehementer nos esse", 11. Febr. 1906: Acta s. sedis 39 (1906) 5 ff. und gegen die Bildung von Kultvereinen Enzyklika „Gravissimi officii munere", 10. Aug. 1906.

S. 714 Z. 55 l. Ludwig XVIII st. XVII.

Mirbt.

Konkordienformel. — S. 733 Z. 2 zur Literatur füge bei: J. W. Richard, The confessionel history of the Lutheran church 1909. P. Tschackert, Die Entstehung der lutherischen u. der reformierten Kirchenlehre. 1910. Th. Kolde in der (neuen) Einleitung zu der 10. Aufl. von Müllers Symbol. Büchern der luth. Kirche (1907) S. LXVI ff.

Seeberg.

Konrad von Megenberg, geſt. 1374. — Literatur. Trithemius, Ann. Hirsaug. II 187 Derſ., De scriptoribus ecclesiasticis bei Fabricius, Bibl. (1718) S. 157. — Jo. Turmaier (Aventin), Opera ed. K. Akad. d. W. München 1881—86. I 296, II 451, 454, 462, V. 494, 496, 501, VI 174 n. Oudin, De SS. eccl. III 902. Oſſinger, Bibl. Augustin. 984 f. Potthaſt, Bibl. hist. m. e. l. — Andreas Mayer, Thesaurus novus iuris ecclesiastici potissimum Germaniae seu codex statutorum ineditorum etc. tom. III. Ratisbonae 1793, S. 88—94. Schmeller, Bemerkungen über Chunrad von Megenberg, Domherrn zu Regensburg im 14. Jh., und über den damaligen Zuſtand der Naturkunde im deutſchen Volke (Berichte d. K. bayr. Ak. der Wiſſ. III 1831—33 S. 41). J. K. Schuegraf, Geſchichte des Domes von Regensburg II (Verh. d. hiſt. Ver. v. Oberpfalz u. Regensburg XII (NF. 4), Regensb. 1848 S. 212—224. Diemer, Kleine Beiträge zur älteren deutſchen Sprache und Literatur Nr. IV (SWA. Phil.-hiſt. Kl. VII 1851 S. 73—90). C. v. Höfler, Conrad von Megenberg und die geiſtige Bewegung ſeiner Zeit (Tübinger ThQS 1856 I 38 ff.). Derſ., Aus Avignon (Abh. d. K. böhm. Geſ. d. Wiſſ. v. J. 1868, 6. Folge II. Bd, Prag 1869, S. 24—31). Fr. Pfeiffer, Das Buch der Natur von Konrad von Megenberg. Die erſte Naturgeſchichte in deutſcher Sprache. Einleitung S. I—LII. Stuttg. 1861. S. Riezler, Die literariſchen Widerſacher der Päpſte, Leipz. 1874, S. 288—294. Derſ. in der AdB XVI (1882) S. 648 bis 650. Derſ., Geſchichte Bayerns II S. 559 ff., 564 ff., 574 ff. H. Friedjung, Kaiſer Karl IV. und ſein Anteil am geiſtigen Leben ſeiner Zeit. Wien 1876, S. 64—71 und 327 f. R. Hügel in Erſch-Gruber, Allgem. Encyklopädie der Wiſſ. u. Künſte II. Sektion, 38. Teil, Leipz. 1885. O. Lorenz, Deutſchlands Geſchichtsquellen, 3. Aufl. 1887, I 185—188, II 358 f., 394. Feret, La faculté de theologie de l'université de Paris III 204—207. Braunmüller O. S. B. in Wetzer-Welte Kirchenlexikon, 2. Aufl. VII (1891) S. 955—957. Grundriß der german. Philologie hrsg. von H. Paul, 2. Aufl. II, 1 S. 353. Ph. Schneider, Der Traktat Konrads von Megenberg De limitibus parochiarum civitatis Ratisbonensis (Hiſt. Jahrb. XXII [1901], S. 609—630). Derſ., Der Traktat De limitibus parochiarum civitatis Ratisbon. und die Allgemeine Chronik des Andreas von Regensburg. (Hiſt. Jahrb. XXV [1904], 703—740.) Derſ., Conrads von Megenberg Traktat De limitibus parochiarum civitatis Ratisbonensis. Kritiſch unterſucht u. hrsg. Regensburg 1906. H. Grauert, Conrads von Megenberg Chronik und ſein Planctus ecclesiae in Germaniam (Hiſt. Jahrb. XXII [1901], S. 631—687). G. Leidinger, Die verlorene Chronik Konrads von Megenberg (Feſtgabe, C. Th. v. Heigel zum 60. Geburtstag gewidmet). Münch. 1903 S. 160—174. Derſ., Andreas von Regensburg, Sämtliche Werke (Quellen u. Erörterungen z. Bayer. u. Deutſchen Geſch. NF I, Münch. 1903), Einleitung S. 49—53, 56—58, 65—68; Text S. 8, 10, 12, 16, 17, 22, 30, 31, 441. A. Dürrwächter, Die Gesta Caroli Magni der Regensburger Schottenlegende. Bonn 1897, S. 120—142. Weiland in Nachr. d. Göttinger Geſ. d. W. 1883 S. 252 f. Hugo Graf v. Walderdorff, Regensburg in ſeiner Vergangenheit und Gegenwart. Regensb. 1896, S. 185, 220, 466. F. Janner, Geſchichte der Biſchöfe von Regensburg, Regensb. 1886, III 265 n., 284 f., 457.

Ausgaben und Drucke: 1. Oeconomica, nur Vorrede gedruckt von Struve, Acta literar. Jenae 1706 Fasc. IV 81—91, vgl. Riezler, Widerſacher S. 290 f. 2. De erroribus Begehardorum, ein Bruchſtück davon: Max. Bibl. Patr. Lugd. 1677, XXV 310, auch bei Gretſer, Opera tom. XII, Ratisb. 1738, II 98 f. 3. Vita S. Erhardi episcopi, Acta SS. OSB. Januar vol. 1, S. 541—544. 4. Statuta et consuetudines capituli ecclesiae Ratisb. bei Andr. Mayer l. c. II 1—37, Ratisb. 1793, cf. III 89. 5. Tractatus De limitibus parochiarum civitatis Ratisbonensis hrsg. v. Ph. Schneider, Regensb. 1906, ſ. o. 6. Planctus ecclesiae in Germaniam; Tractatus de translatione imperii; Tractatus contra W. Occam, hrsg. von R. Scholz in Unbekannte kirchenpolit. Streitſchriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern I 1, S. 79—140 (Analyſen), I 2 (Texte) (Bibl. d. Kgl. Preuß. Hiſt. Inſt. Bd 12 u. 13) Rom 1911/12. 7. Das Buch der Natur, hrsg. von Fr. Pfeiffer ſ. o.; in neuhochdeutſcher Sprache bearbeitet u. mit Anm. verſehen von Hugo Schulz. Greifswald 1897.

Konrad von Megenberg (de Monte Puellarum) wurde nach der Angabe in der Hſ. ſeines Planctus ecclesiae ca. 1309 geboren in einem Orte Megenberg (Buch d. Natur ed. Pfeiffer 151, 7, 228, 9 ff.), der jedenfalls außerhalb des bayeriſch-öſterreichiſchen Dialektgebiets zu ſuchen iſt (ebda. 325, 23, Pfeiffer S. XVI f.), von Pfeiffer identifiziert wird mit dem Dorfe Mainberg, ältere Form Meyenberg, Meginberg, öſtlich von Schweinfurt, damals Hennebergiſcher Beſitz (vgl. Friedr. Stein, Geſch. der Reichsſtadt Schweinfurt I 147 ff. Schweinf. 1900). Konrad ſcheint von wohlhabender Familie geweſen zu ſein, ob adeliger Herkunft iſt ungewiß. Sein Wappenſiegel bei Schuegraf l. c. Tafel X. Er beſuchte anſcheinend zunächſt das Studium in Erfurt (nach Trithemius; vgl. auch Buch d. Nat. 400, 7; 419, 28; 453, 9), ſpäter die Pariſer Univerſität, wo er angeblich 8 Jahre, jedenfalls bis 1337 ſtudierte. Vielleicht 1338 (B. d. Nat. 75, 25 ff.) kehrte er nach Deutſchland zurück. Freilich muß dann die Angabe bei Budinszky, Die Univerſität Paris und die Fremden an ihr im MA. S. 124, daß er 1340 ff. als procurator der engliſchen Nation an der Pariſer Univerſität erſcheine, auf einem Irrtum beruhen (vielleicht Verwechſelung mit Conradus de Svecia? vgl. Bulaeus, Hist. univ. Paris. IV 953; bei Denifle, Chartul. univ. Paris. fehlt jede Notiz über M.). Anfang

1342 ist er in Regensburg nachweisbar; vorher aber, also etwa zwischen 1338—1341, hat er als Leiter der Domschule zu St. Stephan in Wien gewirkt (Vita Erhardi l. c. 544: cum iam enim ante annos sedecim et ultra studium regerem Viennense in Austria). Wann er dauernd nach Regensburg kam, ist nicht gewiß; doch sind die Zweifel Friedjungs l. c. S. 66, ob nicht das Buch der Natur, das 1349/50 vollendet war, noch in Wien entstanden sei, unbegründet, da die dort angeführten Nachrichten über das Erdbeben von 1348 (B. d. Natur 109, 10 ff.) ebensogut auf einen in Regensburg schreibenden Vfr. bezogen werden können, (vgl. bes. auch B. d. N. 206, 8) und die Beziehungen zu Herzog Friedrich von Österreich und seinem Kanzler (B. d. N. 113, 1) keinen dauernden Aufenthalt in Wien bedingen. Von Megenberg selbst hören wir nur, daß er in einem unbestimmten Jahre Wien wegen einer schweren, lähmungsartigen Krankheit verließ, da ihm in einer Vision vom heiligen Erhard Heilung versprochen wurde. Zu Schiff erreichte er Regensburg und fand tatsächlich dort im Kloster Niedermünster am Grabe des Heiligen nach seiner Schilderung die erhoffte Genesung (Vita Erhardi l. c.). Daß er seit 1342 dauernd in Regensburg blieb, wird wahrscheinlich durch eine merkwürdige Urkunde bei Lang, Regesta Boica 7, S. 331 vom 16. März 1342, worin Megenberg dem Kaiser Ludwig und seinen Kindern Treue schwört und verspricht, wegen der Gnade, die ihm vom apostolischen Stuhle geworden, den kaiserlichen Notar Otto von Rain nicht an der Bewerbung um eine Regensburger Pfründe stören zu wollen. Die Einzelheiten der Nachricht bleiben dunkel; um eine Pfründe hatte sich M. schon 1337 und 1338 in Avignon beworben, (vgl. den Planctus eccl.) und am 16. Mai 1341 eine Provision auf ein Regensburger Kanonikat erhalten. (Benedicti XII. registr. litt. comm. ed. Vidal, II nr. 8606.) Die Urkunde wirft auch ein Licht auf M.s Stellung in den kirchenpolitischen Kämpfen der Zeit: Ludwig d. Bayern und seiner Partei ist er trotz dieses Versprechens nicht treu geblieben; er gehörte immer der päpstlichen Partei an, wenn er auch in seinem Planctus 1337 für den Kaiser eingetreten war. Sein Aufenthalt in Wien, seine Verbindung mit dem habsburgischen Hofe deuten in dieselbe Richtung. Ja, es wird durch die Urkunde und die Provision sicher, daß Megenberg 1342 in den Kämpfen um die Besetzung des Regensburger Bistums auf seiten der päpstlichen Partei, die in der Stadt die Majorität hatte, bereits eine Rolle spielte (vgl. K. Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der Kurie II 126 ff. Janner, Gesch. der Bischöfe von Regensburg II 214 ff.) Mit Hilfe dieser Partei und besonders des Domherrn Konrad von Heinberg scheint er dann weiter emporgekommen zu sein. Vielleicht ist mit der Urkunde von 1342 eine andere Nachricht zu kombinieren, wonach M. gegen den Widerstand eines Teils des Domkapitels durch Vermittelung des genannten Domherrn die erledigte Pfarrstelle zu St. Ulrich erhalten habe (mitgeteilt von Schuegraf S. 217 n. 4 nach dem Registerbuch des Domkapitels vom J. 1585, Schuegraf setzt die Nachricht in d. J. ca. 1359). Ob M. wirklich Pfarrer von St. Ulrich geworden ist, bleibt fraglich. Er hat aber später in seinem Tractatus de limitibus eine eigene Schrift zur Verteidigung der Rechte der Dompfarre geschrieben. Schon in den 40er Jahren scheint er Domherr geworden zu sein. Wegen seiner Kenntnisse und Geschäftstüchtigkeit, vielleicht auch als Prediger, scheint M. schnell in Ruf gekommen zu sein. Mit dem bekannten Bischof Lupold von Bebenburg, dem Verteidiger der kaiserlichen Rechte, stand er um 1354 in literarischem Verkehr, der wohl auf älterer freundschaftlicher Verbindung beruhte. Schon zwischen 1342 und 1354 war er vielleicht einmal an der Kurie (vgl. R. Scholz l. c. I, 1 S. 137). Im Jahre 1357 ging er in Diensten des Rates von Regensburg nach Avignon, um in einem Streite über die Abtswahl im Kloster St. Emmeram zu vermitteln. Wenige Jahre später finden wir ihn in Verkehr mit der siegreichen luxemburgischen Partei. Schon 1354 und 1355 hatte er in Nürnberg versucht, dem neuen Könige Karl IV. zwei Streitschriften zu überreichen, die den strengsten kurialistischen Standpunkt vertreten. Er scheint bald danach wirklich Glück am Hofe gehabt zu haben. Vielleicht war es eine Wirkung seiner Verteidigung des Unterwerfungseides Karls IV., daß dieser ihn 1361 als seinen Gesandten pro certis negotiis nach Avignon schickte. Genauere Nachrichten fehlen. Karl IV. verhandelte damals mit Innocenz VI. über das Vorgehen gegen Barnabò Visconti in Italien; dabei war von ihm auch die Forderung auf Aufhebung der beiden gegen Heinrich VII. gerichteten Dekretalen Clemens' V.: Romani principes und Pastoralis cura gestellt worden (Werunsky, Kaiser Karl IV., Bd III 255). Sollte M., der ja in seinen Streitschriften von 1354 gerade diese Dekretalen mitbehandelt hatte und als gewandter Kanonist und politischer Agent schon erprobt war, vielleicht dazu mit helfen? Für ihn hatte die Mission jedenfalls den Erfolg, daß er eine Propstei in Regensburg und ein Kanonikat mit Pfründe in Passau erhielt (Monum. Vatic. Bohem. ed. Novák II nr. 1282, 1361 Dez. 14, u. 1283 d. d.). Die Verbindung mit der Kurie gab er auch in den folgenden Jahren nicht auf, wie sein Urban V. (1362—1370)

gewidmeter Traktat Contra mendicantes zeigt. Daß er am Ende seines Lebens in den Augustinereremitenorden eingetreten sei, wie die alten Literarhistoriker behaupten, ist bei M.s Feindschaft gegen die Bettelorden unmöglich und beruht auf einer Verwechslung (vgl. Schuegraf l. c.). Er starb in Regensburg am 14. April 1374 und ließ sich im Niedermünster, bei den Reliquien seines Patrons S. Erhard, beisetzen. 1381 wurde ihm hier ein Jahrestag mit Seelenmessen gestiftet (Fundatio anniversarii bei A. Mayer l. c. S. 186). Das von ihm bewohnte sog. Ehrenfelser Haus, die Dompropstei, vermietete nach seinem Tode der Bischof an das Patriziergeschlecht der Auer (Ried, Cod. chronolog. dipl. II 909).

So fragmentarisch diese Nachrichten über den äußern Lebensgang des Regensburger Domherrn sind, so geben sie doch zusammen mit der reichen literarischen Tätigkeit M.s das Bild eines bewegten, tätigen und erfolgreichen Lebens. M. gehörte aber nicht nur zu den in politischen Geschäften und kirchlichen Angelegenheiten rastlos praktisch-tätigen Männern, sondern auch als Gelehrter nimmt er unter seinen deutschen Zeitgenossen einen bedeutenden Platz ein. Er ist einer der fruchtbarsten und vielseitigsten Schriftsteller seiner Zeit und spielt als Übersetzer naturwissenschaftlicher Werke auch in der Geschichte der deutschen Prosaliteratur keine geringe Rolle. Nicht nur die Leichtigkeit in der Behandlung der lateinischen und deutschen Sprache in Versen wie in Prosa und nicht nur der Umfang seiner theologischen, philosophischen, naturwissenschaftlichen, kanonistischen und historischen Bildung zeichnet M. vor andern aus, sondern vor allem auch ein gewisses Interesse und Geschick für Verbreitung populärer Bildung, wie es eben in seinen Übersetzungen, in gelegentlichen Anspielungen auf volkstümliche Dichter (wie Neidhard von Reuenthal), mit gesundem Witz und scharfer Beobachtung der Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Um die Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse, nicht nur des alten Aberglaubens, sondern auch wirklicher selbständiger Beobachtungen, als echter Schüler Alberts des Großen, hat M. kein geringes Verdienst. Als Theolog und Kirchenpolitiker vertrat er eine streng konservative Richtung. Wie er gegen die Ausbreitung des Occamschen Nominalismus eifert, so auch gegen die neuen politischen Lehren nicht nur eines Marsilius von Padua, sondern auch seines viel gemäßigteren Freundes Lupold von Bebenburg. Er vertritt durchaus den Standpunkt der extremen Theorie der potestas directa in temporalibus des Papstes, selbst mit Preisgabe der kaiserlichen Rechte, die 1338 festgestellt worden waren, ohne daß man ihm doch einen gewissen deutschen Patriotismus absprechen könnte, der sich freilich nicht gegen die Kurie, sondern nur gegen Frankreich und gegen die Selbstsucht der deutschen Fürsten wendet.

Die große Zahl seiner Schriften ist nur zum Teil erhalten und nur wenige sind gedruckt. Bei den meisten bleibt die Entstehungszeit unsicher. Die vollständigsten Übersichten bei Diemer l. c. S. 86 f., Andr. Mayer l. c. S. 89 f., Pfeiffer l. c. S. XIX ff. Handschriftliches auch in dem A. in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon. 1. Wohl noch der Pariser Zeit gehören an Super sententiarum libros IV, die verschollen sind; vielleicht auch 2. die Quaestiones variae in clm. 14 687. 3. Planctus ecclesiae in Germaniam, ein Gedicht in leoninischen Hexametern, eine Art Dialog zwischen dem Papste, der allgemeinen Kirche, der Germania und der Vertreterin der Weisheit (Abra); eine wohl von M. selbst verfaßte Glosse erläutert den allegorischen Sinn der Verse. Verfaßt 1337, überreicht zum Zwecke einer Pfründenbewerbung an der Kurie, zuerst am 1. Januar 1338 dem päpstlichen Kaplan Johannes de Piscibus und, da dies erfolglos blieb, wenigstens die erhaltene Expektanz M. nicht befriedigte, nochmals, etwa September 1338, an den Legaten Arnold von Verdala. Die Schrift spiegelt die erregte Stimmung der Jahre 1337/38. Dem Papste wird offen Vernachlässigung Deutschlands vorgeworfen, ja mit dem Schisma gedroht, wenn er nicht Kaiser Ludwigs Bitten um Absolution erhöre. Vielleicht liegen der Schilderung des päpstlichen Verhaltens die Vorgänge bei der erfolglosen deutschen Gesandtschaft des Jahres 1337 zugrunde. In einem zweiten Teile wird ebenso scharf und satirisch auf die Schäden und Gebrechen im kirchlichen Leben, namentlich in den Orden, hingewiesen. Das ganze Gedicht ist reich an derbkomischen, burlesken Wendungen, es will als iocus betrachtet sein und zeigt M.s volkstümliche Art und seine scharfe Beobachtungsgabe. Trotz aller Invektiven ist der Standpunkt doch gut päpstlich. 3. Zwei Hymnen zu Ehren des hl. Erhard: O gemma pastoris lucida und Salve splendor firmamenti, und ein Alleluia, verfaßt nach M.s Angabe bei seiner Reise nach Regensburg ca. 1340/41. 4. Vita S. Erhardi (Ausgabe s. o.), später, vielleicht erst 1356 verfaßt, eine kurze Darstellung der Taten des Stifters von Niedermünster in Regensburg. 5. Verschollen ist eine Vita S. Dominici und 6. eine Historia S. Matthaei, wohl beide nur kurze Gebete, (vgl. Mayr im N. Arch. V 216—17) Vielleicht aus derselben Zeit (jedenfalls vor 1350): De laudibus B. Mariae virginis in clm. 14 190: Ave virgo praegnans, zitiert von M. im Buch der Natur 439, 440, 449. 8. Tractatus de XII. virtutibus missae, clm. 5854, Abfassungszeit unbekannt. 9. Sermones

varii, Hss. früher in Regensburg. 10. Speculum felicitatis humanae libri II, verfaßt 1348, gewidmet Herzog Rudolf IV. von Österreich, Hs. früher in St. Mang in Stadtamhof; Inhaltsübersicht bei A. Mayer l. c. III 89. 11. Die deutsche Sphära, eine Übersetzung der Sphaera materialis des Engländers Johannes de Sacrobosco (Holywood), Hss. vgl. Pfeiffer S. XXI, Diemer S. 60 ff., N. Arch. 27, 489; hrsg. 1516 von dem Nürnberger Mathematiker Konrad Hainfogel mit Verschweigung von M.s Namen, daher als Werk Hainfogels wieder gedruckt 1519, 1533, 1539 (Diemer S. 81 ff.), das erste deutsche Buch über Astronomie und Physik. Eine Art Vorarbeit für: 12. Das Buch der Natur, Konrads Hauptwerk, eine Übersetzung und Bearbeitung von Thomas' von Cantimpré (gest. 1270) Liber de naturis rerum, das seinerseits um 1230—1244 verfaßt worden war auf Grund der Lehren seines Lehrers Albert des Großen. M. hielt letzteren selbst für den Verfasser. Disposition und Inhalt seiner Vorlage hat M. wesentlich geändert, bisweilen scharfe Kritik geübt und eigene naturhistorische Beobachtungen beigefügt. Er behandelt in 8 Teilen: den Menschen, den Himmel und die 7 Planeten, die Tiere im allgemeinen, das Geflügel, die Meerwunder, die Fische, die Schlangen, die Würmer, die Bäume, die wohlschmeckenden Bäume, die Kräuter, die Steine, das Geschmeid, die Brunnen und die Wundermenschen. Das in manchen Hss. beigefügte, von Höfler Tüb. Quart. Schr. 1, S. 88—96 abgedruckte Buch von der Seele ist nicht von M. Die übliche moralische und allegorische Interpretation führt ihn auf kultur- und sittengeschichtlich oft sehr interessante Exkurse; das Leben der Stände, besonders auch des Klerus, wird scharf gegeißelt. Verfaßt ist das Buch wohl 1349/50 in Regensburg (vgl. Pfeiffer XXVII u. XLII, der Abschnitt über das Erdbeben vor Vollendung schon einem Freunde mitgeteilt: Leidinger, Andreas von Regensburg S. LXVII); nach Diemer wären zwei Ausgaben anzunehmen, eine 1358—62 für Herzog Rudolf, eine 1364—68 für den Dompropst von Heinberg. Die Wirkung des Buches war eine außerordentliche; gedruckt wurde es zuerst 1475 in Augsburg; als Volksbuch, in einem unter dem Namen des Albertus Magnus gehenden Auszuge (Görres, Volksbücher, Kürschners Dt. Nat.-Lit. 146, 1 S. 27, Pfeiffer S. XXVIII) hat es bis in die neueste Zeit die Volksanschauungen beeinflußt. 13. Oeconomica, 3 Bücher, gewidmet Bischof Lupold von Bebenburg (1353—63), zitiert von M. i. J. 1354, also verfaßt 1353/54, völlig verschollen; nur ein Stück der Vorrede nach der Hs., die einst im Besitze des holsteinischen Staatsrates Wilh. von Eyben war, bei Struve l. c., danach Pfeiffer, S. XXII—XXV, Riezler, Widersacher S. 290 f. Das erste Buch handelte von der Hauswirtschaft popularium hominum, darunter auch eingehend von Acker- und Weinbau, von Weide und Viehzucht und den Arten des Getreides, der Früchte usw. Das zweite Buch De regimine curiensium populorum bekämpfte u. a. die Ansichten des weitverbreiteten Tractatus de regimine principum des Ägidius Romanus über Wahl- und Erbreiche, handelte dann von der Kaiserwahl, der translatio imperii, bekämpfte den Defensor Pacis des Marsilius und behandelte schließlich den Hof des Kaisers. Das dritte Buch De domibus divinis handelte von den Schulen, bekämpfte die 1277 von Etienne Tempier in Paris verdammten, averroistischen Lehren (mehr als 200); besprach dann die geistlichen Personen und ihre Ämter, besonders das Papsttum und die päpstliche Kurie, wobei Bernhard von Clairvaux als Führer diente: nam in procellosis fluctibus tutis rectoribus indigemus. 14. Tractatus de translatione imperii, verfaßt 1354, Kaiser Karl IV. überreicht, eine Widerlegung der Ansichten Lupolds von Bebenburg über die translatio imperii und das Kaisertum von streng kurialistischem Standpunkte. Die Gesetze von Rense und Frankfurt von 1338 werden für ungültig erklärt. Der Hauptgedanke ist Erhaltung des Friedens zwischen dem Reiche und der Kurie, um dadurch gegen die innern (Fürsten) und äußern (Frankreich) Feinde gerüstet zu sein. Die Idee der kaiserlichen Weltherrschaft teilt M. mit Lupold, aber der Kaiser übt seine Rechte nur als advocatus ecclesiae. Die Rechte der päpstlichen Approbation und Konfirmation erkennt M. in weitestem Umfange an. Die Kaiserkrönung durch den Papst wird von ihm wieder zum Fundament der Rechte des Königs in Deutschland, wie im ganzen Imperium gemacht; der Krönungseid als echter Lehnseid anerkannt usw. Auch gegen eine Occamsche Schrift von 1338 wird darin polemisiert (vgl. R. Scholz l. c. 119 u. 161 ff.). 15. Traktat gegen die Unterwerfungsformel Clemens' VI. (Drucke s. o.) mit zwei Vorreden: an Bischof Friedrich von Regensburg und an Kaiser Karl IV., vollendet am 28. Sept. 1354, eine Widerlegung einer Schrift Occams über dasselbe Thema, die M. seinem Traktate inseriert, soweit er sie kannte. Der Ton der Polemik gegen Occam ist sehr heftig. 16. Verschollen und nicht datierbar ist ein Opus monasticum ad ducem Austriae lib. I und 17, ein Politicorum liber unus, also zwei theoretische Abhandlungen über Politik. 18. Statuta et consuetudines ecclesiae cathedralis Ratisbonensis, geschrieben um 1355, gedruckt bei A. Mayer II 1—37, vgl. auch ib. S. 65 n. 22: Statuta chori Ratisbonensis, vielleicht auch

von M. 19. Tractatus contra mendicantes ad papam Urbanum V. (1362—70), verschollen, zitiert von M. in nr. 23. (vgl. Schuegraf S. 223). 20. Liber de erroribus Begehardorum, verfaßt in Regensburg, wohl ebenfalls um diese Zeit; nur ein Fragment davon gedruckt (s. o.), eine interessante Darstellung des wüsten Treibens von Begarden und Beghinen, worüber M. aus seiner eigenen Erfahrung in Regensburg berichtet. 21. Repertorium nuptiale sive de arbore consanguinitatis, verfaßt 1372; Hs.: clm. 14 016. 22. Sammlung von Canones poenitentiales, in clm. 14 016, vielleicht aus derselben Zeit. 23. De limitibus parochiarum civitatis Ratisbonensis (Druck s. o.), vollendet 31. Mai 1373, eine Schrift zur Verteidigung der Rechte der Dompfarrei in der ganzen Stadt, gegen Ansprüche des Klosters St. Emmeram usw. Der erste Teil gibt die fabelhafte Gründungsgeschichte der Regensburger Kirchen und Klöster, der zweite eine kirchenrechtlich interessante Untersuchung über Entstehung, Grenzen und Rechte der Pfarreien in Regensburg. Die Abhandlung wurde noch 1438 vom Regensburger Bischof als Beweismittel in seinem Streite mit St. Emmeram benutzt. 24. Viel umstritten ist neuerdings die Frage, ob M. der Verfasser einer Chronica pontificum et imperatorum sei, wie die älteren Literarhistoriker und vor allem Andreas von Regensburg, der Chronist des 15. Jhs., behaupten. Andreas führt in seiner Allgemeinen Chronik wiederholt wörtliche Zitate aus M.s Chronik an. Ph. Schneider suchte nachzuweisen, daß diese Zitate sämtlich auf den Tractatus de limitibus zu beziehen seien. Doch ergibt sich aus Leidingers Ausgabe des Andreas, daß die Übereinstimmung mit diesem Traktat nicht genau ist, ja sogar manches von Andreas als aus M. stammend zitiert wird, was sich nicht im Tractatus de limitibus findet. Das Wahrscheinlichste ist, daß M. in seinem Tr. de limitibus sich selbst bereits auf seine Chronik stützt. Das von Grauert l. c. angeführte Selbstzitat M.s im Cod. Eichstad. n. 698 (in der Schrift M.s nr. 15, cap. 8) beruht allerdings auf dem Schreibfehler: in secundo cronice statt in secundo yconomice mee, wie Ph. Schneider nachwies. Ferner ist das von Eccard, Corpus historicum II 2243—52 M. zugeschriebene Breve chronicon nur eine von Andreas von Regensburg herrührende Bearbeitung des cap. 2 De limitibus parochiarum; identisch mit diesem cap. 2 (Bischofskatalog) ist endlich das anonyme Chronicon episcoporum Ratisbonensium bei Eccard l. c. 2253—56. Die von Mayr N. Arch. V 137 M. zugeschriebene Abhandlung De ducibus Wavarie hat Leidinger als eine wüste Kompilation des 15. Jahrh. mit Benutzung von Jordan von Osnabrück (bzw. Alexander von Roes) erkannt (Leidinger, Werke des Andreas von Regensburg, Einleitung S. 49); auch Riezlers Hinweis (Gesch. Baierns II 575) auf das Chronicon pontificum et imperatorum Ratisbonense bis 1313 (MG SS 24, 41) geht fehl, vgl. Weiland l. c. 251; ebensowenig aber ist die Vermutung Weilands l. c. S. 252, daß M. der Verfasser des Chronicon de ducibus Bavariae (Böhmer Fontes I 137—147) sei, begründet. Dagegen vgl. Leidingers Hinweis, Einleitung l. c. S. 65 ff., auf die deutsche Notizensammlung in clm. 903 über Naturereignisse von 1348—1356, die mit vieler Wahrscheinlichkeit M. zugeschrieben werden darf. **R. Scholz.**

Konstantin d. Gr. und seine Söhne. — Eine wertvolle Quelle, das gesamte Münzmaterial, hat der französische Numismatiker J. Maurice in einem ausgezeichneten Werke mit zahlreichen Abbildungen bearbeitet: Numismatique Constantinienne I, Paris 1908 (vgl. ThLZ 1909 Sp. 265 ff.) II 1912. — Valerian Sesan, Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche I. Die Religionspolitik d. christlich-röm. Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr., Czernowitz 1911 (vgl. ThLZ 1912 Sp. 294 f.).

S. 766 Z. 25 l. nomini st. nomine.
S. 766 Z. 31 l. profanen st. profenen.
S. 766 Z. 42 l. mansuetudinis st. mausuetudinis.
S. 772 Z. 43 l. 350 st. 335.
S. 772 Z. 48 l. *Βασιλικὸς* st. *Βασιλικός*. **Victor Schultze.**

Konstantinische Schenkung. — S. 5 Z. 39 l. mutilus st. mutius.

Konstanz, Bistum. — Monumenta Vaticana historiam episcop. Constantiensis in Germania illustrantia. Römische Quellen z. Konstanzer Bistumsgesch. z. Zeit d. Päpste in Avignon. 1305—1378. Bearb. v. K. Rieder, Innsbruck 1908. B. Heinemann, Beiträge z. Urkundenwesen der Bischöfe v. Konstanz im 13. Jahrh. Berlin 1909. Der Liber quartarum des B. Heinrich v. Klingenberg, der 1304—06 entstanden ist, ist von H. Baier in d. ZGORh. NF 25. Bd S. 559 ff. herausgegeben und besprochen. K. Rieder macht im Arch. f. kath. K-Recht 83. Bd 1903 S. 193 ff. den am 7. Jbr. 1366

zwiſchen Biſchof Heinrich und der Stadt Zürich abgeſchloſſenen Vertrag über die Verlegung des geiſtlichen Gerichts nach Zürich bekannt. Derſ. hat im Freib. DArch. NF 8. Bd 1907 S. 1 ff. das Registrum subsidii caritativi der Konſtanzer Diözöſe aus d. J. 1508 herausgegeben.

J. Sauer, Die Anfänge des Chriſtentums und der Kirche in Baden. Heidelberg 1911. V. Zeller, B. Salomo III. v. Konſtanz. Leipz. 1910. — K. Brunner, Wahlkapitulationen der Biſchöfe von Konſtanz, 1294—1496 Mitteilungen der Bad. Hiſt. Kommiſſ. Nr. 20. F. Thudichum, Die Diözeſen Konſtanz, Augsburg, Baſel, Speier, Worms nach ihrer alten Einteilung in Archidiakonate, Dekanate u. Pfarreien 1. Bd Tübingen 1906. E. Baumgartner, Geſchichte u. Recht des Archidiakonats der oberrhein. Bistümer, Stuttg. 1907. G. Kallen, Die oberſchwäbiſchen Pfründen. Stuttg. 1907. A. Lehmann, Die Entwickelung der Patronatsverhältniſſe im Archidiakonat Breisgau. Freib. Diöz.-Arch. 39. Bd 1911. — L. Baur, D. Ausbreitung der Bettelorden in d. Diözeſe Konſtanz, a. a. O. 28 Bd. 1890. A. Hauber, Die Stellungnahme der Orden u. Stifter des Bist. Konſtanz im Kampfe Ludwigs d. B. mit der Kurie. Münch. Diſſert. 1906. — F. Keller, Die Verſchuldung des Hochſtifts Konſtanz im 14. u. 15. Jahrhundert. Freiburg 1903. **Hauck.**

Kopiaten. — Vgl. Achelis, Das Chriſtentum in den erſten drei Jahrhunderten Bd 2 S. 30 ff., 419. An letztgenannter Stelle habe ich darauf hingewieſen, daß eine Korporation der Foſſoren, der das Recht zugeſprochen war, die Toten zu beſtatten, ſich erſt ſeit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts gebildet haben kann. Dadurch, daß ſie ſpäter als die anderen ordines minores inkorporiert wurden, ſind die Foſſoren in ein ungewiſſes Verhältnis zum Klerus gekommen, indem ſie bald hinzugerechnet wurden, bald außerhalb blieben. — Eine Verfügung des Kaiſers Konſtantius aus dem Jahre 360 bemerkt, daß der Name Kopiaten kürzlich aufgekommen ſei (Cod. Theod. XVI 2, 15). — Die Foſſorenbilder der römiſchen Katakomben ſind jetzt einzuſehen bei Wilpert, Malereien der Katakomben Roms, Taf. 48. 59. 65. 3. 112, 5. 180 (das letztere das Diogenesbild in ſeinem jetzigen Zuſtand). — Dekane gab es auch im niederen Klerus Ravennas; vgl. Agnellus MSL 106, 588. **H. Achelis.**

Koptiſche Kirche. — Zuſätze zu den Bibliographien. 1. Geſchichtliche Skizze: Die Patriarchengeſch. des Severus jetzt (bis 768) von Evetts überſetzt in der Patrol. Or., Text durch Seybold im Corp. Scr. Chr. Or.; Ibn Rahib, Chronicon durch Cheiko, ebenda; Synaxarium überſ. Baſſet in Patrol. Or., Text durch Forget im Corp.; W. Kraaz, Epheſen. Konzil, TU NF XI 2; F. Haaſe, Dioskur I in Sdraleks Kirchengeſch. Abh.; PRE³ XIII „Monophyſiten" (Krüger); J. Lebon, Le Monophys. sévérien, Louvain 1909; A. J. Butler, The Arab Conquest 1902; dazu Brooks in Byz. Z. 1895, 435; Brit. Muſ., Catal. of Greek Papyri, 4. Bd; C. H. Becker, Beiträge z. Geſch. Äg.; Hyvernat, „Egypt²" in Cathol. Encyclop. V; A. Rabbath, Documents . . . du christianisme en Orient 1905 ff.; Kyriakos Mikhail, Copts and Moslems 1911; Archaeol. Reports ſeit 1909 von S. Gaſelee fortgeſetzt; B. Turajeff, ausführl. Bibliographien in den Vyzant. Vremen. — 2. Kirchliche Verfaſſung uſw.: Original arab. Text des Ibn al-ʿAssâl inzwiſchen zu Kairo (Tawfikîyah Verlag) erſchienen; Nomokanon des Michael von Malîg ed. F. Cöln, im Oriens Chr. VI (1906). — 3. Liturgie uſw.: P. de Puniet in Rev. Bénéd., Janv. 1909 und die daraus entſproſſene Literatur (beſ. Brightman in JThSt XII 310); Al-Abṣalmudîyah (= Theotokia), Kairo 1908; K. M. Kaufmann, Die Menasſtadt I 1910; Clédat, Le Monastère de Baouit (Mém. Inst. Franç. XII); Quibell, Excav. at Saqqara (Jeremiaskloſter) 1907 ff.; Strzygowski, Kopt. Kunſt (Catal. gén. Musée Caire) 1904; G. Lefebvre, Rec. des Inscr. grecques-chrét., 1907. — 4. Mönchtum: Die Hist. Lausiaca ed. E. C. Butler, Bd II, beſ. deſſen Kommentar; vgl. C. H. Turner in JThSt VI 321; Leipoldt, Schenute (= TU NF X 1); Steindorff-Crum, Kopt. Rechtsurkunden 1912. — 5. Kirchenliteratur: Leipoldt in Literaturen d. Or. VII 2; W. Riedel in Gött. Nachr. 1902, 635; Crum, Catal. Copt. MSS Brit. Mus., und Catal. Copt. MSS John Rylands Libr.; Leipoldts Schenute-Ausgabe im Corp. Scr. Chr. Or.; H. Junker, Kopt. Poeſie.

Berichtigungen und ſonſtige Zuſätze: S. 802 Z. 10 l. Renaudin.

S. 802 Z. 51, ſ. A. „Petrus", PRE³ XV 215 (Bonwetſch).

S. 803 Z. 19 ſ. die ſeit 1904 in Gött. Nachr. erſcheinenden Unterſuchungen E. Schwartz's über Athanaſius.

S. 804 Z. 2 l. Atrîpe.

S. 804 Z. 52 vgl. Conybeare in Amer. Journ. Theol. 1905, 719.

S. 804 Z. 60 ſ. A. „Severus", PRE³ XVIII 250 (Krüger).

S. 805 Z. 38 f. L. Duchesne in Bull. Soc. Arch. Alexandrie XII 3.
S. 806 S. 30 l. selbst.
S. 809 Z. 48 l. Dioskorus.
S. 809 Z. 51, 52. Die Angabe über einen Metropolit in Antinoe beruht auf einem Mißverständnis und ist zu streichen.
S. 810 Z. 56 l. général.
S. 811 Z. 41, zum Antiphonarium s. Crum, Catal. of Copt. MSS J. Rylands Libr., S. 210.
S. 812 Z. 13 vgl. hierzu Galtier im Bull. de l'Inst. franç. IV 112, bzw. Crum l. c. S. 236.
S. 813 Z. 3 l. etwa 315—320 st. 340.
S. 813 Z. 55 s. ferner die Indices zum 4. Bd des Catal. of Greek Pap., Brit. Mus.
S. 814 Z. 13 Die P. Morgansche Sammlg. (New York) soll eine Reihe datierter Bänder des 9. Jahrh. enthalten. Der neue Londoner Deuteronomium-Acta Codex (ed. Budge) kann nicht später als im Anfang des 4. Jahrh. zu setzen sein.
S. 814 Z. 16 Auch die alten Hss. Achmîmer Mundart stammen teilweise vom Weißen Kloster her.
S. 814 Z. 28 s. auch (Leipoldt) in Church Quart. Rev. 1906, 292.
S. 814 Z. 49 zu Barsauma s. PSBA XXIX 135.
S. 815 Z. 19 zu den Al-'Assâl s. Mallon im Journ. Asiat., Nov.-Déc. 1905.

W. E. Crum.

Korntal. — Eine umfassende und genaue, aus den Urkunden geschöpfte Darstellung besitzen wir jetzt in der Schrift von J. Hesse (u. J. Daur): Korntal einst und jetzt 1910. Die Gemeinde zählt gegenwärtig 1617 evangelische Einwohner, daneben 28 von anderen Bekenntnissen. — Die Lateinschule ist zugleich Progymnasium, Realprogymnasium und Realschule.

S. 41 Z. 4 l. 1817 st. 1818.
S. 41 Z. 23 Die Korntaler Chronik gibt 1. Oktober an. **Kolb.**

Krafft, Adam. — Fr. Wilh. Schaefer, Adam Krafft, der Reformator Hessens. Bildungsgang und Wirksamkeit bis zum Jahre 1530, Marburger Diss. 1911 (90 S.). **Mirbt.**

Krafft, Karl. — S. 61 Z. 26 l. auch st. aus.
S. 62 Z. 50 l. 11 st. 15.

Kreuz, Blaues. — Literatur: Das Blaue Kreuz. Ein Stück innerer Missionsarbeit. Von G. Fischer, Pastor in Essen a. d. Ruhr, 10. Aufl. Bern u. Barmen, Buchhdlg. d. bl. Kreuzes. — Die soziale Bedeutung der Blaukreuzarbeit (Trinkerrettung) von Pastor Seltmann-Thammenhain, Vorsitzender des sächs. Landesverbandes des Bl. Kr. Selbstverlag. — Unsere Grundsätze und Gottes Wort. Antwort auf die Einwürfe der Christen gegen vollständige Enthaltsamkeit v. allen geist. Getränken von L. L. Rochat, Präsident v. Internationalen Bund der Vereine des Bl. Kr. Verlag in Bern u. Barmen. — XX. Bericht über den Internationalen Bund der Vereine des Blauen Kreuzes 1903—1907 (Jahrbuch des Bl. Kr.), herausgegeben v. d. Germanischen Kommission des Bundesvorstandes. Bern u. Barmen. — Jahrbuch des Bl. Kreuzes 1911. XXI. Bericht über die Jahre 1908—1910, herausgeg. v. d. Zentralvorstand des Internat. Bundes v. Bl. Kreuz, 128 S. Bern, Agentur- und Barmen. Buchhandlg. des Blauen Kreuzes. Diverse Zeitschriften, wie „Der Herr mein Panier" (deutsches Vereinsorgan), „Das Blaue Kreuz" (schweiz. Vereinsorgan), „Christliche Abstinent", Organ des „Freien Bundes v. Bl. Kreuz". „Arbeiterfreund". Liederbücher wie „Vereinsharfe" und „Lieder zur Ehre des Erretters". Arnold Bovet, sein Leben u. s. Wirken v. Dr. Aug. Langmesser. Basel, Kober C. F. Spittlers Nachf. 1906. S. 115—207. König, Der Alkohol in der Schule. 1912.

Das Blaue Kreuz entstand im Jahre 1877 in Genf. Sein Begründer war Pfarrer Louis Lucien Rochat. Er hatte in England Gelegenheit gehabt, im Jahre 1876 bei einem Mäßigkeitsfest bekehrte Trinker zu sprechen. Die völlige Enthaltsamkeit schien ihm zunächst übertrieben, die Mäßigkeit von sittlich-höherem Wert. Aber die gewonnenen Eindrücke ließen ihn nicht mehr zur Ruhe kommen. Anläßlich eines Kongresses zur Hebung der Sittlichkeit am 21. September 1877 in Genf brachte er die hochwichtige Frage der Trinkerrettung zur Sprache. Sofort wurde auch ein Mäßigkeitsverein auf Grundlage gänzlicher Enthaltung von geistigen Getränken gegründet. 27 Personen traten bei. Das Werk faßte bald festen Fuß in der Schweiz, besonders als auch der Berner Pfarrer Arnold Bovet († 1903) nach einigem Zögern beigetreten war und rastlos mit reger Agitation in der Schweiz und in Deutschland neue Freunde warb und allenthalben Organisationen gründete. Für die Ausbreitung des Blauen Kreuzes in Deutschland (Berlin) sorgte namentlich der Oberstleutnant

a. D. Kurt von Knobelsdorff († 1904). Dieser religiös gerichtete wackere Offizier, der bei Weißenburg und Wörth anno 1870 das Eiserne Kreuz erworben hatte, machte die Sache des Blauen Kreuzes, nachdem er selbst durch Bekehrung und Verpflichtung zur Abstinenz der Gefahr der Trunksucht entgangen war, die Trinkerrettung zu seiner besonderen Lebensaufgabe. Er verzichtete auf seine glänzende Offizierslaufbahn und warb in geistesmächtigen, packenden Reden Jünger für seinen Heiland und Mitglieder für das Blaue Kreuz. — Was nun zunächst die Grundsätze des Blauen Kreuzes angeht, so ist zu betonen, daß als die „zwei Heilmittel für Trinker" hingestellt werden: „Völliger Verzicht auf geistige Getränke und die Bekehrung zu Jesu, dem Durchbrecher aller Bande." Der zweite Punkt unterscheidet das Blaue Kreuz wesentlich von den anderen Mäßigkeits- oder Abstinenzvereinen. Naturgemäß finden die Vertreter des Blauen Kreuzes die Grundlage für ihre Bestrebungen in der Bibel (vgl. hierzu „Unsere Grundsätze..." v. L. L. Rochat; ferner „Die Enthaltsamkeit und die Schrift", bibl. Studie v. Dr. H. Christ, Notar und Advokat in Basel; Dr. G. Burk, Christi Stellung zum Wein bzw. zum Alkohol (Hamburg 1908); A. Lienhard, Bibel und Wein, 3. Aufl.). Als Voraussetzung gilt, daß Trunksüchtige zu allermeist nur durch völlige Enthaltung von geistigen Getränken (Abendmahl und ärztliche Vorschrift ausgenommen) von ihrem verderblichen Hang befreit werden können, was heute ziemlich allgemein zugegeben ist. An Beweisstellen werden hauptsächlich angeführt: Mt 5, 29. 30 (18, 8. 9); Rö 15, 1—3; 1. Ko 9, 22; Rö 14, 21; Ja 4, 17. Als biblische Typen gelten die Nasiräer, die Rechabiten (4. Mo 6, 1—4 ff., Jer 35), Johannes der Täufer u. a. . . Erweist sich für den Trinker die Enthaltsamkeit als Pflicht gegen sich selbst, so für die Freunde des zu Rettenden als Pflicht der Liebe und Rücksicht auf die Schwachen unter Betonung der segensreichen Macht des zugkräftigen Beispiels. Den „durchaus mäßigen" Genuß geistiger Getränke will das Blaue Kreuz nicht verwerfen. Doch verfolgt der Bund den Zweck, durch Vorträge, Schriftenverbreitung, Beeinflussung der Presse den Mißbrauch geistiger Getränke zu bekämpfen. Die Vereine setzen sich zusammen aus Anhängern (nicht unter 16 Jahren), Aktivmitgliedern und Freunden. Anhänger verpflichten sich für eine beliebige Zeit zur völligen Enthaltsamkeit, Aktivmitglieder müssen 3 Monate lang treue Anhänger gewesen sein und die Abstinenzverpflichtung wenigstens für 1 Jahr übernehmen, sie zahlen einen regelmäßigen Beitrag. Freunde treten für die Grundsätze des Blauen Kreuzes ein, ohne zur persönlichen Abstinenz sich zu verpflichten. Im Hoffnungsbund werden Kinder gesammelt. — Gegen die Forderung eines förmlichen Enthaltsamkeitsgelübdes sind ethische Bedenken laut geworden. So schrieb Wuttke (Ethik II S. 338): „Ein Enthaltsamkeitsgelübde muß, wenn es mehr als ein vor andern ausgesprochener fester Vorsatz ist, als entschieden unevangelisch betrachtet werden, sowohl darum, weil die Voraussetzung, daß der Genuß des Branntweins an sich etwas schlechthin Sündhaftes sei, unbegründet ist, als auch, weil der Mensch kein Recht hat, eine an sich geringere Sünde, wie etwa ein Trunk Branntwein wäre, in eine Todsünde, wie der Eidbruch wäre, zu verwandeln. Ein einmal übertretenes Gelübde macht weitere Besserung nur doppelt schwer" (vgl. Dr. W. Martius, Die christliche Nüchternheit, Bertelsmann, Gütersloh 1888 S. 20). Es liegt am Tage, daß die Praxis des Blauen Kreuzes von diesem Bedenken nicht getroffen wird, insofern hier kein eidliches Gelübde und kein äußerlicher gewaltsamer Zwang gefordert oder ausgeübt wird. Auch das Tauf- und Konfirmationsgelübde wird durch die freiwillig übernommene Enthaltsamkeitsverpflichtung nicht beeinträchtigt, sondern gegebenen Falles bestätigt. Außerdem geht es im Christenleben selbst im günstigsten Falle ohne Rückfälle und demgemäße Buße nicht ab. Die Arbeit des Blauen Kreuzes beweist, daß rückfällige Trinker je und je durch erneute Besserung gerettet wurden. — Die Statistik der Inneren Mission der deutsch-evangelischen Kirche, die vom Zentralausschuß 1899 bearbeitet und herausgegeben worden ist, fällt über das Blaue Kreuz folgendes interessante Urteil: „Seine Grundsätze sind durchaus evangelisch, seine Praxis ist einfach und wirksam. Es betrachtet die schriftliche Alkoholentsagung, die es von allen Mitgliedern fordert, nicht im Sinne des katholischen Enthaltsamkeitsgelübdes als ein Mittel zur Erreichung eines größeren Grades von Heiligkeit. Es fällt auch nicht in den Fehler jener alten deutschen Enthaltsamkeitsvereine, die zuletzt sektiererische Konventikel mit eigentümlicher Auffassung vom Wesen des Alkohols bildeten, neben der Kirche ihr Sonderdasein führten und zur Innern Mission in einen gewissen Gegensatz traten. Es will vielmehr die Entfremdeten der Kirche wieder zuführen. Das Vereinsleben des Blauen Kreuzes trägt daher in jedem Lande den konfessionellen Charakter, den dieses Land hat. Daß der Trinker durch innere Umwandlung zu Gott zurückgeführt werde, das ist ihm die Hauptsache. Das Vereinsleben hat daher ein warm religiöses Gepräge. Das Blaue Kreuz darf jetzt als ein wichtiger und nicht mehr zu entbehrender Zweig der Innern Mission in Deutschland angesehen werden" (vgl. Pfr.

Siebert, Die evangelische Kirche im Kampf gegen den Mißbrauch geistiger Getränke 1906 S. 7 8). — Über die Art und Weise bei der Trinkerrettung vorzugehen, äußert sich Dr. Aug. Langmesser in einem Referat über „Die Stellung des Blauen Kreuzes in der gesamten Reichsgottesarbeit . . ." (Korreferat Generalsekretär Lehrer W. Göbel-Barmen) Jahrb. 1911 S. 9 bis 19) folgendermaßen: „Eine Blaukreuzversammlung, wenn sie eine richtige Trinkerrettungsversammlung ist, hat in den meisten Fällen Trinker in ihrer Mitte, die vielleicht wenige Augenblicke vorher von der Straße aufgelesen worden sind und nun ebenso taktvoll wie ergreifend sowohl von der Sünde der Trunksucht, als auch von den verderblichen Wirkungen des Alkohols überführt werden müssen. Das bedingt einen vollständig anderen Ton, in dem einerseits ein brennendes Liebeswerben, andrerseits der Klang mitschwingt: Die Sünde ist der Leute Verderben. Je klarer daher ein Vereinsleiter seine Aufgabe erfaßt, desto eifriger wird er sich der Trinkerrettung widmen, desto deutlicheres Blaukreuzgepräge wird er seinem Verein geben und ihn auch dementsprechend unabhängiger stellen. Es ist bezeichnend, daß überall da in Deutschland, wo sich die Blaukreuzvereine ellenbogenfrei entwickeln konnten, wie z. B. im Westen Deutschlands, das Blaue Kreuz eine geradezu machtvolle Entwicklung genommen hat. Nicht anders ist es in der Schweiz, in Dänemark, in Frankreich, in Belgien, in Palästina, am Kongo und in Kamerun. Allüberall auf dem weiten Erdenrund, wo das Blaue Kreuz sein Banner entfaltet, muß es absolut sich selber sein." Der sechste Leitsatz aus dem Korreferat ergänzt folgende These von Dr. A. Langmesser: „Das Blaue Kreuz ist weder national noch lokal, sondern universal wie das Christentum Jesu Christi, daraus es entstanden ist." „Indessen", meint Göbel, „hat es doch um seines Dienstes willen die historisch gewordenen Verhältnisse, wie sie sich in den einzelnen Nationen entwickelt haben, zu berücksichtigen, soweit es sich mit seiner biblisch-klaren Stellung verträgt." Diesem universal-lokalen Charakter des Blauen Kreuzes entspricht denn auch seine Vereinsgliederung. Heute bestehen neben dem großen Internationalen Bund vom Blauen Kreuz der schweizerische Allianzabstinentenbund, der Freie Bund vom Blauen Kreuz (freikirchl. methodistisch Frankfurt a. M.) und der Deutsche Bund evangelisch-kirchlicher Blaukreuzverbände. Letzterer Verein entstand im Jahre 1902 (24. II.) in Soest (Westfalen). Dieser Bund sucht seine Arbeit zu verrichten „im Geiste des lebendigen Christentums und im Einvernehmen mit den kirchlichen Organen und den Verbänden für Innere Mission und will in steter Fühlung mit den Trinkerheilanstalten bleiben" (Vorsitzender: Superint. Klar in Belgrad (Posen) vgl. XX. Bericht S. 86—88). Generalsekr. Dr. Burckhardt, Berlin W. 15.

Was nun die äußere Verbreitung des Blauen Kreuzes angeht, so läßt sich von Jahr zu Jahr ein Wachstum der Mitgliederzahl feststellen. Der ganze Bund zählte (Angabe von der Goldküste und Indien fehlen) in den organisierten Vereinen in der Schweiz, Deutschland Dänemark, Frankreich, Belgien, sowie in den noch nicht organisierten Hauptvereinen von Österreich, Ungarn, Palästina (Goldküste, Indien), Rußland, in den Jahren 1907 68 302, 1908 76 446, 1909 87 932, 1910 96 397 Mitglieder und Anhänger. In der Schweiz sind im Jahre 1910 25 963 Mitglieder und Anhänger gezählt worden, darunter 7906 ehemalige Trinker. Im Deutschen Bund evangelisch-kirchlicher Blaukreuzverbände wurden im Jahre 1907 in 110 Vereinen 4395 Glieder (837 Anhänger) und außerdem 2657 Freunde gezählt. Im Jahre 1910 waren es 7533 Mitglieder, darunter 2905 frühere Trinker. Insgesamt zählte man im Jahre 1910 etwa 110 000 erwachsene Blaukreuzler, darunter 10 000 gerettete Trinker. Dazu kommen noch 21 000 Hoffnungsbundkinder. Daß noch viel Arbeit geleistet werden kann, beweist die Tatsache, daß in den öffentlichen Listen 300 000 Trinker verzeichnet sind. — Als Vereinszeichen dient den Mitgliedern eine Brosche (meist blaues Kreuz in weißem Feld). — Zu wünschen bleibt, daß die Blaukreuzvereine stets in recht geistlich-nüchterner Art und in Fühlung mit den bestehenden kirchlichen Bekenntnisgemeinschaften ihre Tätigkeit entfalten, wie dem Verein dann auch andrerseits neue Freunde zu wünschen sind. **A. Lienhard.**

Kreuz, Weißes, s. Bd 24 S. 434, 58 ff.

Kritik, biblische, s. oben S. 642 bei Hermeneutik.
S. 143 Z. 36 l. J. G. Carpzows st. B. Carpzows.

Krummacher, Friedr. Ad. — Zu seinem Leben und „Festbüchlein" veröffentlicht K. Büttner in d. Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 1912 Nr. 7 u. 8 neue Untersuchungen. Danach ist der 13. Juli als F. A. K.s Geburtstag sehr wohl möglich, aber nicht sicher. Die Akademie Lingen bezog er nicht 1786, sondern schon Herbst 1784, und nach Halle siedelte er nicht erst 1787 über, sondern schon Herbst 1786. Über die hier empfangenen Eindrücke geben die Untersuchungen neues Licht durch Mitteilungen aus den eigenen Eintragungen Kr.s im Ver-

zeichnis der Ministeriumsmitglieder in Bremen. Ferner: Sein Schwiegervater Möller war 2. Bürgermeister in Hamm. Kr. wurde 1800 nicht auch als Prof. der Eloquenz, sondern nur der Theologie nach Duisburg berufen — erst von 1802 an las er auftragsweise auch philosophica —, und es ist unsicher, ob er in Duisburg schon Dezember 1800 oder erst Anfang 1801 antrat. Die richtigen Jahreszahlen für die Auflagen des Festbüchleins lauten: I. Der Sonntag: 1808, 1810, 1813, 1819, 1828. II. Das Christfest: 1810, 1814, 1821, 1846. III. Das Neujahrsfest: 1819, 1832. Sein goldenes Amtsjubiläum feierte er nicht 1843, sondern 1841 (ein Jahr zu spät). Vgl. auch Art. F. A. Kr. in der „Bremer Biographie d. 19. Jahrh.", Bremen 1912. **K. Büttner.**

Kruzifix. — S. 156 Z. 42 l. Plockhorst st. Plockstorst.

Krypta. — S. 157 Z. 21 l. Bd X st. IX.

Kuenen, Abrah. — S. 168 Z. 34 füge hinzu: vgl. W. Schürmann in Deutsch-evang. Blätter. Halle 1903 S. 675 ff. **Kamphausen** †.

Küster. — H. K. Schäfer, Zur Entwicklung von Namen u. Beruf des Küsters, N.-Rhein. Annalen 74. Heft 1902 S. 163 ff.; vgl. auch G. Kallen, Die oberschwäbischen Pfründen, Stuttg. 1907 S. 49 f. **Hauck.**

Kuhn, Felix, gest. 1905, ist in Mömpelgard am 5. November 1824 geboren. In Straßburg studierte er Theologie, war aber, wie es scheint, von dem Unterricht der dortigen Professoren wenig angezogen. In diesen Jahren lag sein Hauptinteresse auf naturwissenschaftlichen und literarischen Studien. Damals besaß er schon die ausgezeichnete Meisterschaft der Sprache, mit welcher er später die zartesten Schattierungen der Gefühle und Gedanken bewunderungswürdig schön und tief auszudrücken vermochte. Damals erwarb er auch die gründliche Kenntnis der Botanik, die ihm stets bis ins hohe Alter eine Freude und Erholung blieb. Der Theologie aber blieb er noch in dieser Zeit ziemlich fremd. Nach bestandenem Examen wurde er auf ein paar Jahre Hauslehrer in der Familie Jackson, wo er als Schüler William J., den späteren hochverdienten Laienanwalt des lutherischen Glaubens in Frankreich, hatte.

Im Jahre 1851 wurde K. Pfarrer im Walddörfchen Champey und 1856 nach Seloncourt, einem bedeutenden Industrieflecken der Gegend von Mömpelgard, versetzt. Die mömpelgardsche Bevölkerung war auf französischem Sprachgebiet die einzige, die die lutherische Reformation empfangen hatte. Durch ihre württembergischen Fürsten, unter dem Einfluß der schwäbischen Theologen Brenz und später Andreä, wurde sie des Segens der reinen Lehre teilhaftig. Durch die Kirche wurde das Volk zu einem lutherischen. Und der Einfluß ist kein vorübergehender gewesen; dadurch bekam die mömpelgardsche Seele, was ich den lutherischen Stempel nennen möchte, so daß, selbst wenn die Lehre in Vergessenheit geraten ist, was leider nur zu oft geschieht, doch die lutherische Gemütsstimmung bleibt und der Unterschied von der französischen Reformation sich nie verkennen läßt. Nach der Zeit der Dürre, als diese kleine Kirche vom Jahre 1820 an vom Rationalismus zum evangelischen Glauben wiedererwachte, fand sie sich, sozusagen unbewußt, lutherisch. Die ersten Zeugen der evangelischen Bewegung wußten noch gar wenig von der spezifisch lutherischen Lehre und doch bewährte sich in ihren Anstrengungen ein ganz anderer Geist als derjenige, der die ähnliche Bewegung in Frankreich und der Schweiz kennzeichnete. Noch einmal bewährte sich auf diesem beschränkten Feld die tiefe Wahrheit des schönen Wortes Luthers in Marburg: „Es ist ein anderer Geist in euch."

In seinen ersten Amtsjahren stand K. mit den Führern dieser evangelischen Bewegung in naher Berührung. In seiner Trauung mit der Tochter des Pfarrers Goguel von Mandeure fand er in diesen Kreisen ein häusliches Glück, das er mehr als fünfzig Jahre genoß. Doch konnte man schon ahnen, daß der junge Geistliche zu einem bewußteren Luthertum als seine älteren Kollegen gewogen sei. Bei sehr warmem und erfolgreichem Anteil an allen Erweckungsunternehmungen legte er viel bestimmter als die anderen den Hauptakzent auf Wort und Sakrament, die das Rückenmark seiner ganzen Tätigkeit bildeten. Zeuge davon ist ein köstliches Erbauungsbüchlein, Le guide du Chrétien, damals von dem jungen K. anonym herausgegeben und 1894 wieder verlegt. Nicht nur für die Frömmigkeit seiner schlichten Leser ist das Bändchen kostbar; für den Kirchenhistoriker auch wird es höchst lehrreich als ein Zeugnis der Art, wie Glaube und Gemüt der Vorfahren, von mehreren Geschlechtern vergessen, im Herzen und Gedanken eines Nachkömmlings in sehr veränderten Lebensverhältnissen wie unwillkürlich zum Vorschein und zum Bewußtsein wiederkommen. Es

sind mir wenige Beispiele des Fortlebens in der Stille eines sozusagen erblichen Glaubens begegnet. Wahrscheinlich wußte noch kaum der jugendliche Verfasser, daß er ein Lutheraner sei, und doch als der Greis seine Jugendschrift wieder verlegte, fand er kein Wort, an welchem sein langes Leben Anstoß nehmen konnte. In vielen Punkten fanden sich nur Keime des Zukünftigen; aus allen diesen Keimen aber waren gesunde Pflanzen hervorgewachsen und keine einzige Mißgeburt war zu verzeichnen.

In der Stille seines ländlichen Pfarrhauses holte K. fleißig nach, was er in seinen Studienjahren nicht gefunden hatte, und so wurde er mit allen Haupterzeugnissen der neueren Theologie in einem Maße bekannt, das man selten bei anderen als Berufstheologen begegnet. Mit einer besonderen Vorliebe studierte er die Werke der praktischen Mystiker des ausgehenden Mittelalters und der Jansenisten. Vor allem aber widmete er den Schriften Luthers seine ganze Kraft und all seinen Scharfsinn. Für seine Geistesrichtung wurde diese innige Bekanntschaft mit dem Reformator entscheidend. Am Ende seines Lebens erklärte mir einmal K., daß seit einem halben Jahrhundert kein einziger Tag für ihn verflossen sei, ohne daß er wenigstens ein paar Seiten in Luthers Werken gelesen hätte. Kein Wunder, daß dieser Einfluß auf ihn beherrschend wirkte.

Doch waren es nicht Lutherstudien, die seinen Namen zuerst den Gebildeten bekannt machten. Aufsätze über Pascal, in der Revue Chrétienne erschienen, sind die ersten Erzeugnisse, die den Sachkundigen, den gediegenen Denker und ausgezeichneten Schriftsteller offenbarten. Bald sollte ein Ruf nach Paris ihm die Möglichkeit, seine seltenen Gaben auf einem ausgedehnteren Felde zu verwerten, eröffnen.

Im Jahre 1865 kam er nach Paris als Pfarrer der Gemeinde Saint Marcel und Direktor einer neugegründeten theologischen Vorschule, die leider in dem Sturme der Jahre 1870 und 1871 zugrunde ging. 1868 ging er zu der Gemeinde La Rédemption über, wo er bis zu seinem Tode, 15. Januar 1905, blieb. Im Jahre 1874 gründete er die Anstalt der Diaconesses de paroisse, deren Hausgeistlicher er bis 1886 und Vorsitzender bis zu seinem Tode wurde. Von 1886 an war er Vorsitzender des lutherischen Konsistoriums und von 1889 an inspecteur ecclésiastique (Generalsuperintendent). Trotz einer gebrechlichen Gesundheit verwaltete er treu und unermüdlich bis zum Ende alle diese anstrengenden Ämter.

So wichtig aber K.s Arbeit für den Kirchendienst und die Kirchenregierung war, blieb er vor allem ein Denker und ein Schriftsteller. Als er nach Paris kam, war die Gründung der lutherischen Zeitung Le Témoignage in Aussicht. Vom ersten Tage an war K. der bedeutendste Mitarbeiter des neuen Blattes, dessen Redaktion er bald übernahm. In dieser Eigenschaft wirkte er zwanzig volle Jahre. Über die verschiedensten Gegenstände und Ereignisse, wie die wechselreichen Lebensverhältnisse es erforderten, schrieb er wöchentlich Leitartikel, deren Tiefe und Feinheit der Gedanken und Schönheit der Sprache einen hohen Wert sicherten. Viele dieser Erzeugnisse sind geradezu bewunderungswürdig. In einer klassisch-schönen Sprache fand er für den lutherischen Geist an sich und in der Beurteilung der täglichen Ereignisse einen Ausdruck, dessen Reiz unvergleichlich war. Noch nie hatte die französische Zunge ein solches Lied gesungen und doch ließen diese Gedanken in der engsten Gemeinschaft mit dem Reformator in keiner Hinsicht den Eindruck des Fremdländischen hinter sich. Alles sah zugleich echt lutherisch und echt französisch aus. Soll einmal die reine Lehre in einem größeren Umfang den Franzosen gepredigt werden, so wäre für sie kein passenderes Gewand zu entdecken als dasjenige, das sie von K. empfangen hat. Für K.s Freunde ist es eine Pietätspflicht gewesen, wenigstens eine Auswahl dieser Artikel der für Zeitungsaufsätze beinahe unvermeidlichen Vergessenheit zu entziehen. In dem Bande: Choses anciennes et nouvelles (Paris 1911) sind Stücke gesammelt worden, aus welchen die Einheit, Tiefe und reiche Gemüts- und Gedankenmannigfaltigkeit des vortrefflichen Mannes ersichtlich sind, und daraus kommt gewiß der Leser zu der Überzeugung, daß unter den Männern, die nach der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Wiederbelebung des Luthertums beigetragen haben, K. einen ehrenvollen Platz verdient. Um zu einem weitverbreiteten Ruhm zu gelangen, hat es ihm nur an einem größeren Leserkreis gefehlt. Leider ist in den Ländern französischer Zunge ein solcher Kreis nicht vorhanden, so daß K.s Schriften zwar sehr tief auf einen beschränkten Leserkreis wirkten, aber vom größeren Publikum kaum beachtet worden sind.

An demselben Übelstand litten auch die anderen Früchte der schriftstellerischen Arbeit K.s. Außer einigen ausgezeichneten Übersetzungen mehrerer kürzerer Traktate Luthers und einer Anzahl Aufsätze, die in verschiedenen Zeitschriften erschienen, hat er als den Hauptertrag seines Fleißes ein größeres Werk über Luther veröffentlicht: Luther, sa vie et son œuvre (3 Bde, Paris 1883—84). Das Buch gehört zu den gründlichsten des Jubiläumsjahres 1883. In dem

fleißigen und umfassenden Studium der Quellen, in dem tiefen Verständnis des Gegenstandes steht es den besten Erzeugnissen der deutschen Wissenschaft dieser Zeit keineswegs nach; in der Kunst, den Mann und die bewegte Zeit lebendig und liebevoll zu malen, halte ich es für das Beste, was über Luther geschrieben worden ist. Leider aber fand das vortreffliche Buch nur beschränkte Anerkennung. In Frankreich wurde es beinahe nur unter den Lutheranern verbreitet, und in Deutschland scheinen die Theologen kaum eine flüchtige Kenntnis von ihm bekommen zu haben. Dieses Unrecht scheint K. schmerzlich empfunden zu haben. Deswegen ließ er in den zwei letzten Dezennien seines Lebens seine gewandte Feder ruhen und an dieser Ruhe hat die lutherische Sache in Frankreich einen schweren Verlust erlitten. Er hat uns sehr große Dienste geleistet; er hätte uns aber noch bedeutendere leisten können. Denn bis ins hohe Alter behielt er die ganze Geistesfrische und die Gedankenfeinheit, die ihn auszeichneten. Davon legen einige Vorträge und zahlreiche Synodalberichte ein unzweideutiges Zeugnis ab.

Doch ist K.s Lebensarbeit nicht vergebens gewesen. Was er geleistet hat, wird einmal eine schöne Ernte zur Reife bringen. Vor ihm hatte schon die lutherische Kirche in Frankreich sich mehrerer ausgezeichneter, treuer Führer erfreuen dürfen. Zur Erinnerung genügt es, den Namen von Louis Meyer († 1867) anzuführen. Doch war der große, vollverdiente Einfluß dieser Männer sozusagen allgemeiner Art. Treue Lutheraner, haben sie die Kirche gebaut und ihr Werk war reich gesegnet. Doch gelang es ihnen kaum, das spezifisch Lutherische vor den Augen der französischen Protestanten leuchten zu lassen. In der Verwaltung des Wortes und Sakramentes waren sie unverbrüchlich treu. In der Befestigung und Entfaltung der Kirche haben sie Ausgezeichnetes geleistet. Und doch blieb in dem Bewußtsein der französischen Protestanten unter ihrer Leitung die lutherische Kirche nur eine evangelische Kirche unter anderen. Das Spezifische ihres Geistes, ihrer Lehre blieb den Franzosen unverstanden. Die meisten hielten die lutherische Kirche in Frankreich für eine Art Durchgangskirche, in welcher die Protestanten lutherischen Ursprungs, die sich in Frankreich ansiedelten, einen Akklimatisierungsprozeß durchzumachen hatten, ehe sie dem genuin-französischen Protestantismus, d. h. der reformierten Kirche, eingegliedert werden könnten.

Erst mit Kuhns schriftstellerischer Wirksamkeit wurde die Lage in manchen Kreisen anders. Nicht nur wurden die französischen Lutheraner des unvergleichlichen Werts ihrer Erbschaft besser bewußt, auch in anderen Kirchenkreisen fühlte man besser, daß im Luthertum etwas spezifisch Verschiedenes vom Calvinismus zu suchen sei. Von einigen wurde diese neue geisterfüllte Welt freudig und sympathisch begrüßt. Für viele dagegen hat sie nur die Entdeckung auf ihren puritanischen Irrwegen befestigt. Die beiden entgegengesetzten Stimmungen aber trugen, jede nach ihrer Art, dazu bei, daß die französische lutherische Kirche zur Verteidigung ihrer Existenzberechtigung mutiger und bewußter als vorher wurde. Soll Gott einmal dem Luthertum in Frankreich die erbetene Entfaltung gönnen, so würde hoffentlich K.s Geist ihm seinen Stempel in Bein und Fleisch eindrücken. In seinem von Gott geschenkten Reichtum ist das Luthertum die herrlichste Erscheinung der christlichen Freiheit, die je auf der Erde geblüht hat. Die treue liebevolle Anhänglichkeit an der reinen Lehre ist für den echten Lutheraner keine Zwangsjacke. Eben weil er auf einem festen Fels steht, ist ihm jede Furcht eines Zusammenbruchs durchaus fremd. Selten ist mir eine Persönlichkeit begegnet, wo die herrliche Freiheit eines Christenmenschen schöner und freier leuchtete, als K. es war. In ihm offenbarte sich herrlich diese Wahrheit, die den Anhängern der sog. „modernen" Richtung vollkommen verborgen bleibt: es kann niemand die jetzige Zeit mit all ihren Geistesbewegungen, mit all ihren Seufzern nach Freiheit, nach Gerechtigkeit, nach Glück, nach Sympathie besser verstehen und besser würdigen als diejenigen, dessen Glaube auf dem unerschütterlichen Fels des Evangeliums steht. Wer modern nach der heutigen Mode sein will, wird morgen mit der Mode selbst veraltet sein. Wer auf dem Evangelium steht, bleibt stets modern, jung im besten Sinn des Wortes. Die einzige Jugend, die nicht vergeht, ist diejenige, die ihre Quelle nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit nimmt. Die Ewigkeit bleibt ewig jung. Wer K. in seinem hohen Alter gekannt hat, fand in dem Mann ein lebendiges Zeugnis dieser historischen Wahrheit. **Ed. Baucher.**

Kurtz, Joh. Heinr. — N. Bonwetsch, Aus dem Briefwechsel von A. Knapp und J. H. Kurtz, Mitteil. u. Nachr. f. d. evang. Kirche in Rußland, Riga 1909. Derſ., Briefe an Joh. Heinr. Kurtz, Leipzig 1910. H. Diederichs, Zu Joh. Heinr. Kurtz' Gedächtnis, Mitteil. u. Nachr. f. d. evg. K. in Rußl., Riga 1910. **Bonwetsch.**

Verzeichnis

der im 1. Ergänzungsbande A—K enthaltenen Artikel.

A.

Artikel:	Seite:
Aachen, Synoden	1
Aaron	1
Abälard	1
Abbo v. Fleury	2
Abendmahl I.	2
Abendmahl II.	2
Abendmahlsfeier in der Kirche der Reformation	3
Aberglaube	3
Abessinische Kirche	3
Abgaben, Kirchliche	3
Abilene	4
Abraham	4
Abrasax	5
Abrenuntatio	5
Absalon B. v. Lund	5
Abulfaradsch	5
Acacius v. Cäsarea	6
Ackerbau	6
Acosta	6
Acquoy, Joh. Gerh. R.	6
Acta martyrum und Acta sanctorum	10
Adalbert von Hamburg	12
Adalbert von Prag	12
Adaldag	12
Adalgar	12
Adalhard und Wala	12
Adam	12
Adam von Bremen	12
Adamnanus	12
Adelmann	13
Adiaphora	13
Ado	13
Adoptianismus	13
Adso	14
Advent	14
Adventisten	14
Advocatus ecclesiae	15
Ägypten, das alte	15
Alfred d. Gr.	15
Älteste in Israel	15
Aneas von Gaza	15
Aneas von Paris	15
Avinus	15
Aetheria	15
Afra	15
Afrika	16
Agapet II	16
Agnellus	16
Agnes	16
Agobard	16
Agrapha	16
Agricola, Joh.	25
Agricola, Pelagianer	26
Agrippa I	26
Agrippa II	26
Ahas	26
Ahaus	26
Ahimelech	27
Ahlfeld	27
Ailli	27
Akoimeten	27
Akoluthen	28
Alanus ab insulis	28
Alber, Matthäus	28
Albert d. Gr.	29
Albrecht V. u. d. Gegenreformation i. Bayern	29
Albrecht v. Mainz	29
Albrecht v. Preußen	30
Aldebert	30
Aldhelm	30
Aleander	30
Alemannen	30
Alexander II., Papst	31
Alexander IV., Papst	31
Alexander VI., Papst	31
Alexander VIII., Papst	32
Alexander v. Hales	32
Alexander, Archibald	32
Alexios Studites	32
Alkuin	34
Alombrados	34
Altar	34
Altkatholizismus	34
Alvar von Corduba	34
Amalarius v. Metz und Amalarius v. Trier	35
Amalekiten	35
Amalrich von Bena	35
Ambrosiaster	35
Ambrosius v. Mailand	36
Amling	36
Ammianus Marcellinus	36
Amolo	36
Amoriter	36
Amos	36
Amphilochius	37
Amsdorf	37
Amulett	37
Amyraut	39
Anabaptisten	39
Anaklet II.	40
Anammelech	40
Anastasius	40
Anathema	40
Anatolius	41
Andreä, Joh. Val.	41
Andreas von Cäsarea	41
Andreas von Kreta	41
Angelsachsen	42
Angilram	42
Anglikanische Kirche	42
Anhalt	56
Animismus	57
Anna, d. H.	64
Annas	65
Anno	65
Annus carentiae	65
Ansegis	65
Anselm v. Canterbury	65
Anselm v. Havelberg	66
Anselm II. von Lucca	66
Anskar	66
Antichrist	66
Antinomistische Streitigkeiten	67
Antiochia, Synode v. 341	67
Antiochus	67
Antipas	67
Antonius, d. H.	67
Apharsechäer	67
Aphraates	67
Apokatastasis	67
Apokryphen d. AT s.	67
Apokryphen d. NT s.	78
Apollinaris v. Laodicea	104
Apollonius	104

Artikel: Seite:

Apostelbruder, Apostel, Apostelorden 104
Apostolische Kirchenordnung 104
Apostolische Konstitutionen und Kanones . . 105
Apostolisches Symbolum 106
Apostolische Väter . . . 106
Apponius 106
Aquila, Kaspar 106
Aquileja 106
Arabien 107
Aram 107
Arator 107
Archäologie, Biblische . . 107
Archäologie, Kirchliche . 109
Archidiakonus, Archipresbyter 109
Archivwesen, Kirchliches. 110
Arcimboldi 111
Arethas von Cäsarea . . 111
Argentinien 111
Arianismus 113
Aribo von Freising . . . 115
Arkandisziplin 115
Arles, Synoden 115
Armenien 115
Armenpflege 117
Arn von Salzburg . . . 117
Arn von Reichersberg . 117
Arndt, Ernst Moritz . . 117
Arndt, Johann 123
Arnobius, afrik. Rhetor 124
Arnobius, d. Jüngere . . 124
Arnold von Brescia . . 124
Arnoldi, Barthol. . . . 124
Askese 124
Aſeburg 124
Aſſemani 125
Astarte und Aschera . . 125
Asterius 125
Asyl, Asylrecht 125
Atargatis 125
Athanasianum 125
Athanasius 126
Atheismus 127
Athosberg 136
Audianer 136
Aufklärung 136
Augia maior 136
Augsburg, Bistum . . . 136
Augsburger Bekenntnis u. dessen Apologie . . 137
Augsburger Religionsfriede 137
Augustiner 137
Augustinus 137
Aurifaber, Andreas . . 139
Aurifaber, Johannes Bratislaviensis . . . 139
Aurifaber, Johannes Binariensis 139
Ausgrabungen u. Funde in Palästina und in der jüdischen Diaspora in Ägypten 139

Artikel: Seite:

Aussatz 149
Australien 149
Avis-Orden 150
Avitus 150

B.

Baal und Bel 150
Bacon (Baco) 150
Baden, kirchl. Statistik. 150
Bader 151
Baentsch 152
Baiern 154
Balde 154
Baljon 154
Balthasar v. Fulda . . . 157
Bamberg, Bistum . . . 157
Baptisten 158
Baptisterium 161
Barbara, h. H. 161
Bardesanes 161
Barnabiten 161
Barnes 161
Baronius 161
Bartholomiten 161
Basan 162
Basel, Bistum 162
Basel, Konfession von . 162
Basel, Konzil von . . . 162
Basilides 163
Basilius von Ancyra . . 163
Basilius d. Gr. von Cäsarea 163
Bassermann 164
Bauer, Bruno 167
Baur, Ferdinand Christian 167
Baur, Wilhelm 167
Bayern 175
Bebenburg 177
Beck, Johannes Tobias. 178
Becket 178
Beda Venerabilis . . . 178
Beecher 178
Beelzebub 179
Belgien 179
Bellarmin 179
Belsham 179
Bender 180
Benedikt VIII., Papst . 182
Benedikt IX., Papst . . 182
Benedikt XI., Papst . . 182
Benedikt XII., Papst . 182
Benedikt XIII., Papst . 183
Benedikt XIV. Papst . 183
Benedikt von Aniane . . 183
Benedikt von Nursia, Benediktinerregel . . 184
Benediktiner seit dem 9. Jahrhundert 186
Benediktionen 186
Benefizium 186
Bengel 187
Benno von Meißen . . 187
Berendts 187

Artikel: Seite:

Berengar von Tours . 187
Berger, Samuel . . . 187
Bernhard von Clairvaux 189
Bernhards Hymnen . . 189
Bernward 189
Bertheau, Carl 190
Bertheau, Ernst 191
Berthold von Regensburg 191
Berufung 192
Beschneidung 192
Bethlehem 192
Bettius 192
Beurlin 192
Beyschlag 192
Bibel 203
Bibelgesellschaften . . . 203
Bibellesen und Bibelverbot 204
Bibeltext des AT. . . . 204
Bibeltext des NT . . . 205
Bibelübersetzungen
Vorbemerkung. . . . 206
griechische 207
lateinische 210
deutsche 215
äthiopische 220
arabische 220
englische 220
georgische 220
jüdisch-aramäische . . 221
keltische 222
magyarische 222
neugriechische 222
niederländische . . . 222
persische 223
romanische 223
samaritanische 223
slavische 224
syrische 224
Bibelübersetzungen im Dienste der Mission . 226
Bibelwerke 227
Bibliander 227
Bibliothekswesen, Kirchl. 227
Biblische Theologie . . 229
Biel, Gabr. 229
Bilderdienst 229
Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten . . . 229
Bileam 229
Birgitta, h. H. 229
Bischof 231
Blarer 231
Bleek 232
Blondel 232
Blutrache 232
Bod 232
Bodelschwingh, Friedr. Christ. Karl v. . . . 232
Böhl, Eduard 244
Boëthius 249
Bois 249
Bolivien 249
Bonaventura 249
Bonifas 249
Bonifatius VIII., Papst 249

Artikel: Seite:

Bonifatius IX., Papst . 250
Bonifatius (Winfrith) . 250
Bonifatius-Verein . . . 251
Bonnus 251
Bora, K. v. 251
Borromäus 251
Bossuet 251
Bourdaloue 251
Bourignon 251
Bouvier 251
Bradwardina 252
Brandenburg 252
Brasilien 252
Braunschweig 254
Brautring 254
Bremen, Bistum . . . 254
Bremen, Statistik . . . 255
Brenz 255
Breslau 256
Brinckerink 256
Brixen 256
Broardus 257
Brooks 257
Brown 257
Browne 257
Brückner 257
Brüder, Barmherzige . 259
Brüder, Böhmische . . 259
Brüder v. gemeinsamen Leben 260
Brugmann 269
Brunner 270
Bruno von Querfurt . . 270
Buchdrucker und Buchführer im Dienste der Reformation 270
Buchrucker 274
Buddensieg 277
Bücherzensur, Bücherverbot, Bücherapprobation 279
Büttner 279
Bugenhagen 285
Bulgarien 285
Bullinger 286
Bund, Evangelischer . . 287
Bundeslade 287
Bunsen 287
Burchard, Bischof von Worms 288
Burchard, Bischof von Würzburg 288
Burgunder 288
Burk 289
Bursfelder Kongregation 290
Busch 290
Bushnell 291
Bußbücher 291
Buße 291
Butzer 291

C.

Cäcilia 292
Cäsarius von Heisterbach 292

Artikel: Seite:

Cajetan 292
Cajus, röm. Schriftsteller 292
Calixt I. Bischof von Rom 292
Calixt II., Papst . . . 293
Calixt III., Papst . . . 293
Calov 293
Calvin 293
Campanus 294
Campbell 294
Capito 294
Carpenter 295
Carpov 295
Carranza 295
Casseler Religionsgespräch 295
Cassiodorius 295
Catenen 295
Cazalla 296
Cele 296
Centralamerika 296
Cerinth 297
Chase 297
Chemnitz, Martin . . . 298
Chile 298
Chiliasmus 298
Chiun 298
Chorgerichte 298
Christ 299
Christlich-soziale Bewegung 301
Christologie, Schriftlehre 306
Christologie, Kirchenlehre 306
Christoph, Herz. v. Württemberg 307
Christophorus, d. H. . . 307
Christusbilder 308
Chrodegang 308
Chromatius 308
Chronicon paschale . . 309
Chrysostomus 309
Chur 310
Chyträus 310
Cisterzienser 310
Claudius von Turin . . 311
Clemens II., Papst . . 311
Clemens IV., Papst . . 311
Clemens V., Papst . . 311
Clemens VI., Papst . . 311
Clemens VII., Gegenpapst 311
Clemens VII., Papst . 312
Clemens VIII., Papst . 312
Clemens XII., Papst . 312
Clemens XIV., Papst . 312
Clemens von Alexandrien 312
Clemens von Rom . . 312
Clementinen I. 312
Cluni und die Clunicenser 316
Cochläus 316
Cölestin III., Papst . . 316
Cölestin V., Papst . . . 316
Coligny 317
Collenbusch 317
Columba der Jüngere . 317

Artikel: Seite:

Columbien 318
Comba 318
Combe 321
Commodianus 321
Consilia evangelica . . 322
Copleston 322
Coquerel 322
Cordus 322
Corpus doctrinae . . . 322
Corpus Evangelicorum 323
Corvey 323
Corvinus 323
Cosmas und Damian . . 323
Court 323
Creighton 323
Cremer 329
Cromwell 335
Crusius 335
Cureus 335
Cusanus 335
Cyprianus von Karthago 335
Cyriacus 336
Cyrillus von Alexandrien 336
Cyrillus von Jerusalem. 336
Cyrillus und Methodius. 336
Cysat 337

D.

Dänemark 337
Dale 337
Damasus I., Papst . . 337
Damiani 337
Damianus 337
Daniel von Mainz . . 337
Daniel, Prophet . . . 338
Dante Alighieri 338
Darby 338
Darius 338
Dathenus 339
David 339
David von Augsburg . 339
Davidson 339
Debora 339
Decius, röm. Kaiser . . 339
Decius, Nikolaus . . . 340
Declaratio cleri Gallicani 340
Deismus 340
Dekalog 340
Deusdedit, Kardinal . . 341
Deutsch 341
Deutschkatholizismus . . 343
Deutschland, Kirchliche Statistik 343
Deutschorden 346
Diakonen 346
Diakonen- und Diakonissenhäuser 346
Diakonissen 346
Dialogus de recta in deum fide 347
Dichtkunst bei d. Israeliten 347
Didymus 347

Artikel:	Seite
Dietrich von Freiberg	347
Dietrich von Nieheim	349
Dietrich, Veit	349
Diognet, Der Brief an	349
Dionysius, Areopagita	349
Dionysius Exiguus	349
Dionysius d. Karthäuser	349
Dionysius von Rom	349
Dippel	349
Dispensation	349
Doctrina Jacobi	349
Dodanim	350
Dodwell	350
Döllinger	350
Dogmengeschichte	350
Doktrinarier	351
Dolcino	351
Donatismus	351
Dove	351
Draconites	354
Drei-Kapitelstreit	354
Droste-Vischering	354
Drummond	355
Düsterdieck	356
Du Moulin	360
Dungal	360
Dunin	360
Duns Scotus	361
Duräus	361
Durandus von Sto. Porciano	361

E.

Eadmund	361
Eber	361
Ebioniten	361
Ebner	361
Eck	361
Eckart, Meister	362
Ecuador	362
Edelsteine	362
Edom	362
Egli	362
Ehe, Christliche	363
Eherecht	363
Eichstätt	363
Eigenkirche, Eigenkloster	364
Einleitung in das AT	377
Einleitung in das NT	377
Einzelkelch	377
Elam	380
Elath u. Ezeongeber	380
Elephantine	381
Elia	383
Eligius	384
Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg	384
Elisabeth von Thüringen	387
Elisabetherinnen	388
Elkesaiten	388
Ellicott	388
Elohim	389
Elsaß-Lothringen, kirchl.-statist.	389
Elvira	391
Emmeram	391
Emser, Hieronymus	391
Emser Kongreß	392
Encyklopädie, Theologische	392
Engelhardt, Moritz von	395
England kirchl.-statist.	396
Englische Fräulein	401
Englische Theologie des 19. Jahrhunderts	401
Ennodius	425
Ephod	425
Ephräm der Syrer	426
Epikiese	426
Epiphanius von Constantia	427
Erasmus Desiderius	427
Erdmann	428
Erkenntnisprinzip, Theologisches	431
Erlösung	431
Ermland	431
Ernesti	431
Ernst I., der Fromme	431
Erskine	431
Erzbischof	431
Eß, Karl u. Leander von	432
Ester	432
Ethik	432
Ethnarch	432
Eucharistie	432
Eugen IV., Papst	434
Eulogius, Patriarch von Konstantinopel	434
Eunomius	434
Euphrat	435
Eusebius von Alexandrien	435
Eusebius von Cäsarea	435
Eusebius von Emesa	436
Eusebius von Nikomedien	436
Eusebius von Samosata	436
Eusebius von Vercelli	436
Eustasius von Luxeuil	436
Eustathius von Antiochien	437
Eustathius von Sebaste	437
Euthalius	437
Eutyches	438
Eutychianus	438
Eutychius v. Alexandrien	438
Eutychius von Konstantinopel	438
Evagrius, Kirchenhistoriker	439
Evagrius Ponticus	439
Evangelisation	439
Evangelische Gemeinschaft	442
Ewald, Heinrich	442
Ewald, Herm. Aug. Paul	443
Exemtion	445
Exercitien, Geistl.	445
Exorcismus	445
Eybel	446
Ezechiel	446

F.

Fairbairn	447
Familisten	447
Farrar	447
Fasten in der Kirche	447
Fastidius	447
Faustus von Reji	447
Feldgeister, Feldteufel	447
Felix V., Papst	447
Ferdinand II.	447
Ferrara-Florenz, Synode	447
Feste, Kirchliche	447
Finnländische Kirche	447
Firmilian	448
Fisher	448
Flacius	448
Flavian von Antiochien	448
Flavian von Konstantinopel	449
Fleury	449
Fliedner, Fritz	449
Fliedner, Theodor	451
Florentius	451
Florian, d. H.	452
Florus	452
Fonseca	452
Fontanus	452
Fontevraud	452
Formosus	452
Fortunatus	452
Fragmente	452
Franck, Sebastian	452
Frank, Franz	452
Frank, Gustav	452
Franken	457
Frankreich. I. Katholische Kirche	458
II. Reformierte und lutherische Kirche	462
III. Die protestantische Theologie im 19. Jahrh.	469
Franz von Assisi	480
Franz von Paula	481
Franz von Sales	481
Franz Xavier	482
Frauenkongregationen	482
Frecht	482
Freikirchen	482
Freimaurer	483
Freising	484
Fricke	484
Fridugis	489
Friedberg, Emil	489
Friedenskuß	491
Friesen	491
Fructuosus von Braga	491
Fulda	491
Fulgentius Ferrandus	492

Artikel:	Seite:
Fulgentius von Ruspe	492
Funcke	492
Furseus	496

G.

Artikel:	Seite:
Galiläa	496
Gallienus	497
Gallus	497
Gartenbau	498
Gasparin	498
Gaudentius	498
Gaulanitis	498
Gebal 2	498
Gebet	498
Gebhard II.	498
Gebhardt, O. L. von	498
Gefangenenfürsorge	501
Geiler	501
Geist, Orden d. H.	501
Geistl. Verwandtschaft	501
Gelasius I., Papst	501
Gelasius von Cyzikus	501
Gelpke	501
Gelzer	502
Gemeindearbeit und Gemeindeorganisation.	502
Gemeinschaftsbewegung	528
Gennadius von Massilia	551
Genovefa	551
Georg III. von Anhalt	551
Georg von Brandenburg-Ansbach	551
Georg, d. H.	551
Georg von Laodicea	552
Gerhard von Brogne	552
Gerhard, Joh.	552
Gerhardt, Paulus	552
Gericht und Recht bei den Hebräern	552
Gerichtsbarkeit, Kirchl.	556
Gerlach, Peters	556
Germanus von Auxerre	556
Gertrud	557
Giberti	557
Gichtel	557
Gideon	557
Giesebrecht	557
Gifttheil	560
Gilbertus Porretanus	560
Giseler von Slatheim	560
Glassius	560
Gleichnisse Jesu	560
Glocken	562
Gnadenmittel	563
Gnosis, Gnostizismus	564
Goar, St.	564
Gobelinus	565
Goch	565
Görres	565
Götzendienst im AT.	565
Gog und Magog	567
Goldgläser	567
Goltz, Herm. Freih. v. d.	569
Gosan	577
Goßner, Joh.	578
Goten	578
Gottesdienst, Synagogaler	578
Gotteskasten	578
Gottschick	579
Grab, d. Heil. und Golgatha	587
Gräter	588
Graf	588
Grandmont, Orden von	592
Grapheus, Corn.	592
Gregor I., Papst	592
Gregor IV., Papst	592
Gregor VII., Papst	592
Gregor IX., Papst	593
Gregor X., Papst	593
Gregor XII., Papst	593
Gregor von Elvira	593
Gregor von Nazianz	595
Gregor von Nyssa	595
Gregor von Tours	596
Griechenland	596
Groote	597
Großeteste	598
Großgebauer	598
Großmann	602
Gualbert	602
Gundert	602
Gunning	607
Gurk	612
Gustav-Adolf-Verein	612
Gut, das höchste	613

H.

Artikel:	Seite:
Habakuk	613
Härter	614
Hagenauer Religionsgespräch	614
Hahn, Michael	614
Haimo	614
Halberstadt	614
Hall, Robert	614
Haller, Berthold	614
Hamann	614
Hamburg, Erzbistum	615
Hampden	615
Handauflegung	615
Handwerk b. d. Hebräern	615
Haran	615
Harleß	615
Harmonisten	615
Harper	616
Hase	616
Hasenkamp	616
Haupt	616
Hausrath	623
Hebräische Sprache	631
Hedinger	631
Hedwig, d. H.	631
Hegesippus	632
Hegler	632
Heidegger	635
Heilbrunner	635
Heilige, Heiligenverehrung	639
Heiligenschein	639
Heiliger Geist-Orden	639
Heilsarmee	639
Heilsordnung	640
Heinrich von Kalkar	640
Heinrich von Lausanne	640
Helding	640
Helleniſten	641
Helmichius	641
Henke, Heinr.	641
Henoch	641
Herder	641
Hermann, Nikolaus	641
Hermas	642
Hermeneutik, Bibl. und Kritik, Bibl.	642
Hermias	643
Hermogenes	643
Hermon	643
Hersfeld	643
Herz-Jesu-Kultus	643
Hexen und Hexenprozesse	643
Heynlin, Joh.	643
Hieronymus	644
Hilarius von Poitiers	644
Hildebert	645
Hildegard, d. H.	645
Hildesheim	645
Hilty	645
Hinton	652
Hippolyt	652
Hirschau	653
Hirscher	653
Historienbibel	653
Hobart	653
Hochmann	653
Höllenfahrt Christi	653
Hofmann, J. Chr. K. v.	653
Hohenaltheim	653
Hohes Lied	653
Holland	653
Holsten	655
Holstenius	655
Holtzmann	655
Homberger Synode	660
Honius	660
Honorius I., Papst	660
Honorius III., Papst	660
Honorius IV., Papst	660
Honorius von Autun	660
Hormisdas, Papst	661
Hort	661
Hosea	661
Hosius von Corduba	661
Hosius, Stanislaus	662
Hrabanus Maurus	662
Hrotsuit	662
Hubert	662
Hucbald	663
Hugo v. St. Cher	663
Hugo v. St. Victor	663
Hugo der Weiße	663
Humiliaten	663

Artikel:	Seite:
Huntingdon	663
Huß, Hussiten	663
Hydroparastaten	664
Hypsistarier	664

J.

Jabballaha III.	665
Jahr bei den Hebräern.	665
Jahve	665
Jakob von Basel	665
Jakob von Edessa	665
Jakob von Eltz	666
Jakob von Jüterbogk	666
Jakob von Sarug	666
Jakob von Varazze	666
Jakobiten	666
Jakobus im NT	668
Jakobusbrief	668
Jalaguier	668
Janow	668
Jansen	668
Jbas	668
Jephta	668
Jerobeam I.	669
Jerobeam II.	671
Jerusalem	671
Jerusalem, Bist.	672
Jerusalem, Patriarch.	672
Jesreel	672
Jesuitenorden	673
Jesus Christus	674
Jetzer	684
Ignatius von Antiochien	684
Ignorantius	684
Illuminaten	685
Indulgenzen	685
Innerösterreich	685
Innocenz III., Papst.	687
Innocenz IV., Papst	687
Innocenz V., Papst	687
Innocenz VI., Papst	687
Innocenz VIII., Papst	688
Innocenz X., Papst	688
Inquisition	688
Inschriften, Christl.	689
Inspirierte und Inspirationsgemeinden	691
Interim	691
Joachim I.	691
Joachim II.	691
Joachim von Flore	691
Joahas	692
Joel	692
Johann Friedrich der Großmütige	692
Johannes XIII., Papst	692
Johannes XXII., Papst	692
Johannes von Damaskus	693
Johannes Eleemon	694
Johannes IV., Jejunator	694
Johannes Klimakus	694
Johannes von Marienwerder	694
Johannes III., Scholastikus	696
Johannes der Täufer.	696
Johanniter	696
Jojachin	697
Jojada	697
Jojakim	697
Jona	697
Jonas von Bobbio	698
Jonas, Justus	698
Jordan von Osnabrück	698
Josenhans	701
Joseph	705
Joseph von Arimathia	706
Joseph, Jesu Pflegevater	706
Joseph II., Kaiser	706
Josephus	706
Josia	706
Joslen	707
Josua, Buch	707
Josua, Sohn Nuns	707
Jotham	707
Irland	707
Irvingianer	708
Isaak von Antiochien	708
Isaak von Ninive	708
Isidor von Pelusium	708
Isidor von Sevilla	708
Israel, Geschichte bibl.	708
Italien, kirchl.-statist.	709
Italien, Reform. Beweg.	713
Jubeljahr	713
Judäa	713
Jude, der ewige	715
Jugendpflege	715
Julian Cäsarini	719
Julian von Eklanum	719
Julian von Halikarnaß.	719
Julianus Afrik. Sextus.	719
Junilius	719
Justin der Märtyrer	719
Justinian I.	720
Juvencus	720

K.

Kain	720
Kalande	720
Kalb, Goldenes	720
Kalender, Christlicher	720
Kalthoff	721
Kammin	726
Kamphausen	726
Kanaan	731
Kanon des AT	733
Kanonen- und Dekretalensammlungen	733
Kapernaum	733
Kaphthor	734
Kapitel	734
Kapuziner	737
Karäer	737
Karlstadt	738
Karmel	742
Karmeliter	742
Karolinische Bücher	742
Karpokrates	742
Karthäuser	743
Kassia	743
Kastenstreit	743
Katechismen Luthers	743
Katechismen und Katechismusunterricht	744
Katechismus, Heidelberg. oder Pfälzer	746
Katharina von Alexandrien	746
Katharina von Genua.	746
Katharina von Schweden	747
Katharina von Siena	747
Katharinus, Ambr.	747
Kautzsch	747
Keim	752
Keltische Kirche	752
Kenosis	752
Keßler	753
Ketzertaufe	753
Kijun	753
Kirchenausschuß	753
Kirchenbau	753
Kirchenbücher	755
Kirchengesangvereine	755
Kirchengeschichte	756
Kirchenjahr	756
Kirchenkunde	756
Kirchenlied, I. in der alten Kirche	763
Kirchenlied, II., Latein. im Mittelalter	763
Kirchenlied, III., Deutsches	763
Kirchenlied, VI., in den skandinavischen Kirchen	764
Kirchenmusik	764
Kirchenvisitationen	764
Kirchhof	764
Kirchmeyer	764
Kirn	765
Klagelieder	772
Kleider und Geschmeide bei den Hebräern	772
Kleider und Insignien Geistl.	772
Kleinasien	772
Kleyn	772
Kliefoth	775
Knapp, Albert	775
Kneucker	775
Knipstro	776
Knopken	776
Köberle	776
Könige, Bücher der	780
Köstlin, Heinrich Adolf	780
Köstlin, Julius	784
Koimeterien	788
Kollyridianerinnen	794
Komander	794
Konferenz, evang.-kirchl.	794

Artikel:	Seite:
Konfessionswechsel	795
Kongregationalismus	795
Kongregationen, marianische	796
Konkordanz	796
Konkordate	797
Konkordienformel	797
Konrad von Megenberg	798
Konstantin d. Gr.	802
Konstantinische Schenkung	802
Konstanz	802
Kopiaten	803
Koptische Kirche	803
Korntal	804
Krafft, Adam	804
Krafft, Karl	804
Kreuz, Blaues	804
Kreuz, Weißes	806
Kritik, Biblische	806
Krummacher	806
Kruzifix	807
Krypta	807
Kuenen	807
Küster	807
Kuhn	807
Kurtz	809

Berichtigungen

S. 192, Z. 39 l. Betkius statt Betkins.
S. 249, Z. 20 l. Boëthius statt Boethius.
S. 336, Z. 24 l. Cyrillus statt Cyrill.

DEC 13 1983

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY